



И.В. ЦИФАНОВА

**СОЦИАЛЬНЫЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ
ДЕТЕРМИНАНТЫ
ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ**

2017

Министерство образования и науки Российской Федерации
Министерство образования и молодежной политики
Ставропольского края
Государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Ставропольский государственный педагогический институт»

И.В. ЦИФАНОВА

СОЦИАЛЬНЫЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ
ДЕТЕРМИНАНТЫ
ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

•

МОНОГРАФИЯ

Ставрополь, 2017

УДК 111.12:101.8:165.9:93/94:37
ББК 87.0
Ц 75

Рецензент:

Владимир Николаевич Грузков, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и культурологии ГБОУ ВО «Ставропольский государственный педагогический институт»;

Бакланов Игорь Спартакович, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, Гуманитарный институт ФГАОУ ВПО «Северо-Кавказский федеральный университет».

Ц 75

Цифанова, И.В.

Социальные и исторические детерминанты формирования идентичности : монография [Текст] / И.В. Цифанова. — Ставрополь : Дизайн-студия Б, 2017. — 168 с.

ISBN 978-5-6040510-2-3

В монографии исследуется идентичность как функциональный элемент системы «социальные структуры — исторические события», находящиеся в процессе формирования индивидуального и коллективного бытия. Исследуются философские и общенаучные модели осмысления событийно-структурной дихотомии общества. Реконструируется специфика обретения идентичности в традиционных обществах как процесс детерминируемый социальными структурами и историческими событиями.

Адресуется философам, преподавателям, студентам, широкому кругу исследователей, касающихся проблем формирования идентичности.

УДК 111.12:101.8:165.9:93/94:37
ББК 87.0

© Цифанова, И.В., 2017.

ISBN 978-5-6040510-2-3

© Ставропольский государственный педагогический институт, 2017.

СОДЕРЖАНИЕ

	ВВЕДЕНИЕ	4
Глава 1.	СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ И СОЦИАЛЬНЫХ СТРУКТУР	
1.1.	Генезис понятий социальной философии в проек- ции феноменов события и структуры	6
1.2.	Соотношение «событий» и «структур» в класси- ческих социально-философских концепциях	23
1.3.	Философский дискурс исторического события	40
Глава 2.	ИДЕНТИЧНОСТЬ В ОПЫТЕ СОЦИАЛЬНО- ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ	
2.1.	Социально-философское содержание феномена идентичности	54
2.2.	Идентичность в традиционном обществе: обрете- ние versus формирование	72
2.3.	Факторы эволюции идентичности в обществе мо- дерн	87
Глава 3.	ИДЕНТИЧНОСТЬ В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА	
3.1.	Трудности социально-философской концептуали- зации современности.	101
3.2.	Социальные и интеллектуальные детерминанты трансформации идентичности	120
3.3.	Самоидентификация человека играющего.	137
	ЗАКЛЮЧЕНИЕ	152
	СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	155

ВВЕДЕНИЕ



Радикальные изменения в жизни человека и общества последних десятилетий повлекли перемены в механизмах социального функционирования идентичности, а также в процессе индивидуальной и коллективной самоидентификации. Состояние современного общества позволяет по новому посмотреть на традиционные социально-философские схемы детерминации социальных структур и институтов историческим сознанием и исторической памятью этих обществ. Проецирование настоящего на прошлое, а прошлого на будущее перестало быть линейным и моносубъектным процессом, а индивиды оказались перед лицом лабиринта идентичностей, что породило требование коррекции концептуально-методологического аппарата частнонаучного, общенаучного и философского объяснения идентичности с учетом инноваций, выдвинутых как в рамках классической, так и в области неклассической социальной философии. Перемены в концептуальной системе «социальные структуры — исторические события» актуализировали обращение к феномену идентичности. Одно из самых сложных испытаний человечества общества модерн в условиях низведения человека до безвольного и бездушного существа — сохранение значимого смысла своего существования в зависимости от нахождения нового исторического знания и ценностей общества. Это испытание преодолевается различными способами: одни игнорируют понятие «идентичности»; другие стремятся извлечь пользу; третьи — относятся посредственно; четвертые пытаются рационально объяснить сквозь призму структур, институтов и цен-

ностей. Предполагается, что подобная специфика объясняется социокультурными константами общественного устройства и дискурсионными возможностями познавательно-деятельностного процесса развития личности. Философская модель состояния человеческого духа в виде модальностей идентификации субъекта выражается в осмысленном саморастворении личности.

В соответствии с историческими событиями выработаны способы растворения и закрепления определенных субъектов в социальных структурах. Позиции участников исторических событий могут быть осмыслены и переосмыслены, что позволяет установить приоритеты личностного идентифицирующего признака.

С позиций антропологической философии на первый план выдвигается структурно-исторический и культурно-ценностный ген передаваемый переживаемой информацией. Осмысливаемый таким образом индивидуальный и коллективный опыт аккумулируется в феномене идентичности. В последнее время набирающие обороты процессы намеренной и ненамеренной модификации модели идентичности актуализируют тему исследования.

Конвенциональные признаки идентичности определяют поведение индивида в условиях трансформирующихся исторических событий в результате чего меняется ценностная картина мира соответствующего сообщества. Актуальность представленной темы обосновывается трансформацией субъекта, испытывающего затруднение в процессе самоидентификации.

Позиции субъектов исторических событий могут быть осмыслены с позиций аксиологических ориентиров, пересмотр которых позволяет изменить или сохранить идентифицирующие признаки индивида. Классификация ценностей неоднократно привлекала к себе внимание исследователей. Так или иначе все они отталкивались от триады Аристотеля: благо, счастье и удовольствие, которые могут быть представлены в виде трех измерений человеческого бытия: познание, собственное существование и саморефлексия.

Ценности могут быть обусловлены потребностями, иерархия которых не является универсальной. Она варьируется не только от тех или иных исторических событий, которые переживает общество, но и от возраста субъекта, она специфична в разных социальных структурах.

Концептуализация таких понятий как исторические события и социальные структуры позволяют мыслить развитие общества как закономерный и законосообразный процесс. Изменение подхода к осмыслению феномена человеческой идентичности и его концептуализации в пространствах социологического и исторического знания — отличительная черта современного общества. Поэтому важно проанализировать антропологические условия формирования идентичности и факторы, воздействующих на неё.

**Глава 1. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ
И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ
ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ
И СОЦИАЛЬНЫХ СТРУКТУР**

**1. Генезис понятий социальной философии
в проекции феноменов события
и структуры**

Социальная философия традиционно оперирует понятиями события и структуры в разных онтологических контекстах. Если мы рассматриваем историческое развитие общества, то событийная сторона социального бытия выходит на первый план и оказывается первичной. При этом событие может выступать и как структурообразующее или даже структуропорождающее, и как абсолютно нейтральное по отношению к структурам, системам или институтам. Все зависит и от трактовки роли исторического события в историческом процессе и от понимания роли истории в жизни общества. С попытки осмыслить социальное и историческое бытие в их соотношении начинаются все классические философские учения от И. Гердера и И. Канта до К. Маркса и Ф. Ницше. Во многом это было связано с необходимостью осмысления тех идеалов, которые были принесены в сознание людей европейским просвещением XVIII века.

Просветители смело критиковали устои и порядки, господствовавшие в европейских обществах столетия и предлагали революционно изменять их, руководствуясь лишь совестью и естественным светом разума. Общественная мораль, прежде органически связанная с религиозной традицией и церковной жизнью, оказалась открыта для самых неожиданных предложений, основанных на рассуждениях и идеалах свободы, равенства и братства. Возникла острая необходимость нового обоснования, которое и было найдено в истории, представленной в качестве некой системообразующей силы.

Просвещение «вписало» себя в историю, рассматривая последнюю как некий проект, устремленный в будущее. С помощью истории была обоснована идея прогресса, включавшая совершенствование не

только в области морали и нравов, но и в области структур, институтов, политики и права. При этом социальный прогресс сочетался с научным и техническим прогрессом, который выступал одновременно как опора развития разума и как источник социальных преобразований.

Идеи Просвещения берут свое начало во Франции, где движение энциклопедистов приобрело широкий социальный резонанс и вышло далеко за пределы собственно французского общества. Так, основоположник русской философии права С.Е. Десницкий построил свое собственное и весьма оригинальное учение об общественно-исторических формациях или исторических стадиях, к каковым он относил стадии звероловства и собирательства, скотоводства, земледелия и коммерции. Как и позднее у К. Маркса, в учении С.Е. Десницкого сущность прогресса — формирование отношения к частной собственности¹.

Как и знаменитый основоположник исторического материализма, русский правовед и философ XVIII века отмечает появление частной собственности на поздних стадиях развития общества, но, в отличие от первого, он не отрицает эту форму собственности, а, в полном соответствии с идеалами Просвещения, полагает ее в качестве источника социально-экономического прогресса. С.Е. Десницкий не видит ничего плохого в том, что захватившие богатство конвертируют его во власть — так нужно было для более эффективного развития экономики. Подобное объяснение он находит и для перехода от полигамии к моногамной семье, считая ее более выгодной и для ее членов, и для общества в целом.

Просветители стремились создать программу реорганизации общества на началах разума, то есть впервые поставили проблему социальных структур, отличных и от формальных административных организаций, и от нравов, обычаев и традиций, хотя и тесно связанных как с первыми, так и со вторыми. Поэтому программа преобразования социальных структур оказалась связанной как с административным реформированием, так и с улучшением нравов, что можно было бы назвать собственно просвещением. Тем более, что залогом успеха в этом процессе просветителям виделось научное знание, позволяющее избавиться от предрассудков и заблуждений прежних веков.

Особое отношение к возможности знания преобразовывать мир было унаследовано французскими просветителями от Ф. Бэкона, разработавшего «великое восстановление наук» как социальный проект, соединивший в едином порыве материалистов и идеалистов, скептиков и пантеистов. Просвещение сформировало единую веру в историю как цепь событий, превращающих человека в свободного и разумного субъекта социального действия. А общество воспринимается ими как часть

1.

Коркунов Н.М. С.Е. Десницкий — первый русский профессор права. М., 1894. 31 с.

природы и исторический процесс все более напоминает природный. Но эта тенденция вступает в противоречие с другой, не менее важной, связанной с новым пониманием человека. Если человек впервые предстает в качестве индивида еще в эпоху Ренессанса, то философы-просветители существенно расширяют и углубляют это понимание. Главной мыслью становится мысль об интеллектуальной самостоятельности, то есть о том, что просвещенный человек способен критиковать и нравы, и исторические оценки, и социальные институты. Как писал И. Кант, разъяснявший смысл слова «просвещение», человек прежних эпох может быть уподоблен несовершеннолетнему. «Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»².

Французские философы, сплотившиеся вокруг знаменитой «Энциклопедии», пережили сильное влияние английской философии с ее натурализмом, индуктивизмом, эмпиризмом и номинализмом. Отказ от картезианского дуализма и идеализма привел их к новому пониманию индивидуальной свободы, выведенной из сферы отношения человека и Бога. Просветители осознают факт того, что нравы и обычаи — продукт исторического развития. Позднее И. Кант скажет, что человек — это естественное существо, преобразовавшее свои естественные задатки в соответствии с требованиями исторического прогресса.

Просветители впервые заявили, что социальные структуры составляют нечто существенное в области общества, его становления и развития. Например, вместо исключительно нравственной оценки роли института церкви, Вольтер обратился к функциональному объяснению. И несмотря на жесткую и бескомпромиссную критику нравов, царящих в среде современного ему духовенства, заявил, что, если бы Бога не было, его следовало бы придумать.

Столь же функционально начинают оцениваться и другие институты общества — семьи, государства, образования, что и порождает желание их изменить, усовершенствовать, переделать на новый лад. И уже не так цинично воспринимаются идеи популярного, но всеми осуждаемого Н. Макиавелли, который рассматривает политику как «дело рук человеческих». Но и событийная сторона общественной жизни привлекает внимание мыслителей. Впервые после раннего средневековья ставится вопрос о смысле и назначении истории. Но если Августин и другие авторы той поры писали в эсхатологическом ожидании конца света, то в эпоху Просвещения речь идет уже о поступательном и бесконечном движении к лучшему. И вновь популярность обретают утопии, только в отличие от средневековых они не носят религиозного характера. Зна-

менитая «Утопия» Т. Мора³, как и менее знаменитая «Новая Атлантида» Ф. Бэкона содержат образы переустройства, существенным элементом которого всегда выступает разум, причем понятый и осмысленный в его новоевропейском смысле, то есть отождествленный с наукой, вернее с экспериментальным естествознанием⁴.

Вопрос о том, что именно предстоит изменять, в те времена еще не приводил к идее смены структур, тем более социальных. Философы находили более традиционные способы рассмотрения социальной жизни, воздействовать на которую можно лишь изменяя законы, стиль принятия решений верховными инстанциями, а также воздействия на умы посредством религиозной проповеди. Вплоть до XVIII века общество не мыслилось еще как особая реальность, лишь отчасти подчиняющаяся воле индивидов, пусть даже и наделенных властью.

Впервые тема сочетания структур и событий, как проявление скрытого методологического конфликта социологического и исторического подходов проявляется в споре о происхождении государства, который стал одной из центральных тем социально-философской мысли эпохи Просвещения. Ставшая весьма популярной, теория общественного договора была выдвинута для того, чтобы рассмотреть общество и его структурообразующий институт государство вне истории. Влияние естествознания на развитие общественных наук выразилось в том, что вектор познавательного интереса устремился в сторону поиска всеобщих, устойчивых и повторяющихся связей и закономерностей. Системный анализ, разработанный естествоиспытателями предполагал статическое рассмотрение объекта как исходное. Динамическое же рассмотрение радикально отличается от исторического тем, что является усложнением, а не качественным преобразованием. Как раз при историческом рассмотрении не структуры и процессы, а события и личности выходят на первый план.

В результате выбора в пользу второго подхода, то есть принципа историзма, государство со всеми своими структурами оказывается результатом действия довольно слепых и внешних сил, случайных событий, чьих-то произвольных решений или действий.

Методологические достоинства второго подхода меркнут перед надеждами философов найти в обществе нечто, не зависящее от человеческой индивидуальности или исторической случайности. В этом случае общество становится объектом науки, которая уподобляется естествознанию, развитие которого в эту эпоху произвело на общество очень сильное впечатление. Получив в свое распоряжение знание об истори-

2.
3.
4.

Кант И. Собр. соч. в 8 тт. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 29.
См.: Мор Т. Утопия. М.: ВЛАДОС, 1999.
См.: Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978.

ческих закономерностях, теоретики надеялись обрести контроль над будущим. Но для этого необходимо было избавиться от случайного и уникального, превратив историю в череду закономерностей. Это и произошло в социально-философских теориях, возникших уже в XIX веке, когда общество было представлено как часть природы, как ее продолжение или как ее порождение. Но впервые было это сделано еще в эпоху Просвещения, когда идея исторической эволюции оказалась связана с понятием смысла. И сделали это, применяя философские методологические средства не французские, а немецкие просветители, наиболее известными среди которых следует признать И. Гердера и И. Канта.

Когда позднее О. Конт и К. Маркс будут представлять эволюцию общества, наделение ее смыслом будет осуществляться в том же духе, в котором говорят о смысле изменений в живой и неживой природе. Они, как и многие другие обществоведы той поры разделяют идеалы естественнонаучного представления о научной строгости и эффективности. Но за столетие до них основоположники немецкой классической философии И. Кант, а затем И. Гердер скорее ориентируются на опыт филологического познания мира — они рассматривают историю общественного развития как дело рук человеческих, хотя и не приписывают кому-либо из людей составление какого бы то ни было плана по изменению человеческой или социальной природы.

Зависимость природы человека от социальной действительности дает возможность выделить общество в качестве продуктивной стихии, способность создать человека или же сохранить его в дочеловеческом (получеловеческом) состоянии. И. Гердер определяет человека как продукт развития общества и вводит понятия сверхчеловека и получеловека. «У Гердера термины «сверхчеловек» и «получеловек» служат, — отмечает А.В. Гулыга, — только для обличения уродливого общественного устройства, порождающего неравенство... Человек имеет право на счастье в этом мире, здесь он должен осуществить гармоническое развитие своей личности... Призывая к созданию гармонического общественного порядка, Гердер вместе с тем не может указать какого-либо конкретного пути к его осуществлению. Все его рассуждения вращаются вокруг проблемы воспитания и нравственного самосовершенствования»⁵. Но становится ясен смысл общественного развития — превращение нечеловека и получеловека в человека. Позднее многие идеи И. Гердера разовьет Ф. Ницше — их сближает зависимость избранной методологии от эстетики, а следовательно и того, что позднее назовут философией жизни. Эпистемологической основой данного вида философии становится иррационализм, а онтологической — волюнтаризм. В значительной степени дальнейшее становление данного подхода определяется влиянием на романтизм, хотя влияние это несомненно было взаимным.

В четвертой части своих знаменитых «Идей к философии истории человечества» И. Гердер определяет связь назначения человека с его

природой через целый ряд специфических целей, вводя иное, отличное от теологического целеполагание⁶. Прежде в христианстве главной земной целью индивида провозглашалось спасение души, что достигалось служением Богу, ведением праведной жизни, крепкой связью с Градом Божьим — Церковью. И. Гердер включил в иудеохристианский историзм нечто совершенно новое — он осмыслил исторические цели с точки зрения идей Просвещения. В четвертой главе он пишет вначале о способности быть разумным, затем о приближении к тонким чувствам, тонким влечениям, искусству и языку, что в совокупности создает фундамент для проявления воляности. Хрупкое здоровье в сочетании с выносливостью предопределяют, по мнению И. Гердера, неизбежность долголетия, заселения всей суши, усвоения духа гуманности. Человек также обречен на обретение веры и чаяние бессмертия.

Собственно философия истории И. Гердера раскрывается, как известно, в пятой главе, которую он начинает с анализа природных форм и сил, а также орудий или органов, позволяющих формам обрести содержание, а силам — найти точку приложения. И. Гердер подчеркивает, что силы и формы взаимосвязаны и их взаимосвязь обеспечивает поступательное движение вперед. «Великая аналогия природы, — пишет он, — повсюду подводила меня к истинам религии, и мне приходилось делать над собой усилие, чтобы не повторять их, чтобы, предвосхищая их, не забегать вперед и не отнимать их у самого себя, чтобы делать шаг за шагом и всегда быть верным лишь тому свету, что ярко сияет во всех творениях бога, излучаемый сокровенным присутствием творца»⁷.

Какой из мыслей И. Гердера можно сделать вывод? Наверное, главный вывод состоит в том, что впервые история человечества сравнивается с единым организмом. «Общество будут сравнивать с организмом философы-социологи лишь спустя десятилетия, а первые опыты системного анализа государства относятся еще к античной классике. Но вот об истории человечества как об организме до И. Гердера не писал никто из ученых. По этой причине его идеи привели к революции в методологии как в рассмотрении исторических событий, так и в обсуждении социальных структур»⁸.

Основное содержание методологической эволюции в области философии истории и социальной философии состоит в том, что если

5. Гулыга А.В. Гердер. М.: Мысль, 1975. С.77.

6. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. С. 410–419.

7. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. С. 12.

8. Цифанова И.В. Соотношение «событий» и «структур» в классических социально-философских концепциях // Проблемы в российском законодательстве. 2015. №5. С. 204.

уподобить историю единому организму, то неизбежно признать наличие законов, которым подчиняется жизнь этого организма. Становятся абсолютно неизбежны заимствования из биологической науки, что и происходит у И. Гердера, когда он пишет о формах и силах. С другой стороны, сравнение с организмом с неизбежностью порождает возврат к старинным схемам биологического анализа, восходящим еще к Аристотелю. В этом случае силы и формы сводятся к понятию энтелихи, которое стремились возродить профессиональные биологи вплоть до середины XX века, наиболее известным из которых был виталист Г. Дриш⁹. Поэтому все попытки рассуждать о смысле истории будут методологически повторять идеи и схемы биологического витализма, который позднее будет воспроизведен немецкими философами от И. Гете до О. Шпенглера. В этом случае социальные структуры становятся производными от событий, хотя и не произвольными, так как вынуждены подчиняться требованиям формы. Но сами формы задаются в этой логике не столько требованиями «исторической геометрии», как это было в христианской теологии или русской философии всеединства, а стремлением к выживанию.

Как уже отмечалось, влияние биологии при рассмотрении значения тех или иных исторических событий в немецкой классической философии конкурировало с теологическим, что однако приводило не к жесткому противостоянию, а к взаимному влиянию и рождению гибридных форм. Особенно остро это проявилось в философских системах Ф. Шеллинга и Г. Гегеля, которые сочетали теологическое образование с увлечением прогрессивными просветительскими социально-философскими концепциями.

Ф. Шеллинг в своем учении об истории воспроизводит провозглашенный им принцип органицизма, обоснованный им в книге «О мировой душе». Как отмечает немецкий философ, «происхождение всякой организации являет себя в качестве случайного, каким оно и должно быть в соответствии с понятием организации; ибо природа не должна производить ее необходимым образом; там, где она возникает, природа действовала свободно; лишь постольку, поскольку организация есть продукт природы в ее свободе (свободной игры природы), она может вызывать идеи Целесообразности, и лишь в той мере, в какой она вызывает эти идеи, она есть организация»¹⁰. Ф. Шеллинг не ведет речь об обществе как об особом типе реальности, но в его рассуждении возникает «организация», мыслящаяся как продукт природы, но, в отличие от И. Канта, Ф. Шеллинг полагает природу свободной. Дуализм основоположника критической философии выразился не только в его агностицизме, но и в жестком противопоставлении мира природы и мира культуры, когда первый рассматривается как область жесткой детерминации, а второй — как царство свободы. Ф. Шеллинг устранил онтологический и, как следствие, методологический разрыв с кантианской

философией, выбрав в качестве ориентира пантеистскую концепцию Б. Спинозы. Бог и природа едины, а следовательно едины и природа с историей, — полагал Ф. Шеллинг. А изучение природы как единого целого, прежде осуществляемое средствами искусства, должно обосновать неразрывную связь между эстетикой и онтологией, художественным творчеством и постижением смысла истории.

Об исторических событиях Ф. Шеллинг рассуждает немало и его позиция совершенно прозрачна. Он отрицает какую бы то ни было логику в историческом развитии, хотя и выделяет особые стадии: трагическую, детерминированную и провиденциальную. В ходе истории внешние причины подчиняют себе индивидов как на уровне случайности (собственно события), так и на уровне необходимости (законы природы). Поэтому его свобода — это свобода духа. При этом в обычной социальной истории именно борьба за свободу оборачивается порабощением. Для подтверждения данного тезиса Ф. Шеллинг даже вводит понятие интеллектуальной интуиции, возрождая традиции спекулятивной философии.

Возможность параллельного рассмотрения структур и событий напрямую зависит не только от ответа на вопрос, имеет ли история смысл и цель. И не только от того, задаемся ли мы вопросом о смысле самого общества, его структур и институтов. Но и от того, имеет ли цель, смысл и назначение весь мир, само бытие, причем бытие природы, бытие общества, бытие человека. Ответы на эти вопросы пытается дать другой немецкий философ Г. Гегель. Его формула о том, что все действительно разумно, а все разумное — действительно, становится ключом к пониманию всего гегелевского панлогизма, ставшего кульминационной точкой немецкой классической философии. Как и Ф. Шеллинг, Г. Гегель стремится преодолеть границу между природой и обществом, полагая, что это всего лишь стадии на пути абсолютной идеи, стремящейся преодолеть свое собственное качество и вернуться к самой себе в виде абсолютного духа. Так, в своем предисловии к «Лекциям по философии истории», Г. Гегель пишет, что разум есть и бесконечная истина, и бесконечное содержание, и бесконечная мощь. «Но единственной мыслью, — продолжает он, — которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно. Это убеждение и понимание являются предпосылкой по отношению к истории как к таковой вообще; в самой философии это не является предпосылкой»¹¹.

9.
10.
11.

См.: Дриш Г. Витализм. Его история и система. СПб., 1915.
Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 178.
Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 64.

Разумность истории Г. Гегель понимает в контексте собственной философской системы, центральная мысль которой состоит в наделении понятия противоречия несвойственными ему прежде свойствами, прежде всего натурализацией последнего. Если со времен Сократа о противоречии говорили как об одновременном утверждении и отрицании одного и того же высказывания и справедливо квалифицировали противоречие как нарушение законов разума. Но И. Кант показал, что чистый (т.е. теоретический) разум с неизбежностью впадает в противоречия, причем в самые ответственные моменты — моменты утверждения оснований. При этом И. Кант сделал вывод о том, что его предшественники переоценивали возможности теоретического мышления, в особенности, когда на последний возлагались «законодательные» функции. А вот Г. Гегель не захотел полагаться на практический разум как на основание философского познания и вместо критического выдвинул диалектический проект, в котором противоречие мыслилось не как недостаток, а как несомненное достоинство. Основоположник новоевропейской диалектики видел в противоречии источник развития, направляющую и руководящую силу, способную обеспечить рождение нового качества.

Г. Гегель рассматривает исторические события как законосообразные, а идея противоречия позволяет ему обойти проблему нелинейности развития истории, наличие восхождения одних стран и народов и нисхождения других, рождения, расцвета и гибели царств. Более того, Г. Гегель благодаря своей логике, основанной на противоречиях, включает исторические драмы и катастрофы в общеисторический актив: крушение царства, бедствия народов или падение нравов рассматривается им в духе рассуждения о необходимости чередования подъемов и падений. В этом Г. Гегель полностью переворачивает традицию философии истории, которая со времен раннехристианских авторов выступала в виде своеобразной историософии, где историческая успешность напрямую связывалась с исполнением Божьих заветов и заповедей, а коллективные бедствия оказывались расплатой за грехи.

Гегелевская интерпретация позволяла перевести повествования историков в схемы «отрицания отрицания», благодаря чему эпохи выстраивались в ряд и каждая предыдущая эпоха оказывалась фундаментом последующей, а ее завершение, прежде оцениваемое как бедствие и крах, теперь получало статус необходимо переходного периода, расчищающего и готовящего наступление новой эпохи. И хотя Г. Гегель не рассматривает общество как особый вид реальности, наделенный собственной онтологией, он вплотную подходит к понятию социальной структуры. Только эта структура не собственно социальная, а скорее социально-историческая и на второй части необходимо сделать ударение, потому что история по Гегелю обладает своим собственным бытием, она подчиняется своим собственным законам, вернее всеобщим законам развитию, действующим как в природе, так и в истории.

И природу, и историю Г. Гегель трактует как реализацию некой воли, которая, в отличие от позднее возникших многочисленных иррационалистических интерпретаций, трактуется им как рациональное явление. «Воля, пока свободная лишь в себе, есть непосредственная или природная воля. Определения различия, полагаемого в воле определяющим самого себя понятием, представляются в непосредственной воле как непосредственное наличное содержание... вместе с его развитыми определениями, проистекает, правда, из разумности воли, и таким образом в себе разумно, но, отпущенное в такую форму непосредственности, оно еще не дано в форме разумности»¹².

Гегелевское понимание истории отрицает традиционную установку, согласно которой историческое знание существует в виде повествования о разрозненных событиях, никак между собой не связанных. Немецкий мыслитель рассматривает историю как особый вид рефлексии, направленный на поиск людьми оснований для собственного бытия. Как известно, в перепатетической философской традиции обретение человеком самосознания связывается с самореализацией в том или ином предметном поле (в семье, в кругу собеседников, в полисной-политической жизни). Г. Гегель полагает, что рефлексивное воссоздание единого исторического повествования дает человеку возможность осознать себя ее частью и узнать себя в собственной идентичности. Самопознание посредством ретроспективной рефлексии превращается в акт самосозидания — человек оказывается перед задачей формирования образа будущего, причем будущего, соразмерного прошлому и настоящему.

Собственно социально-философские взгляды Г. Гегеля можно реконструировать по его философии истории и философии права, потому что институционализация социального знания еще не началась, а спустя десятилетия теория общества будет формироваться на стыке исторической и правовой отраслей познания. В исторической науке центральным понятием являются события, а в правоведении — структуры и институты, только понятые и описанные не на языке социологии, которая к тому времени еще не возникла, а на языке права.

Позднее, когда О. Конт, К. Маркс и другие теоретики общества введут понятие структуры как явления социальной природы, юристы также будут описывать структуры и институты социологически. И структуры, и институты окажутся порождением общественных отношений, возникающих независимо от воли людей и подчиняющиеся социальным закономерностям. Но в философии Г. Гегеля это еще невозможно и социальные структуры определяются и как учреждения государства,

12.

Гегель Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 62.

и как этапы развития всемирного, то есть абсолютного духа. Шаг вперед, сделанный Г. Гегелем состоит в том, что развитие абсолютного духа мыслится им как законосообразный процесс, подчиняющийся определенным логическим закономерностям: принципу единства и борьбы противоположностей, принципу перехода количественных изменений в качественные и принципу отрицания отрицания. Эти принципы в наукообразном и материалистическом марксизме переделываются в законы, но у самого Г. Гегеля дух подчиняется логике, а не законам, что существенно и характеризует гегелевское учение о человеке как идеализм, где нет места рассуждениям об обществе, но есть рассуждения о морали и праве, истории и духе.

Вслед за Кантом Гегель связывает право и мораль в единое духовное и социально-антропологическое образование¹³. При этом он различает право, мораль и нравственность как три стадии развития объективного духа. Мораль у него выступает как проявление сферы частного, а нравственность относится к сфере общественного, потому что она образуется путем выделения некоего смыслового ядра в нравах, которые, как известно, выступают в качестве регулятивов в отношениях между людьми. Правом Г. Гегель называет проявление человеческой свободы, реализованное в области его отношений с другими людьми, при этом он вслед за стоиками и Б. Спинозой определяет свободу как разумность.

Гегелевское единство объективного и субъективного духа при всей сложности и многомерности их взаимоотношений во многом предвосхищает более поздние теоретические построения, описывающие взаимоотношения индивида и социума. Как отмечает И.А. Ильин, реконструирующий систему Г. Гегеля, «человек начинает видеть в другом человеке модификацию единой сущности индивидуально и «особенно» оформившую свое содержание, но передавшее и эту особенность свою — спекулятивной ассимиляции. Человек узнает себя в другом и другого в себе, и тем самым находит путь к свободе»¹⁴.

Еще Г. Гегель связывает феномен воли с понятием интереса, закладывая тем самым основы современного понимания общества, общественных структур, процессов и явлений. Интерес позволяет ему рассматривать свободную волю в согласии с детерминирующими влияниями внешней среды. Таким образом, свобода определяется не как синоним вседозволенности, но как умение знать наперед, что может способствовать, а что — препятствовать реализации собственных интересов и учитывать это в своем свободном действии. Таким образом, из моральных и правовых норм, что-то запрещающих и что-то предписывающих Г. Гегель переходит к понятию внешней среды, которая детерминирует человеческие возможности. При этом последняя рассматривается не в духе Н. Макиавелли, который видел во внешней среде лишь сочетание интересов других индивидов, но и как нечто надындивидуальное.

Крайне важно в теории немецкого мыслителя, что надындивидуальное может быть ограничено исторически, то есть определяется логикой данной эпохи. То, что может современный Г. Гегелю человек, не мог себе позволить человек из предыдущей эпохи. Не мог в силу ограничений, накладываемых этапом развития объективного духа, каждый из последующих таких этапов нес новые возможности, которых не было еще в предыдущих. Исторические стадии открывают перед индивидом вначале возможность стать лицом, а таковая возможность связывается им с обретением права, которое появляется вместе с собственностью в процессе владения последней. Индивид, определяемый как лицо или личность становится свободным и разумным, становясь владельцем собственности и оставаясь при этом на индивидуальном уровне.

Выход на уровень общества осуществляется, по Г. Гегелю, на следующей стадии развития объективного духа, которую он именуется моралью. На этой стадии индивидуальная воля подчиняется всеобщей и находит свое соответствие с последней. В противном случае, когда индивидуальная воля расходится со всеобщей волей, она вступает в противоречие с требованиями морали, которую немецкий мыслитель наделяет статусом субъекта и своей собственной активностью¹⁵. Таким образом, мораль как и право, находится в непрерывном развитии и активном действии.

В полном соответствии с логикой Г. Гегеля, нравственность оказывается синтезом права и морали, потому что первые две ступени развития объективного духа определяются им как тезис и антитезис. С некоторыми допущениями можно сказать, что право Г. Гегель рассматривает как форму, а мораль как ее содержание. Таким образом, две потенциальности, соединяясь в феномене нравственности, обретают действительность. Произвольные и субъективные действия отдельных людей «втискиваются» в рамки непроизвольной действительности объективного духа, что является прологом к последующему развитию социальной философии, когда сеть коммуникаций и межиндивидуальных отношений концептуализируется как особый уровень движения материи или особый тип реальности — социальная реальность.

Философская мысль Г. Гегеля, оказавшая сильное влияние на последующее развитие марксизма, была практически неизвестна английским и французским теоретикам общества, причастным к рождению социологии. Ни О. Конт, ни Дж. Ст. Милль, ни Г. Спенсер не испытали

-
13. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, Ювента, 1994. С. 122–139.
 14. Ильин И.А. Учение Гегеля о морали и нравственности // Вопросы философии и психологии. 1917 г. Кн. 139–140. С. 201.
 15. Гегель Г. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 167.

воздействия идей гегелевской диалектики или понятий его морально-правовой доктрины. Они пришли к идее новой науки об обществе, мечтая распространить методы естествознания на сферу межчеловеческих отношений. А поскольку экспериментальные науки, именуемые в то время позитивными, пользовались огромным авторитетом благодаря точности и эффективности, adeptам позитивизма казалось, что чем больше новая наука об обществе будет соответствовать их канонам и структуре, тем большего успеха добьются ее представители в исследовании изучаемых явлений.

Особенностью философии всего XIX века является стремление к преодолению прежнего способа мышления, который называется метафизическим. Если Р. Декарт и Б. Спиноза стремились заменить прежнюю аристотелевско-схоластическую метафизику новой, избавленной от прежних недостатков. А вот Дж. Локк и Д. Юм по сути предлагали заменить метафизику учением о методе или критической теорией познания, что и было подхвачено и в значительной степени воплощено И. Кантом. Г. Гегель критиковал метафизику, предлагая заменить ее диалектикой. Но позитивисты определили метафизику таким образом, что гегелевская диалектика предстала как разновидность диалектического мышления. Отсюда общая установка на антиэссенциализм, фактически означающий запрет на использование понятия сущности.

Действительно, физика Ньютона обошлась без понятия сущности, буквально пронизывавшего физику Аристотеля. Сам Ньютон, являющийся автором призыва «Физика — берегись метафизики!», задал тренд на избавление от таких понятий как «сущность», «качество», «субстанция». Как отмечает В.И. Пржиленский, «одна из наиболее существенных рациональных инициатив XVII в., многократно повторяемая и Галилеем, и Декартом, и Лейбницем, гласила: вещи суть тела, а в телах нет ничего, кроме движения, числа и фигуры»¹⁶. Такие вещи, вернее физические тела находят свое предельное воплощение в т.н. материальной точке, которая, согласно классической (ньютоновской) теоретической механике, определяется весом, местом в трехмерном пространстве и, может быть еще, направлением и количеством движения.

В мире ньютоновской механики нет ни сущностей, ни качеств — что исключает возможность различных толкований, которыми прославилась средневековая схоластическая наука, фундаментом которой и являлась умозрительная метафизика. Стремление всех остальных наук к идеалу математической физики привело их к появлению экспериментального естествознания и породило стремление к перестройке на этих основаниях всех остальных наук, в том числе и наук о человеке и обществе. На место прежней истории, аккумулирующей все сведения и свидетельства прошедших эпох, предполагалось поставить модернизированную историческую науку, вооруженную новейшими методами критики и интерпретации.

Именно этим и занялись историки позитивистского и сциентистского толка. Но был и иной проект — поставить на место истории новую науку, которая объяснит историю через универсальные схемы и найдет в ней то общее, которое будет объяснять все единичное. И не только объяснять, но и прогнозировать, а следовательно и управлять историческим развитием. Слова К. Маркса о том, что прежние философы лишь объясняли мир, а теперь настало время его изменить оказались логичным распространением на сферу управления социальными процессами бэконовского девиза «Знание — сила», изначально более актуального по отношению человека к природе. «Теперь, когда человеческий дух создал небесную физику и физику земную, — писал О. Конт, — механическую и химическую, а также и физику органическую, растительную и животную, ему остается только закончить систему наблюдательных наук созданием социальной физики... не будет существовать ни одного доступного наблюдению явления, которое не входило бы в одну из установленных выше пяти великих категорий явлений: астрономических, физических, химических, физиологических и социальных»¹⁷.

Есть ли в такой системе место историческим явлениям? «Разумеется. Но все они объясняются как единичные явления, подчиненные общеисторическим, вернее общесоциальным закономерностям. Эти явления, в соответствии с логикой О. Конта, имеют социальную природу и их исследование должно быть столь же опытным и экспериментальным, как и изучение природы в других позитивных науках. Само общество мыслится в данной стратегии как часть природы, как этап ее развития, как органический и законосообразный продукт естественной эволюции»¹⁸. Социальные структуры — вид социальных явлений, хотя в социальной физике О. Конта данное понятие еще не становится элементом описания общества. Его теория, будучи первой социологической теорией, которую сегодня можно скорее отнести по ведомству социальной философии, нежели социологии, проста и во многом является теорией исторического развития, а не теорией собственно социальных изменений. Это лишний раз подчеркивает органическую связь социального и исторического подходов к изучению одних и тех же явлений. О. Конт предлагает выделять стадии развития общества как закономерные и законосообразные.

Первая концепция стадийного развития общества навеяна этногеографическими наблюдениями и размышлениями над историческими описаниями, совмещение которых позволило ему проделать то

16. Пржиленский В.И. Идея реальности и эпистемологический конструктивизм // Вопросы философии. 2010. № 11. С. 120.

17. Конт О. Курс положительной философии. Спб., 1900. Т. 1. С. 3–4.

же самое с миром людей, что Ч. Дарвин и более ранние составители естественной истории осуществляли в отношении мира животных. Он совместил историю и географию, уподобив современные ему общества Азии и Африки европейским обществам древности и средневековья и найдя у них много общего. И хотя ряд сравнений и обобщений, сделанных О. Контом, носил довольно забавный характер, вся система стадий общественного развития выглядит вполне логично¹⁹. Так, французский философ установил, что политеизм выражает стратегию завоевателей, в то время как античный монотеизм знаменует собой приход на смену данной стратегии стремления к оборонительному существованию, характерного для средневековья.

Первую стадию развития человечества О. Конт называет фиктивной или теологической, тогда как вторая именуется им как абстрактная или метафизическая. Современную стадию, в которой находились в XIX веке современные О. Конту французы и остальные просвещенные европейцы, он квалифицирует как реальную и оценивает как положительную. Положительная философия соответствует положительной эпохе, полагает О. Конт, утверждая, что «новая философия непосредственно определяет необходимое назначение всего нашего существования — одновременно личного и социального — непрерывное улучшение не только нашего состояния, но так же и, в особенности, нашей природы, поскольку это во всех отношениях допускает совокупность внешних или внутренних реальных законов»²⁰.

Философская концепция развития общества опирается у О. Конта на мысль о первичности мышления, знания и познания в процессах коммуникации и межличностного взаимодействия. Другими словами, по мысли О. Конта, от того, как люди объясняют мир, какие методы познания и мышления они применяют в своей жизнедеятельности, зависит и то, какие действия они совершают друг по отношению к другу, какие социально значимые решения они принимают и т.п. Другими словами, нравы, обычаи и ценности определяются мировоззрением, картиной мира, а также представлениями о природе и назначении человека. Так, по мысли О. Конта, фиктивные объяснения или квазиобъяснения общества, чье развитие находится на теологической стадии, превращают его в общество, где один человек может принадлежать другому как вещь и где действие законов распространяются только на группу избранных независимо от того, каков принцип отграничения — по крови или религии. Смена типа мышления на более «продвинутый» превращает всех людей в равноправных и равных перед законом.

Зависимость социального строя и социального порядка от доступных технологий мышления в концепции О. Конта фактически превращает религию, философию и науку в маркеры социально-исторической типологии, что и проявляется в способе именования стадий общественного развития. Если в сознании человека всем управляет фиктивное

объяснение с привлечением сверхъестественных сил, то и само общество становится заложником иллюзий и заблуждений, от которых оно способно избавиться только переходя от фантастического мышления к абстрактному и метафизическому. Но лишь позитивное или научное мышление превращает управление общества в управление его историей. Не случайно именно О. Конту приписывают право называться тем, кто первый высказал и обосновал мысль о том, что представители стран Азии и Африки не являются отсталыми навсегда и неспособными к развитию. Их пребывание на более ранних стадиях развития — лишь вопрос времени, а их просвещение и догоняющая модернизация способны приобщить такие общества к мировой цивилизации и уподобить рациональным европейским социумам.

Идеи О. Конта — это переложенные на язык «социальной физики» идеи Просвещения. Позднее эти идеи будут неоднократно переложены на многие другие языки социально-философских теорий и концепций — язык исторического материализма, язык структурного функционализма, язык социальной феноменологии. Идея прогресса будет истолковываться при помощи различных пространственных образов. Одни будут настаивать на линейном и поступательном движении общества, что приведет в последней четверти XX века к рождению такой разновидности идеи прогресса как концепция устойчивого развития. Другие заявят, что развитие социума не может быть линейным, но только циклическим или спиралевидным, что не отрицает само понятие прогресса, но определяет его как нелинейное и непоступательное движение. Но все они будут разделять точку зрения о динамическом характере социального бытия, что автоматически приводит если не к отождествлению, то к сближению последнего с историческим бытием. Но вопрос о том, что же первично, история или общество, события или структуры, оказывается одним из сквозных как для классической, так и для неклассической социальной философии.

«Историческое бытие» как особый концепт возникает задолго до рождения и развития социальной философии. Уже в многочисленных спорах о причинах падения Рима ставится вопрос о том, имеет ли смысл развитие общества и именно христианский провиденциализм позволяет забыть о характерных для более глубокой древности концепциях вечного возвращения или перманентного ухудшения. Циклическая модель истории как и схема нисходящего тренда позволяли воспри-

-
18. Цифанова И.В. Историческое как социальное: возможности и границы позитивистской теории общественного развития // Социально-политические науки. 2016. № 1. С. 39.
19. Конт О. Дух позитивной философии. М.: Либроком, 2011.
20. Конт О. Дух позитивной философии. М.: Либроком, 2011. С. 101.

нимать историю трагически и перенести центр тяжести из философии в сферу искусства, а внутри самой философии отказаться от рационалистических девизов в пользу глубоко иррационалистического понимания человеческих судеб. Теперь же на смену этим древнегреческим типам мироощущения приходит христианское миропонимание, в котором можно увидеть прообразы всей будущей философии истории, возникающей в позитивную эру и ассоциирующихся с личностью О. Конта и других адептов концепции исторического прогресса.

Подводя итоги развития новоевропейских идей и концепций, приведших к созданию особого социально-философского способа концептуализации таких понятий как историческое бытие, социальное развитие, историческое событие и социальная структура, необходимо отметить зависимость данной концептуализации от естественнонаучного понимания закона и закономерности как фундаментального свойства бытия и мышления. И если мы под законом понимаем устойчивую, регулярно повторяющуюся связь событий, процессов и явлений, то умение открывать данные законы, их формулировать и применять в прогнозировании будущего есть главное условие научности познания и познаваемости его объекта. Как показано в тексте, поиски исторических закономерностей начинаются с поисков особой логики истории, уподобление исторического процесса процессу движения мысли. Позднее концептуальная модель истории все более натурализируется, а сама история все более ставится в зависимость от понятия общества как особой действительности, подобной природной или даже являющейся ее частью. История людей, царств и народов постепенно превращается в историю общества, что порождает необыкновенное многообразие способов сопряжения понятий «историческое событие» и «социальная структура».

1.2. Соотношение «событий» и «структур» в классических социально-философских концепциях

Классические социально-философские концепции, оперирующие терминами «события» и «структуры» — это концепции, которые родились в процессе философско-теоретического обоснования активно развивающегося социологического знания, с одной стороны, и философско-исторические или историософские концепции, — с другой. И хотя такие теоретики общества Э. Дюркгейм или М. Вебер сегодня скорее определяются по ведомству социологической науки, их принадлежность истории социально-философской истории несомненна — их теории созданы средствами философии и значительно выходят за рамки собственно социологической проблематики. Но анализировать их в контексте единого предметного поля с философско-историческим осмыслением социальной реальности можно лишь в контексте сопоставления тех явных и неявных онтологических допущений, как теоретической социологии, так и теоретической истории. Современная социальная философия дает необходимые методологические средства для такого сравнительного анализа, хотя и выход за пределы собственно социальной философии в сферы эпистемологии и онтологии не только оправдан, но и неизбежен.

Развитие и исторического и социологического знания после О. Конта проходит по двум основным линиям, которые в общем можно представить как сциентистскую и антисциентистскую. Сциентистская линия тесно связана с натуралистической исследовательской программой, а представители антисциентистского направления апеллируют к ценностям, стандартам и опыту гуманитарного познания. Среди философских течений наиболее сильное влияние на развитие этих двух направлений в методологии и теории оказали позитивизм, марксизм, неокантианство, функционализм, феноменология и философия жизни. Причем, крайне редко можно обнаружить социально-теоретические или историко-методологические концепции, созданные под влиянием только одного философского течения. Скорее мы можем наблюдать некоторые методологические гибриды, то есть соединения двух и даже более философско-исследовательских программ, как, например, в историческом материализме К. Маркса смешиваются диалектические концепты Г. Гегеля с натурализмом и материализмом, а в теории рационального действия и понимающей социологии М. Вебера соединяются концептуальные стандарты неокантианства баденской школы с интенциями философии жизни.

Как позднее отмечал Р. Колингвуд, «историография девятнадцатого столетия не отбросила убеждения Гегеля в духовности истории...

капитализм у Маркса или протестантизм у Ранке оказываются «идеей» в подлинно гегелевском смысле этого слова: мыслью, учением о человеческой жизни, выдвигаемым самим человеком, и поэтому родственны понятию «категория» у Канта»²¹. При этом К. Маркс, назвавший свою социально-философскую теорию историческим материализмом, стремился преодолеть событийную сторону исторического знания, сделав из него разновидность знания социологического. Он подробнейшим образом пересмотрел все события, стремясь найти в них подтверждение некоторым центральным идеям собственной философии общества. Идеи эти хорошо известны — частная или общественная форма собственности, определяющая способ производства, классовая борьба, являющаяся источником развития и, наконец, неизбежная смена одной общественно-экономической формации другой, более прогрессивной как проявление общеисторической и сущностной закономерности.

Задача переописания исторических событий и создания новой, «законосообразной» истории потребовала от К. Маркса изложения исторического материала в терминах его собственной полусоциологической, полуэкономической концепции. «Наша эпоха, эпоха буржуазии, отличается, однако, тем, что она упростила классовые противоречия: общество все более и более раскалывается на два большие враждебные лагеря, на два большие, стоящие друг против друга, класса — буржуазию и пролетариат. Из крепостных средневековья вышло свободное население первых городов; из этого сословия горожан развились первые элементы буржуазии»²².

При этом основоположник научного коммунизма убежден в том, что все социальные или исторические явления вызваны природными причинами. Но это не совсем та природа о которой говорят естествоиспытатели — под природой К. Маркс понимает и ту обособившуюся ее часть, которую он называет обществом. Социальное бытие оказывается материальным в том смысле, что его основу составляет материальное производство, то есть экономика. Но при этом экономика понимается им не как экономика в современном смысле слова, а скорее как хозяйство или как производство. Там, по мысли К. Маркса, и царит природная необходимость, не зависящая от воли или знания индивидов, но подчиняющаяся общественно-экономическим или, что то же самое, общественно-историческим закономерностям.

Р. Колингвуд, анализируя труды К. Маркса, счел достойным удивления вывод о том, что все взгляды и убеждения человека, в том числе и философские, зависят от его экономического положения²³. Для основоположника научного коммунизма понимание истории как закономерного и естественного процесса было логическим продолжением его теории первичности материального по отношению к идеальному, то есть первичности опыта хозяйствования над взглядами и убеждениями. Именно это и делает историю, согласно данной логике, законосо-

образной. Как отмечается соавтором К. Маркса Ф. Энгельсом, «история человечества уже перестала казаться диким хаосом бессмысленных насилиев, в равной мере достойных — перед судом созревшего ныне философского разума — лишь осуждения и скорейшего забвения; она, напротив, предстала как процесс развития самого человечества, и задача мышления свелась теперь к тому, чтобы проследить последовательные ступени этого процесса среди всех его блужданий и доказать внутреннюю его закономерность среди всех кажущихся случайностей»²⁴.

Таким образом, появляется схема анализа исторических событий, где все собственно историческое и событийное трактуется как случайное, а необходимое имеет характер структуры, но структуры исторической, а не социальной. Более того, историческая закономерность и сегодня является одним из базовых понятий исторической науки. При ее определении используются понятия объективного и сущностного — закономерность выражает сущность исторического процесса, она объективна и связана с поступательным развитием человеческой истории²⁵. Не случайно автор словарной статьи подчеркивает, что историческая закономерность является отражением поступательного развития науки — вновь и вновь актуализируется некогда популярная теория отражения, согласно которой закономерности не выражают, а отражают процессы реального мира. В структуре исторической закономерности выделяются два элемента, первый из которых называется локализованными в пространстве и времени «частноисторическими» закономерностями, а второй — объективными предпосылками и результатами человеческой активности.

Изучение как первого, так и второго элементов предполагает методологически определенную аналитическую процедуру, позволяющую рассматривать любого человека как часть социальной группы, называемой здесь частью общественно-исторической общности. Среди наиболее заметных таких общностей можно выделить классовые, национальные, конфессиональные и иные социальные группы, которые выступают как субъекты коллективного целеполагания. Любопытно, что Б.Г. Могильницкий в статье, написанной в 2014 году приводит традиционный аргумент в пользу допущения о существовании исторических

-
21. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980. С. 67.
 22. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии. Цит. по: Ленин В.И. ПСС. М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 26. С. 59.
 23. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980. С. 69.
 24. Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке / Маркс К., Энгельс Ф. ПСС. М.: Издательство политической литературы. Т. 19. С. 206.
 25. Могильницкий Б.Г. Закономерность историческая // Теория и методология исторической науки. Терминологический словарь / отв. ред. А.О. Чубарьян. М.: Аквилон, 2014. С. 111–113.

законов, отмечая, что в противном случае история превратится в хаос, а историческое повествование — в субъективную интерпретацию. Непонятно, что мешает точно таким же образом использовать исторические закономерности, которые столь же непроверяемы экспериментально, сколь необъективны выстроенные в какой-то ряд исторические факты.

В полном соответствии с позднесоветской интерпретацией марксизма Б.Г. Могильницкий пишет о том, что историческая закономерность всегда конкретна и она есть не что иное как производная от тех общественно-экономических или культурно-исторических условий, в которые попал социум на изучаемом отрезке времени. Но тогда возникает вопрос о том, что это за закономерность, которая никогда больше не повторится. Во все времена законом именовали устойчивую и повторяющуюся связь процессов и явлений, но если эти условия никогда не повторятся, о какой закономерности может идти речь.

Б.Г. Могильницкий утверждает, что история несводима к схемам, точно также как представители философии жизни постулировали противоположность уникальной жизни и генерализирующего, сводящего к схемам и универсалиям теоретического разума. Они противопоставляли многообразию действительности не спекуляция и метафизику, а теорию как таковую, что и обусловило их оппозиционность всей предшествующей и последующей рационалистической философии. Но в позиции современных российских теоретиков эта позиция вполне совмещается с утверждением о том, что исторические закономерности существуют и они вполне познаваемы. Так, принцип восхождения от абстрактного к конкретному позволяет совместить то, что за пределами диалектики признается абсолютно несовместимым и ставящим исследователя перед выбором.

Данный пример диалектического соединения несоединимого можно рассматривать как подтверждение того, что одна из характеристических черт марксизма (как раннего, так и современного) заключается в соединении собственно исторического дискурса, в котором понятие события сохраняет статус одной из центральных категорий с дискурсом социологическим, где понятие структуры вытесняет все событийное. Б.Г. Могильницкий подчеркивает несводимость будущего к простому продолжению или же к повторению прошлого, аргументируя это зависимостью возможности предсказания результатов действий людей от числа самих людей: чем их больше, тем сложнее установить все последствия совершаемого ими, что особенно актуально для кризисных периодов или переломных эпох. «Вместе с тем, — утверждает он далее, — историческая закономерность содержит объективную сторону, ограничивающую возможности свободной деятельности людей, которая коренится в материальных условиях жизни общества, в известной системе социально-экономических отношений, прямо или косвенно определяет их цели и задачи, равно как и

средства и способы их осуществления. Но, в отличие от социологического закона, историческая закономерность имеет дело с многообразными качественностями, предотвращающими вытекающие отсюда опасности обесцвечивания истории»²⁶.

Из данной цитаты видно, что исторические закономерности мыслятся как нечто отличное от социологического закона, но отличающееся от последнего скорее количественно, по степени учета конкретики, нежели качественно, как это постулируется в философии жизни. Совсем как в позднесоветской методологии обществознания, где исторический материализм олицетворял собою философский уровень методологии, социологические теории (теории среднего уровня) объявлялись общенаучным ее уровнем, а третий уровень олицетворял собою переход к конкретным или единичным событиям.

Конкретными единичными событиями называются потому, что они предметно неразделимы в своем историко-социальном единстве. Из этого следует, что общесоциологические или общеисторические закономерности выявляются лишь на уровне абстракций, позволяющем отделить историческое от социального, политическое от этноконфессионального или экономического. В событиях же это неотделимо, что и позволяет говорить о необходимости выстраивать схемы, разделяющие исторический и социальный уровни анализа. Такова логика марксизма, позволяющего в едином пространстве теоретического соединить необходимость и случайность.

Становление теоретической социологии способствовало ее стциентизации, с одной стороны, и поисков альтернативы, — с другой. Позитивистский идеал социологии заключается в том, что индивиды определяются не как уникальные личности, но как максимально типизированные деятели, чье поведение определяется формулами и схемами. Эти формулы и схемы не могут конечно быть столь же строгими как формулы и схемы теоретической механики. Но ни о какой личности кроме как о совокупности индивидуальных черт социологи как и психологи не готовы, потому что в противном случае придется признать не только свободу человеческой воли, но и уникальность индивидуального бытия. Тогда социология с неизбежностью превратилась бы в разновидность этики, что нередко и происходит сегодня под девизом междисциплинарности. Но в эпоху надежд на формирование точной науки об обществе гарантией успеха считалось максимально близкое копирование физики или, в крайнем случае, биологии.

26.

Могильницкий Б.Г. Закономерность историческая // Теория и методология исторической науки. Терминологический словарь / отв. ред. А.О. Чубарьян. М.: Аквилон, 2014, с. 112–113.

Таким образом, фундаментальным свойством человеческого бытия становится не свободная воля, а случайность, которая становится результатом сложности и многомерности действующих на индивида причин и детерминант. Концептуальное противоречие между случайностью и необходимостью может в этом случае быть названо коллизией, которая лишь подчеркивает законосообразность на макроуровне и индивидуализирующую случайность на уровне индивида. Именно в данном контексте возникает полемика социальных теоретиков о категориях единичного, особенного и общего.

Э. Дюркгейм впервые поставивший проблему специфических и характерологических черт социального бытия, обратился к теме социальных фактов. Он высказал весьма оригинальную для тех реалий мысль, согласно которой социальные факты должны быть уподоблены вещам, поэтому они должны рассматриваться также как вещи. «Социальные факты не только качественно отличаются от фактов психических; *у них другой субстрат*, они развиваются в другой среде и зависят от других условий. Это не значит, что они также не являются некоторым образом психическими фактами, поскольку все они состоят в каких-то способах мышления и действия. Но состояния коллективного сознания по сути своей отличаются от состояний сознания индивидуального; это представления другого рода»²⁷. Любой коллектив, любая социальная группа мыслит иначе, нежели индивид, такое мышление подчиняется совершенно иным законам.

История рассмотрения того, что необходимо уподоблять вещам в целях построения теории уходит своими корнями в средневековье. Теория должна не только операционализировать, но и единообразно эксплицировать все основные понятия, установить их онтологические статусы. Э. Дюркгейм неоднократно подчеркивает, что данное уподобление имеет не онтологическое, а исключительно методологическое значение, но вопросы онтологического плана возникнут неизбежно после того, как факты начнут овеществляться — результаты концептуализации не могут не жить отдельной жизнью впоследствии. Не случайно же тема овеществления общества активно дискутировалась в социальных науках не только в XIX веке, но и значительно позднее. Как отмечает А.В. Загребина, понятие социального факта «Тард интерпретировал как проявление психического состояния, связанное с взаимодействием индивидов. Дюркгейм — напротив, считал, что социальные факты несводимы к психическим явлениям и к актам индивидуального сознания и представляют собой реальность *sui generis*, не разложимую на какие-либо составные элементы и не сводимую к уровню индивидуального»²⁸. Так, тема соотношения психологизма и антипсихологизма возникает при построении социально-философской онтологии. И от ответа на данный вопрос зависит то, что понимается под социальными структурами и как определяется данное понятие в социальной философии.

К. Маркс писал о том, что люди в процессе общественного производства вступают в независимые от их воли отношения, которые он называл общественными, то есть социальными. Эти отношения и составляют структуру общества или же сколь угодно большую совокупность социальных структур. Прежде всего это конечно же отношения власти и подчинения, отношения кооперации, отношения производства и потребления, а также отношения распределения. И если К. Маркс положил в основу структуризации общественной действительности отношения собственности на средства производства, то один из основоположников позитивистской философии Г. Спенсер взял в качестве наиболее существенных и системообразующих отношения управления и распределения²⁹. Его теорию общества называют органической потому, что он первый уподобил общество живому организму, структурированному функционально.

Основой для создания общества английский мыслитель считал кооперацию, которая, по мысли Г. Спенсера, заставляет распределять обязанности и тем самым создавать социальные структуры. Индивиды и группы оказываются перед необходимостью обмениваться трудом, ответственностью по отношению друг к другу, обязанностями друг перед другом. Главным законом социальной жизни Г. Спенсер считал рост общества и его усложнение, приводящие, в конечном итоге, к процессу его разделения на составные части, которые также оказываются обществами. Такое «размножение» общественного организма делает биологическую аналогию фактически главным методом формирования понятия социальной структуры. Но размножением не исчерпывается список возможных путей развития общества — любая социальная структура может быть поглощена другой, а любое общество способно поглотить другое, менее функциональное и жизнеспособное.

Таким образом, согласно теории Г. Спенсера, общество способно к увеличению своего объема, усложнению структуры, усложнению и количественному росту функций, которые одни элементы выполняют по отношению к другим. Любопытно, что английский теоретик выделил и основные отличия общественного организма от биологического. В биологическом организме существование частей подчинено единой цели — обеспечения существования целого. В обществе все наоборот — целое существует для обеспечения существования индивидов.

-
27. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995. С. 32.
28. Загребина А.В. Теория Г. Тарда в контексте французской социологии второй половины XIX века // Социологические исследования. 2011. № 8. С. 38.
29. Спенсер Г. Основания социологии (§§ 212–236) // Западно-европейская социология XIX века: Тексты / под ред. В.И. Добренкова. М.: Издание Международного университета бизнеса и управления, 1996.

Следует отметить, что в этом решении теоретического вопроса доминирует ценностный выбор, потому что в коллективистском и коммунистическом марксизме из этой же самой биологической аналогии делается прямо противоположный вывод — общество важнее индивида и цель индивида — служение обществу. Но для Г. Спенсера это очевидно, ибо он принадлежит к социокультурной традиции, в которой принято определять общество не как особый вид реальности, а как некую мысленную конструкцию. Не случайно же М. Тетчер спустя столетие заявила о том, что такой вещи как общество не существует. В.И. Пржиленский показывает связь позиции известного политика с доминирующей в англосаксонской традицией способом философствования³⁰. И хотя сам Г. Спенсер исследует устройство общества, его свойства и принципы, он видит в обществе не самодостаточное и самодовлеющее бытие, а некий атрибут бытия человеческого, призванный служить человеку и быть всецело ему подчиненным.

Но основная идея социальной философии Г. Спенсера выражена в его социологической теории как тезис о функциональном способе его структурирования. Различные элементы социальной структуры связаны, таким образом, функционально и это собственно дает возможность представить общество как объект исследования. А далее, вопреки взглядам Г. Спенсера, общество будет наделено значительно более высоким онтологическим статусом — оно будет объявлено предельной реальностью и не только по отношению к индивиду, но и знанию, пониманию, традиции, культуре. Церковь и государство, образование и наука будут переосмыслены как социальные институты, структура которых будет определяться их функциями, то есть той потребностью, которую они будут призваны выполнять.

В российской социальной философии различие между структурным и событийным подходами обозначилось еще острее. Попытки понять место России в мире привели философов к вопросу о роли России в мировой истории — вспыхнул знаменитый спор славянофилов и западников. Полемику вызвали статьи П.Я. Чаадаева, который поставил под сомнение принадлежность русского народа к числу исторических. При этом он стремился постичь некие законы, соответствие которым и давало право на историческое бытие. Так, находясь в историческом движении, европейские народы, по мнению русского философа, обрели «идеи долга, справедливости, права, порядка. Они родились из самых событий, образовавших там общество, они входят необходимым элементом в социальный уклад этих стран. Это и составляет атмосферу Запада; это — больше, нежели история, больше чем психология; это — физиология европейского человека»³¹.

П.Я. Чаадаев отмечает, что европейские народы прошли через страстные переживания и бурные волнения, подтолкнувшие их к путешествиям и даже безумствам, которые столь неожиданно и очень су-

щественно сказались на судьбе будущих поколений. События, переживаемые не только современниками, но и их потомками становятся основой той самой «физиологии», о которой писал П.Я. Чаадаев. Как видим, именно события оказываются в его схеме тем системообразующим фактором, который создает позднее идеи и, на основе идей — структуры. Восприимчивость к ним, стремление их осмыслить и воплотить в социальной жизни — важная черта европейцев, отсутствующая, как казалось отцу русских западников, у его соотечественников.

Оппоненты западников гораздо более социологичны, несмотря на весь их культурантентизм. Они понимают, что социальный организм российского народа иной и все претензии западников бьют мимо цели. Не случайно в России задолго до О. Шпенглера возникла теория культурно-исторических типов, в которой особенности российской истории связываются с наличием у российского общества особого культурно-исторического типа, объединяющего как этноконфессиональные, так и географические факторы, превращающие социальные структуры в производную от социокультурного опыта. Но при этом роль событий у малывается, потому что сами события оказываются производными от законов, которые не едины для всех обществ, но в рамках одного и того же культурно-исторического типа являются однопорядковыми.

При этом славянофилы вслед за Г. Гегелем пытались выявить логику истории. «Всемирное развитие истории требует от нашей Святой Руси, чтобы она выразила те всесторонние начала, из которых она выросла»³², — писал А.С. Хомяков и делал из этого вывод о том, что история возлагает на Россию миссию, заключающуюся в том, чтобы возглавить движение стран мира на пути всемирного прогресса. Славянофилы поставили ту же самую проблему, что и социологи, но их подход качественно иной, что определялось их основной целью — апологией культурно-исторического и историко-социального опыта России. Эта же черта прослеживается и в работах российских социологов той поры, какого бы направления они не придерживались.

Как известно, основные направления русской социологической и социально-философской мысли аккумулировались вокруг социогеографической, органической и марксистской, общим для коих было стремление создать социологию по примеру естествознания — выявить общие закономерности, описать причины и факторы, единообразно влияющие на социальные процессы. Их объективизм предполагал об-

-
30. Пржиленский В.И. Реальность: социально-эпистемологическое исследование // Вопросы философии. 2013. №9. С. 91.
31. Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое. (<http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html>)
32. Хомяков А.С. О старом и новом. Ст. и очерки. М., 1988; Соч. в 2 т. М., 1996.

ращение к какой-либо из естественных наук или экономике, которая в марксизме XIX века также трактовалась в естественнонаучном духе. Потому-то и оказывались водные ресурсы и пути сообщения главными факторами развития общества для всех без исключения сторонников географической школы. Их взгляд формировался в условиях уникального российского общества, которое даже в XIX веке воспринимало огромное количество племен и народов, часть из которых находилась на ранних стадиях развития, как части единого общества. Отсюда и столь глубокий интерес к древности, к периоду становления отношений власти и подчинения от дикости к варварству, от варварства к цивилизации. О. Конт или К. Маркс, описывая современные им европейские общества, видели в них нормальные типы, основу которых составлял капитализм, наука, производство.

В своей работе «Цивилизация и великие исторические реки» Л.И. Мечников пытается применить к анализу исторического материала знания, почерпнутые из естественных наук. Великий русский ученый ищет законы развития общества, закономерности его структуризации и функционирования во взаимодействии с природой и, прежде всего, с водой. Задолго до него историографами был отмечен факт связи зарождения древних цивилизаций с реками и обилием иных водных ресурсов. Вне этого природного богатства, необходимого для появления цивилизации, любое общество может сколь угодно долго находиться в зародышевом состоянии, считал Л.И. Мечников. Он приводит многочисленные примеры полноводных рек, не породивших цивилизации, выявляя связь сложного комплекса геоклиматических факторов, каждый из которых носит системный характер.

По мнению Л.И. Мечникова, благоприятная взаимосвязь географических или геоклиматических факторов создает набор уникальных требований, соблюдая которые индивиды, примитивные группы и целые племена преобразуются в сложные структурированные общества. «Под страхом неминуемой смерти, — писал Л.И. Мечников, — река-кормилица заставляла население соединять свои усилия на общей работе, учила солидарности, хотя бы в действительности отдельные группы населения ненавидели друг друга. Река налагала на каждого отдельного члена общества некоторую часть общественной работы, полезность которой познавалась впоследствии, а вначале бывала непонятна большинству»³³.

Полемизируя с Г. Спенсером по поводу введенного последним понятия «общественный организм», Л.И. Мечников не соглашается с тем, что его части не являются сплоченными и не имеют иных целей, кроме собственного благосостояния. С иронией он замечает, что положение «общество есть организм» может быть обращено в положение «организм есть общество». такая методологическая оборачиваемость вполне в духе современной русскому ученому биологии позволяет ему доволь-

но точно определить границы всех подобных аналогий. Призывая не преувеличивать роль биологической аналогии, он все же отдает должное разделению труда в становлении социальных структур, чем несомненно способствует минимизации роли исторических событий, как и событий вообще. Все закономерно и законосообразно, все социальное имеет естественные причины, вскрыть которые помогает естественная география. Есть река, создающая условия для появления цивилизации, появляется и цивилизация — общество, в котором все структурировано и, в то же время, динамично. Это общество, будучи довольно крепко связано с территорией, меняется структурно, тогда как примитивные социумы охотников и скотоводов могут быть предельно мобильны, тогда как их структура удивительно консервативна.

Идеи Л.И. Мечникова о том, что река способна «обучать» социальные группы и «формировать» тем самым социальные структуры, основанные на кооперации — чрезвычайно продуктивна и современна. Естественный феномен, активная адаптация к условиям которого заставляет общество усложняться, а человека — вырабатывать несвойственные ему прежде качества и умения, позволяет понять механизмы дальнейшей эволюции социальности. То, что позднее будет отделено от условий первоначального возникновения и станет универсальным механизмом конструирования социальной реальности, тогда еще было абсолютно привязано к этим самым условиям. Отсюда и полная зависимость социальной структуриации от религиозных ее объяснений. Не наличие единого и прагматического замысла заставляло людей вырабатывать и сохранять успешные образцы кооперации, а их квазирациональная объяснимость, которую О. Конт называл теологической.

Объяснение необходимости социальных связей в эпоху освоения «великих исторических рек» было сверхъестественным и не могло быть иным. Только благодаря вере в необходимость следовать приказам сверхъестественного существа скреплялись обязательства одних перед другими, что давало этим другим гарантии, достаточные для того, чтобы самим делать то, что абсолютно нерационально с точки зрения отдельного индивида. Таким образом, теория О. Конта о трех стадиях общественного развития вполне современна и подтверждается данными современной антропологии. В мифе как типе мышления оказалось гораздо больше рационального, чем это считалось прежде, когда само возникновение религии объяснялось страхом перед силами природы и издержками антропоморфного или даже социоморфного объяснения природных явлений. Миф дает алгоритм социального поведения, что и

становится его системообразующей ролью в становлении современного, сложного и структурированного общества.

Но в социально-философских идеях Л.И. Мечникова содержится и еще одно ценное для последующего развития обществознания зерно. Задавая в качестве методологического примера не физику или биологию, а географию, великий русский ученый существенно смягчает дихотомию между естественнонаучным и гуманитарным наборами требований к строгости и точности. География, будучи наукой естественной, способна не только оперировать всеобщими и объективными законами, но и исследовать единичные явления, а историческая география, сделав своим предметом геологическую историю Земли, в полной мере реабилитирует статус события, который позволяет успешно соединять изучение единичных событий с формулированием общих закономерностей. Географическая наука, если рассматривать ее в контексте той классификации наук, которую предложили неокантианцы баденской школы³⁴, не является ни номотетической, ни идеографической.

Таким образом, географа интересует набор естественных явлений, каждое из которых подчиняется всем общим физическим и другим естественнонаучным законам, но при этом каждый объект, описываемый географами уникален и неповторим. Также и теория культурно-исторических типов позволяет оперировать общесоциологическими и общекультурологическими закономерностями, стремясь при этом учесть социокультурную неповторимость каждого народа и эта неповторимость глубоко укоренена в истории, в ее событийном ряде. Не случайно смена религии, социально-политического строя или экономического уклада сразу же изменяет и набор праздничных дат, связанных с теми или иными историческими событиями. Не поменяв праздники, не изменив историю оказывается затруднительно системно перестроить общество, изменить его структуры и институты.

Да и сама география способна вместе с палеоклиматологией объяснить многое в историческом развитии и социальном структурировании конкретных народов. Л.Н. Гумилев дает историко-географическое и экологическое объяснение падению Вавилонского Царства. Он обращает внимание на то, что достаточно было простого переноса опыта и знаний, полученных при освоении Нила на вавилонские ирригационные сооружения, чтобы катастрофически упала урожайность орошаемых полей, а вместе с ней пало и само государство. «Царь-халдей принял предложение царицы-египтянки, и был сооружен канал Паллукат, начинавшийся выше Вавилона и оросивший крупные массивы земель за пределами речных пойм, — замечает Л.Н. Гумилев, — Евфрат стал течь медленнее, аллювий оседал в оросительных каналах. Это увеличило трудовые затраты на поддержание оросительной системы. Вода из Паллуката, проходившего через сухие территории, вызвала засоле-

ние почв. Земледелие перестало быть рентабельным. Вавилон пустел и в 129 г. до н. э. стал добычей парфян»³⁵.

Развитие социальной философии и социологической теории не смогло однако следовать строгим канонам естественнонаучной методологии. Человек не может быть сведен к совокупности внешних воздействий и реакций на них, как это сделано в науке о поведении животных. Попытка Э. Дюркгейма свести всю социальную действительность к так называемым социальным фактам не была признана удачной большинством его коллег-теоретиков. Основоположник социального объективизма полагал, что социальный факт — это не событие, а образ действия, оказывающий на человека воздействие извне и принуждающий его совершать те или иные поступки. Этот образ рожден обществом и поддерживается им, он фактически выступает как типизация, которую индивид усваивает в процессе социализации и которой способен придерживаться в последующей жизни.

Данному образу действия Э. Дюркгейм и приписывает независимое существование, полностью исключая из рассмотрения свободу воли, способность различать добро и зло, испытывать чувство совести или вины, то есть все то, что объясняло человеческое поведение на протяжении двух тысячелетий в рамках практической философии или этики. Неудивительно, что такой объективизм был подвергнут критике и, прежде всего, критике со стороны немецких обществоведов Г. Зиммеля и М. Вебера, которые потребовали ввести в теорию социального действия понятие разумности и понятие ценности.

Г. Зиммель испытал влияние философии жизни, что и сказалось на методологических установках данного ученого. Как известно, основная установка философии жизни состояла в том, что действительность уникальна и не может быть описана путем подведения единичного факта под универсальную объясняющую схему. Представители данного направления например полагали, что человек действует в соответствии с собственными мыслями, эмоциями, интересами, которые складываются в некую комбинацию только в контексте внутреннего мира человека. И главным понятием, способным объяснить внутренний мир человека, его мысли и желания является воля к жизни, как утверждал основоположник философского иррационализма А. Шопенгауэр. Или же воля к власти, как модифицировал понятие воли его ученик Ф. Ницше. Но у Г. Зиммеля на первый план выходит сама внутренняя жизнь, которая в равной степени определяет как способность инди-

34.
35.

Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. С. 36–38.
Гумилев Л.Н. Помни о Вавилоне // Истоки. 1989. №20. С. 366.

вида структурировать общественные отношения, так и способность исторической оценки событий прошлого.

Особенностью зиммелевской теории общества является тезис о первичности коммуникации в конституировании социальных структур. Общение или коммуникация оказывается результатом «родства человеческих душ», а структура коммуникации становится прообразом всех остальных социальных структур и институтов. И то, что сделал основанием собственного теоретизирования Э. Дюркгейм — рассмотрение индивида как типа, как обобщенного деятеля — Г. Зиммель приписывает обычным людям, ожидающим от своих партнеров по социальному взаимодействию неких привычных действий. Не теоретик, таким образом, обобщает и объективирует социальную действительность, а рядовой человек, взаимодействующий с другими людьми ожидает от них поведения, укладывающегося в некие рамки. Из этих ожиданий и складывается, согласно данному подходу, все общество.

Для концепции немецкого Г. Зиммеля характерно допущение субъективного знания, которое способно выявить и описать мышление самого индивида, которое также является субъективным и доступ к которому дает только понимание его мыслей и переживаний. «Мы все суть фрагменты, — пишет Г. Зиммель, — не только всеобщего человека, но и нас самих. Мы суть зачатки не только типа человека вообще, не только типа доброго и злого и т.п., но мы суть также зачатки своей собственной индивидуальности и уникальности (чему в принципе нельзя дать определенного названия), которая, словно бы прорисованная идеальными линиями, включает в себя нашу действительность, которая может быть воспринята»³⁶. И не случайно главным методом познания в данном случае выступает сопереживание, сама способность к которому от рождения заложена в каждом человеке. Только так можно определить социальную структуру, а историческое знание не может и не должно определяться вне человеческой субъективности. Это последнее утверждение вовсе не означает отказ от принципов научности. За признанием субъективности и понимания кроется расширение и корректировка принципов научности, когда гуманитарные науки обретают известную степень автономии.

Благодаря представленной Г. Зиммелем теории появляется возможность рассматривать в качестве внешней для человека среды не природу, а систему коммуникаций, в рамках которой действуют индивиды. Природа социальных структур понимается теперь совершенно иначе, потому что сами эти структуры оказываются продуктом взаимодействия индивидуальных человеческих волей со всеми их интересами и предрассудками, намерениями и потребностями. Невозможно понять те или иные действия человека не осознав вместе с ним, что для него значимо и дорого, что составляет его систему ценностей, предпочтений, норм и запретов. Таким образом, идущая от неокантианства

традиция рассмотрения ценностей оказывается поворотным пунктом в развитии теории общества как в социально-философском, так и в социологическом, а также в культурологическом измерении.

Благодаря введению в пространство социально-философской теории общества понятия ценности все интерпретации событийного и структурного мгновенно трансформируются. Ценности оказываются средством воспроизводства социальных структур, а также регулятивом, дополняющим социальные структуры и опирающимся на них. Но ценности же могут выступать и главным противовесом социальных структур, потому что главным результатом структурирования общества оказывается появление и институционализация неравенства. Все это было концептуализировано близким по взглядам к Г. Зиммелю основоположником понимающей социологии немецким социологом и историком М. Вебером. В его методологии, соединяющей элементы неокантианской философии и философии жизни был провозглашен важный методологический принцип — отнесение к ценности³⁷.

Отнесение к ценности вновь возвращает теоретиков к проблеме исторического познания — любой эмпирический материал в сфере жизни общества является одновременно и социологическим, и историческим. Отнесение к ценности как методологический принцип позволяет объяснить ту сторону мышления социолога, историка или экономиста, которую М. Вебер обозначал как субъективную. Субъективность проявляется, по мнению М. Вебера прежде всего не в оценке самого исторического события, а в отборе материала, группировки фактов, их интерпретации. Ценность позволяет выбрать одни данные и проигнорировать другие, обратить внимание на одни обстоятельства и не придать значение другим. Примером такого ценностно-детерминированного познания служит и само научное творчество М. Вебера, который вступил в заочную полемику с К. Марксом, стараясь дать капитализму как социальному явлению духовное и даже религиозное объяснение.

Теория общественно-экономических формаций, созданная К. Марксом на основе английской политэкономии, немецкого идеализма и французского утопического социализма, объясняла появление капитализма закономерным развитием производительных сил. Состоящие из предметов труда, орудий труда и самих тружеников, производительные силы должны были, в полном соответствии с логикой истории, прийти в соответствие с производственными отношениями, что и произошло в ходе буржуазной революции. Капитализм, по К. Марксу стал возможен благодаря тому, что в недрах феодального строя вы-

36.
37.

Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. С. 585.
Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 603–605.

росли чуждые феодальным производственным отношениям производительные силы нового типа. Такие производительные силы не нуждались во внеэкономическом принуждении и породили революционную ситуацию, приведшую к появлению рынка труда и свободного движения капитала. Произошел переход собственности на средства производства от одного класса к другому и т.п. — материальное производство, наделенное статусом общественного бытия, продолжило свое общественно-экономическое развитие.

Веберовское объяснение капитализма опирается на допущение, согласно которому первичен дух, что даже приводит его к решению вынести данное понятие в заголовок своей самой знаменитой книги. Действительно, М. Вебер объясняет появление нового общества изменениями в сфере религиозной жизни части европейцев, получившей название реформации. Рождение религиозного протеста против чрезмерной секуляризации Римско-католической Церкви породило новый тип человека, которого М. Вебер называет значительно более рациональным и индивидуалистическим, чем верующие католики, православные или представители иных конфессий. Дух капитализма предшествовал самому капитализму, что следует не только из текста данной книги, но и из самого ее названия. Ценности управляют человеком, его мыслями, намерениями и действиями. Но это уже не материальные ценности, как это было у К. Маркса, а ценности духовные, религиозные. К таковым М. Вебер относит аскетизм, преданность делу, которое фактически может быть представлено как зарабатывание денег, причем зарабатывать не для того, чтобы их тратить, а для того, чтобы изменить собственный образ жизни³⁸.

М. Вебер назвал свою методологию понимающей социологией, полагая, что только понимание человека, его внутреннего мира, мыслей ценностей и эмоций обеспечивает ученому возможность изучать социальные процессы и явления, а также понимать смысл исторических событий и их роль в становлении социальных структур. Следует отметить, что методологическое влияние идей М. Вебера на историческую науку оказалось не меньшим, если не большим, чем их воздействие на науку социологическую. Во многом эта концепция также способствовала взаимопроникновению социологического и исторического знания, формированию междисциплинарной парадигмы в социальной философии и теоретической истории.

В заключение хотелось бы отметить, что философия истории и социология не только конкурировали как две альтернативные исследовательские программы, но и активно взаимодействовали с другими философскими науками: экономикой и культурологией, политологией и этикой. В результате произошла кристаллизация двух подходов, один из которых позднее назовут формационным, а второй — цивилизационным.

Конкуренция формационного и цивилизационного подходов в науковедческом отношении представляет собой противостояние социальной философии, ориентированной на социологию и социальной философии, возникающей из культурологической рефлексии. Культуроцентризм и социоцентризм оказываются соперниками мнимыми, потому что они отражают каждый свою особую сторону социального бытия, в то время как его единство и системность не вызывают сомнения. Поэтому культуроцентризм (цивилизационный подход) и социоцентризм (формационный подход) оказываются совместимы и их совмещение в полной мере подчиняется принципу дополнительности описаний.

Идея социального структурирования, будучи связана с ростом социального неравенства, его легитимацией и институционализацией, оказалась совершенно не связанной с философской традицией событийного осмысления человеческой и общественной жизни. Само событие, представляясь как уникальное, вступала в противоречие с требованием универсализации и поисками законосообразности. Исходный объективизм классической социальной философии, проявившийся у таких теоретиков как О. Конт, Г. Спенсер, Н.К. Мечников, К. Маркс и Э. Дюркгейм породил дихотомию между исторически-событийным и социально-историческим подходами. Преодоление данной дихотомии было связано с введением в пространство социальной теории понятия ценности, что стало возможно благодаря реализации субъективистской установки Г. Зиммеля и М. Вебера, означавшей переход от классической социально-философской методологии к неклассической. Это приводит к совершенно иным ориентирам как в концептуализации социальных структур, так и в осмыслении исторических событий.

1.3. **Философский дискурс исторического события**

В современной социальной философии практически все основные идеи классиков подверглись существенной коррекции, вызванной самыми разными обстоятельствами. Основные причины произошедших изменений лежат в сфере социального опыта и управленческой деятельности, а также в области научного знания, разнообразных культурных, политических и технологических практик. В данных практиках проявились не только новые черты описываемых и исследуемых обществоведами объектов, но и были сформулированы новые требования к знанию — модернизации подверглись традиционные подходы к структурированию самой социальной реальности. Одним из наиболее малоизученных факторов, изменивших концептуальное пространство социальной философии был и остается фактор влияния естественнонаучной и технической мысли, давший новые образы социума, социального индивида, который в новейших социально-философских концепциях предстал не как совокупность социальных отношений, но как актор, коммуникант, интерпретатор.

Французский теоретик А. Турен назвал свою социально-философскую концепцию социологией действия, хотя в своих текстах он ставит между собственной социальной теорией и теорией общества в целом знак равенства. Ценность книги А. Турена, посвященной понятию человека действующего, состоит в том, что он формулирует своеобразные критерии социального знания, которые он называет избавлением от социологии действия. Обобщая опыт социологических доктрин, в которых концептуализируются понятия социальных действий, структур и институтов, А. Турен называет восемь способов, которые им квалифицируются как ошибки. Нельзя при оценке социальных явлений применять несоциальные принципы, — пишет он³⁹. Нельзя видеть в социальных отношениях одни лишь интеракции, как то считают представители школы символического интеракционизма, не говоря уж о бихевиористах и сторонниках анализа переменных.

Важными запретами, чреватými отходом от социально-теоретической аксиоматики, А. Турен также считает разделение системы и действующих лиц, а также разделение социальных фактов на экономические, политические, идеологические. Теоретик даже приводит в качестве примера историков школы «Аналов», которые придавали значение понятию времени, длительности, периодов, что приводило, по мнению А. Турена, к искусственному наложению социального на естественное, а также противопоставляло их друг другу. «Прогресс историчности, способности общества производить самого себя, и, значит, расширение общества действий, признанных социальными, влечет за собой развитие секуляризации и ослабление метасоциальных гарантов обще-

ственного порядка. Культура, политика, экономика — будучи противопоставлены обществу — являются лишь главными и последовательными формами метасоциального порядка»⁴⁰. Кроме того А. Турен запрещает говорить о ценностях там, где необходимо искать социальные детерминанты, а не коллективное целеполагание. В этом требовании видятся отклики неокантианского различения наук о природе с их методологической привязанностью к каузальному типу объяснения и науки о духе, в которых главным является телеологическое объяснение⁴¹. Нельзя также рассматривать общество в качестве дискурса правящего класса, а также персонифицировать социальные классы, приписывая им способность конфликтовать и даже бороться друг с другом. Здесь слышатся отголоски скрытой полемики с марксизмом, которую французские обществоведы всегда вели осторожно.

Если вторая половина XIX и первая половина XX века прошли под знаменем осмысления феномена индустриализма и создания различных теорий индустриального общества, то уже с шестидесятых годов прошлого века все большее внимание привлекает вопрос об обществе, идущем ему на смену. И если концепции постиндустриального общества, связанные прежде всего с темами труда, экономики и хозяйствования широко известны, то теория программированного общества А. Тулена осталась в тени, а в его творчестве на первый план выступили темы социального действия и действующей личности. Между тем в работах французского философа при анализе программированного общества была поставлена проблема историчности и даже в контексте определения ее уровня.

В теории программируемого общества само современное общество так же как и в постиндустриалистских концепциях определяется как постиндустриальное. Но это его качество не является ни главным, ни что-либо проясняющим. Просто постиндустриальное общество здесь трактуется как такое, в котором инвестиции направляются на достижение целей общества, а не на достижение прибыли, получаемой в процессе индустриального производства. Таким образом, новое социальное качество достигается за счет новых систем управления, которые возникают в процессе организации и социальной самоорганизации. Программируемым это общество становится потому, что изменяются цели общественного развития — не к произведенным товарам или

39. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. М.: Научный мир, 1998. С. 63–64.

40. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. М.: Научный мир, 1998. С. 70.

41. Шаповалов В.А., Пржиленский В.И. Две культуры знания в истории науки и образования: онтологические предпосылки и методологические следствия // Вопросы истории естествознания и техники. 2009. № 1. С. 5–16.

услугам обращено целеполагание, а к символическим благам, способным влиять на ценности. Другими словами, целью изменения становится культура общества, а значит и его история, которая оказывается элементом культурного бытия⁴².

Не технологии производства становятся решающими в обществе нового типа, а технологии понимания/объяснения собственных целей и задач, технологии управления ими и технологии принятия решения исходя из последних. Программируемое общество начинает программировать все и манипулировать всем. Одним из элементов манипулирования становится человеческая идентичность, другим — коллективное сознание, третьим — производство социально значимых символов, целей, ценностей, смыслов. Но для успешного производства всего этого актуализируется тема повседневности, потому что именно в повседневности свершается закрепление новых идей и интерпретаций, а значит в этой сфере осуществляется реализация нового качества, обретенного обществом, получившим название программируемого.

Но если у А. Турена тема эксплуатации человека человеком отходит на второй план, то у Г. Маркузе осуществляется синтез идей К. Маркса с концепциями других мыслителей, итогом чего становится новое понимание социального бытия, в котором сплетается историчность, понимаемая в контексте гегельянства и хайдеггерианства, и системно-структурные модусы, выявленные социальной философией и социологией XX века. Так, Г. Маркузе обращает внимание на то, что К. Маркс сузил и конкретизировал понятие труда, которое у Г. Гегеля, было определено значительно глубже, хотя и абстрактнее. Как известно, Гегель понимал феномен труда в контексте собственного учения об отрицании⁴³: трудящийся человек отрицает данную ему реальность, как природную, так и социальную. В первом случае результатом его труда становятся материальные ценности, то есть вещи, орудия, другие материальные блага цивилизации. А вот из стремления переделать социальную реальность рождается и эволюционирует государство, другие социальные институты, то есть структуры данного общества.

При рассмотрении вопроса о трактовке гегелевской философией таких понятий как «социальная структура» или «социальные структуры», не следует забывать, что Гегель жил и работал в «досоциологическом» теоретическом пространстве — в те годы лишь некоторые его современники закладывали фундамент новой науки. Поэтому он не мог писать о социальных структурах так, как будут писать о них позже Э. Дюркгейм или М. Вебер. Но то, что он понимал под институтами, связанными с государством, правом, хозяйством, в теоретическом плане является преддверием концептуализации соответствующих феноменов. Ни Э. Дюркгейм, ни М. Вебер не только не были гегельянцами, они старались ограничить влияние рассуждений о бытии, абсолютной идее или абсолютном духе, каковые они относили умозрительной

философии. Создавая свои строго научные теории общества, они заслужили титулов социологов, но пожертвовали всеми наработками и идеями, которые содержала в себе предшествующая и, прежде всего, практически современная им гегелевская философия истории. И лишь занимавшийся изучением марксизма, а также его творческим развитием Г. Маркузе ощущал необходимость соединения понятий структуры и события.

Взятое у М. Хайдеггера понятие события как со-бытия, позволяет его ученику применить к истолкованию связи понятий методы эссенциалистской и феноменологической философии. Это с неизбежностью приводит немецкого философа к вопросу о господстве. Как отмечает Г. Маркузе в своей книге о новом человеке, «“объективный порядок вещей” сам является результатом господства, но тем не менее нельзя отрицать, что теперь господство порождает более высокий тип рациональности — рациональности общества, которое поддерживает свою иерархическую структуру за счет все более эффективной эксплуатации природных и интеллектуальных ресурсов и все более широкого распределения продуктов этой эксплуатации»⁴⁴.

Для Г. Маркузе социальная структура — это прежде всего структура иерархическая. И главным отношением здесь становится отношение власти и господства. Здесь сказывается не столько влияние идей К. Маркса, сколько воздействие философского учения Ф. Ницше, в котором власть и господство превращаются в ту самую субстанцию, в которой кроется источник всего остального, происходящего в обществе и структурирующего. И в качестве событийного, и в качестве структурного аспектов развития социума в учении представителей философского романтизма, то есть философии жизни выступают проявления иррациональной или сверхрациональной воли к жизни, а значит и воли к власти. Г. Маркузе соединил эти интенции с марксистским представлением о господстве одних классов над другими и возникающем на этой почве отчуждении.

Параллельно с развитием в духе критической теории франкфуртской школы, одним из наиболее крупных представителей как раз и являлся Г. Маркузе, бурно развивались и те направления социальной философии, в которых само понятие исторического события было осознанно и однозначно элиминировано. Речь идет о наследниках классического позитивизма и радикального эмпиризма, большинство среди

-
42. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. М.: Научный мир, 1998. С. 131.
43. Маркузе Г. Критическая теория общества: Избранные работы по философии и социальной критике. М.: АСТ, Астрель, 2011. С.20.
44. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. М.: АСТ, Ермак, Neoclassic, 2003. С. 161.

которых фактически представляют собой сугубо социологические концепции, создатели которых осознанно отказались от применения каких бы то ни было философских средств и методов познания. Здесь и бихевиоризм, и анализ переменных, и теория обмена, предлагающая рассматривать социализацию и взаимодействие индивидов по аналогии с работой цирковых дрессировщиков, то дающих подвергаемым дрессуре зверям кусочки сахара, то бьющие их кнутом. Авторы данной теории Дж. Хоманс и П. Блау игнорировали мир социальных структур, полагая, что общество структурируется на уровне межиндивидуального взаимодействия, агентами которого выступают индивиды, детерминированные биологическими мотивами (адаптация, доминирование и т.п.) и «дрессирующие» друг друга в соответствии со схемами, сводимыми к биологическим⁴⁵.

То же самое отношение к понятию социальной структуры демонстрируют и многие другие общесоциологические теории, философское содержание которых существенно глубже и шире, чем это наблюдается в теории обмена. Но в ведущих доктринах теории общества как раз социально-философская компонента оказывается доминирующей. Работы П. Сорокина, Т. Парсонса, Р. Мертона, А. Шюца, Э. Гофмана повлияли не только на развитие социальной философии, социологии и социальной психологии, но и на общеполитическую методологию, философскую антропологию, аксиологию и праксеологию.

П. Сорокин первоначально построил теорию общества по аналогии с теоретической физикой. Он также разделил все знание о социуме на статические и динамические, выделив понятия социальной аналитики, социальной анатомии, социальной морфологии, физиологии общества и т.п., заявляя тем самым в качестве общеполитического принципа последовательный натурализм, а в качестве принципа общеполитического — тезис о структурном и содержательном единстве научного знания. Его интерес к социальным структурам проявлялся благодаря четкому соблюдению этих двух принципов. Однако П. Сорокин также ставит во главу своего рассмотрения действующего и взаимодействующего индивида, выводя из трех видов влияний на него все, что происходит в обществе.

Первое влияние, предлагаемой им, называется космическим, то есть природным (смена дня и ночи, температура, обмен энергией и веществом), второе — биологическим (потребности, обусловленные природой человека), третье — социально-психологическим (идеи, знания, верования, переживания, воля). Все эти влияния П. Сорокин в полном соответствии со своими принципами рассматривает как раздражения, что не мешает ему вводить понятия нравственных переживаний или моральной оценки.

Исследуя феномен социальной структуры П. Сорокин не вводит соответствующее понятие, но обходится понятиями элементарной со-

циальной группы, кумулятивной социальной группы и сложного социального агрегата. Кумулятивными он называет группы, отличающиеся от простых тем, что интегрируют в себя несколько простых групп, для которых однако соблюдается принцип однородности — они возникают в ходе протекания какого-то одного процесса, связанного с профессиональной, политической и т.п. деятельностью. «Под сложным социальным агрегатом, — пишет П. Сорокин, — мы условились понимать такую совокупность взаимодействующих лиц, которая распадается на два и большее число разнородных элементарных единств, или на два и большее число кумулятивных разнородных групп, или на те и другие. Всякая часть населения, взятая в своем конкретном виде, представляет такой сложный агрегат»⁴⁵. Таким образом, агрегаты разнородны, тогда как группы, даже кумулятивные — однородны.

В числе многих факторов, оказывающих влияние на жизнь общества и функционирование социальных структур П. Сорокин рассматривает фактор «влияния мертвых поколений и их деятельности». К числу таковых он относит не только материальные накопления (дома, богатства, возделанная земля) и не только духовные накопления (историческая память, культура, идеи, знания), но и накопления социальные. П. Сорокин даже пишет об утолщении от поколения к поколению социального слоя общества. Здесь он вплотную подходит к понятию социальной структуры, потому что социальной по мере своего утолщения неизбежно усложняется и структурируется.

Теория социальной структуризации П. Сорокина фактически превращает внутрigrупповые отношения в главную силу, соединяющую простые группы в кумулятивные, а также создающий предпосылки для формирования сложных социальных агрегатов. Русско-американский ученый различает солидарные, антагонистические и нейтральные кумуляции. Так, расхождение между светской и религиозной властью приводит к соединению двух простых групп (граждане и верующие) в одну кумулятивную. В качестве примера приводятся исторические случаи, вроде приказа папы Григория VII, отлучавшего от церкви подданных Генриха IV за отказ восстать против короля еретика и призывы патриарха Тихона не признавать власть большевиков. Каким образом две группы начинают взаимодействовать друг с другом, если они антагонисты, подробно не объясняется. Между тем, совершенно очевидно, что данные множества пересекаются, а кумуляция простых групп

45.

См. например: Блау П. Различные точки зрения на социальную структуру и их общий знаменатель // Американская социологическая мысль: тексты / под ред. В.И. Добренькова. М., 1994. С. 8–29.

46.

Сорокин П. Система социологии. Т. 2. Социальная аналитика: Учение о строении сложных социальных агрегатов. М.: Наука, 1993. С. 388.

в сложную происходит не путем присоединения каких-то множеств, а скорее путем сложения идентичностей.

П. Сорокин причастен к становлению и последующему доминированию такого влиятельного движения в теоретической социологии как структурный функционализм. Его основоположники Т. Парсонс и Р. Мертон были учениками и коллегами выдающегося русского ученого, а их концепция оказала не меньшее, если не большее воздействие на социальную философию, сделав понятие социальной структуры одним из базовых. И хотя понятие структуры впервые начал активно применять еще Г. Спенсер, только в XX веке оно выходит на первый план в построениях социальных теоретиков. Идея сравнения общества с постройкой, зданием или сооружением овладела обществом параллельно с идеей его преобразования, а также идеей управления. Как первое, так и второе мыслились исключительно в связи с наукой об обществе, причем такая наука определялась как тесно связанная с практикой управления и практической социологией, социальной психологией, другими науками об обществе. Отсюда и теория социальной структуры, построенная под операционные требования социальной технологии. Так, в теории революции, созданной К. Марксом, Ф. Энгельсом и В.И. Лениным, структура общества скорее представлена теми элементами, которые могут рассматриваться как факторы, имеющие значение для революционной борьбы. Разумеется, в данной теории это классы, разделенные в соответствии с их участием в разделении труда, а также в их отношении к собственности на средства производства. Как известно, революция понимается в марксистской философии как переход от одной общественно-экономической формации к другой, что предполагает смену базиса и надстройки, выход на смену одним классам других, более прогрессивных.

Вслед за Г. Спенсером к понятию социальной структуры обратились социальные антропологи, которые стремились связать данное понятие с идеей функционального подхода в обществознании. Так, один из основоположников данного направления А.Р. Рэдклифф-Браун предлагал считать «частью социальной структуры все социальные отношения между двумя отдельными лицами. Например, — отмечал английский ученый, — родственная структура в любом обществе состоит из набора таких диадных отношений: между отцом и сыном или между братом матери и сыном его сестры и т.п. В австралийском племени вся социальная структура базируется на сети подобных отношений двух лиц между собой — отношений, которые зиждутся на генеалогических связях»⁴⁷. Далее он предлагает считать ролевой разделением индивидов частью понятия социальной структуры.

Именно структуры связывают индивидов, полагал А.Р. Рэдклифф-Браун. При этом, по его мнению, структуры являются частями социальной реальности и отражают конкретные общественные отношения

между конкретными индивидами. Другими словами, он предлагает называть структурами то, что К. Маркс называл общественными отношениями, а Э. Дюркгейм — социальными фактами. Термин «отношение» он использовал для обозначения единичных случаев связей между людьми, а обобщенные случаи и подпадали под определение структур. При этом одна большая структура, отражающая строение всего общества, интересовала функционалистов как соединение существенно меньших структур, ее составляющих. То, что исследователь описывает единичные случаи, имея дело со структурами, заставляет его интересоваться неким общим, что А.Р. Рэдклифф-Браун определяет как структурную форму. Социальная жизнь динамична, что обуславливает изменчивость социальных структур, в то время как структурные формы меняются гораздо медленнее.

Антропологи функционалистского направления также не избежали стремления копировать концептуальный строй биологической науки. Распространение получают такие понятия как «социальная морфология» и «социальная физиология». Социальная физиология должна, по мысли функционалистов, описывать все виды общественных явлений, включая религию, управление, право, мораль, образование, то есть все то, что характеризует институциональный строй общества. Все они выполняют по отношению к социальной структуре важнейшие функции — именно они генерируют, консервируют и трансформируют весь структурный порядок социума. Фундаментальное значение в определении социальной структуры по-прежнему отводится разделению труда. И, в полном соответствии с структурно-функционалистской парадигмой в биологии, центральной идеей остается идея целостности — все элементы социальной структуры связаны друг с другом и образуют единый организм.

В качестве примера, подтверждающего значение идеи целостности, А.Р. Рэдклифф-Браун предлагает обратиться к феномену языка. Социальные структуры образуются вокруг «речевых сообществ», что позволяет утверждать органическую связь между социальной структурой и языком. Но при этом строение языка, его морфология и фонология не связаны с социальной структурой прямо, что подтверждает наличие в разных частях света очень сходных в структурном плане обществ, которые, тем не менее, говорят на совершенно разных языках. И хотя сторонники гипотезы лингвистической относительности Э. Сепир и Д. Уорф оспорили бы эту точку зрения, в целом она верна.

Даже если два социума, имеющие разные грамматики и разные словари, живут в соответствии с вышеназванной гипотезой, в мирах, чьи онтологии различны — социальные структуры данных социумов оказываются сходными.

Данное определение роли языка минимизирует его социальную роль потому, что определяет социальную структуру отнюдь не язык, а социальное отношение. «Социальное отношение существует между двумя или более индивидуальными организмами, когда они так или иначе приспособливают друг к другу свои интересы: либо их интересы совпадают, либо ограничиваются конфликты, которые могут вытекать из расхождения интересов»⁴⁸. Интересы опять же понимаются функционалистски — как наличие у индивида цели в его поведенческой активности. Если объект целеполагания представляет интерес для субъекта, имеет для него значимость, то этим задаются детерминанты социальных отношений. Общая значимость формирует общности, часто называемые ассоциациями, а совокупность значимостей открывает путь к исследованию социальной структуры.

Социальные антропологи исследовали примитивные общества, а Т. Парсонс и Р. Мертон использовали их идеи для описания любых и, прежде всего, современных обществ. В их построениях социальная структура определяется как сугубо нормативное образование, задающее рамки, типы и модели социального действия. Модельный характер представления социальной структуры привел к сближению теории общества с теорией права, с одной стороны, и с теорией культуры, — с другой. Наличие поведенческих образцов и стандартов не только позволяет индивиду поступать в соответствии с ними, но и стабилизирует ожидания его окружающих и с ним взаимодействующих.

Центральное место в концептуальной схеме структурного оказывается сохранение образца. Как отмечает Т. Парсонс, «воспроизводство образца является одной из четырех основных функциональных потребностей любого общества (или иной системы действия). Мы определяем ее, во-первых, как поддержание основного образца институционализированных в обществе ценностей и, во-вторых, как оформление и поддержание надлежащих мотивационных обязательств индивидов перед обществом»⁴⁹. Таким образом, социальная структура оказывается зависимой от ценностей и мотивационных обязательств, поддержание которых оказывается условием сохранения социальной структуры.

Особое значение в этой системе придается феномену интеграции социальной структуры в культурную систему или просто в культуру. Показывается зависимость ценностей и мотивационных установок от уровня их интеграции в систему символов и значений. При этом Т. Парсонс строго придерживается точки зрения на природу общества, впервые высказанную Э. Дюркгеймом: общество есть главная реальность. Он предлагает в анализе социальных структур учитывать следующие

независимые переменные: ценности, нормы, роли и коллективы. Из этих четырех элементов и строятся, в соответствии с теорией структурного функционализма, как малые социальные структуры, так и все общество. Ведущая роль ценностей в них обосновывается исходя из главенства функции поддержания образца — люди, вступая во взаимодействие, изначально знают, каковы должны быть идеальные типы такого взаимодействия, а значит и обозначают, сохраняют и трансформируют образцы социальных структур.

Если функцией норм структурные функционалисты считают процессы интеграции социальных систем, то они же задают матрицы взаимодействия коллективов, а также конфигурации ролей, которые определяют жизнь коллектива и внутрикollectивное взаимодействие. Коллектив как структурная единица характеризуется стремлением к неким общим для всех его членов целям, чем и определяется мера его устойчивости. Ролевой набор позволяет эту устойчивость создавать и поддерживать, делая коллективы участниками функционирования социальных систем. «Роль — это такой структурный компонент, который в первую очередь выполняет адаптивную функцию. С ее помощью определяется класс индивидов, которые посредством взаимных ожиданий включаются в тот или иной коллектив. Поэтому роли охватывают основные зоны взаимопроникновения социальной системы и личности индивида. Какая-то отдельно взятая роль, однако, никогда не составляет отличительную особенность конкретного индивида»⁵⁰. Далее Т. Парсонс делает крайне ценное разъяснение, показывая, как пребывание в качестве элемента социальной структуры лишает, с точки зрения аналитика, индивида уникальных черт его личности. Так, отец оказывается для собственных детей тем единственным отцом, которого они выделяют из миллионов других мужчин. Но для ролевой структуры всего общества, по мнению Т. Парсонса, он всего лишь один из множества отцов, один представитель данной категории индивидов, играющих роль отца. Таким образом, уникальное приносится в жертву универсальному, что и было заявлено изначально в качестве одной из целей новой, то есть позитивной науки об обществе ее отцами-основателями.

В системе общества Т. Парсонс выделяет четыре подсистемы, вбирающие в себя весь жизненный функционал социума. Наиболее важной является подсистема, обеспечивающая поддержание образца, то

48. Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 230–231.

49. Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект Пресс, 1998. С. 132.

50. Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект Пресс, 1998. С. 19.

есть его сохранение и воспроизводство. она обеспечивает взаимодействие с подсистемой культуры. Выполнение функции адаптации возложено на экономическую подсистему, а функция целедостижения остается за политической подсистемой. «В рамках такого рассмотрения ядром общества как разновидности социальной системы является четвертый компонент — его интегративная подсистема. Поскольку мы интерпретируем (социальную систему как интегративную для систем действия в целом, то особое внимание надо уделять тому, как она обеспечивает или, наоборот, не обеспечивает различные порядки и уровни внутренней интеграции. Эта интегративная подсистема общества будет называться социетальным сообществом»⁵¹.

Сама по себе идея общества в обществе, каковая выражена в понятии социетального сообщества, является не только оригинальной, но и продуктивной. Введение его позволяет решить проблему межструктурного и внутрисктурного взаимодействия — именно посредством социетальной подсистемы в социальную систему включаются политические, экономические, правовые и культурные структуры, которые выступают при более широком рассмотрении и как структуры собственно социальные. Таковы условия анализа социальных структур, причем не только в статическом, но и в динамическом аспектах.

В своих работах Т. Парсонс предлагает рассматривать системы одновременно и как структуры, и как события. Его подход к понятию события является абсолютно сциентистским — американский теоретик предлагает определять события как простые изменения параметров системы, понимая под последними те самые четыре переменные, которые лежат в основе методологии структурного функционализма. Но как с помощью переменных, весь смысл введения которых сводится к универсализации и формализации рассматриваемого явления, запечатлеть собственно событийную сторону исследуемого предмета? И здесь проявляется отличительная особенность включения понятия события в теоретическое пространство структурного функционализма. Т. Парсонс делает центральной единицей своего анализа понятие социального действия и все дальнейшие рассуждения строит не вокруг структур, из которых состоят социальные системы как системы отношений между людьми, а структур действий, из которых состоит общество как динамическая система.

Придерживаясь онтологии, основанной на концепции Э. Дюркгейма, согласно которой общество есть предельная реальность, Т. Парсонс соединяет ее с теорией М. Вебера о первичности действия. Но при этом он вовсе не стремится сохранить веберовское подчеркивание роли уникального — цели социального действия также универсализируются благодаря тем методологическим преимуществам, которыми располагает теория структурного функционализма. «Структура системы является тем рядом свойств компонентов и их отношений

или комбинаций, который для многих аналитических целей логически и эмпирически может трактоваться как константный. Однако, если существует веское эмпирическое подтверждение того, что такие постоянные элементы системы одного типа полезны для понимания изменения элементов другого типа, то такая структура оказывается непроизвольным методологическим допущением, а положения о ней и границах ее эмпирической стабильности становятся эмпирическими обобщениями, значимость которых зависит от степени их «динамичности»⁵². Как видно из приведенной цитаты, структура оказывается особой разновидностью методологического допущения, то есть непроизвольным допущением.

Когда вся теоретико-методологическая работа была проведена и Т. Парсонс обратился к изучению современного американского общества, то его методологические декларации оказались существенно скорректированы. Подробнейшим образом он стал описывать, как и почему это самое общество оказалось именно таким, каким оно предстало исследовательскому взгляду. Вопрос о том откуда взялись те или иные значения переменных заставил стремящегося к объективности и универсализму ученого искать связь между уникальными и неповторимыми историческими событиями и процессами. От раннехристианских корней современного американского общества основоположник структурного функционализма социума к институтам Древнего Рима и средневековым основам социальности автор переходит к событиям более поздним. Вслед за европейскими политическими революциями, приведшими к современной, с точки зрения Т. Парсонса, дифференциации обществ, анализу подвергается значение промышленной революции. Для этого даже применяются такие термины как «контрапункт», чтобы охарактеризовать суть революционных изменений в глобальной структуре общества и в его отдельных подструктурах. Но, в полном соответствии с требованиями позитивистской философии, заставляющей все науки уподоблять свои методологии методу экспериментального естествознания, уникальное мыслится здесь как сколь угодно сложное соединение универсальных схем, моделей, образцов.

Еще более схематично тема социальных структур представлена в теории аномии Р. Мертон. Само понятие структуры Р. Мертон с самого начала связывает с понятиями социальной нормы и отклонения от нее. Его функционализм выглядит более последовательным, потому

51.

52.

Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект Пресс, 1998. С. 23.

Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический Проспект, 2000. С. 700.

что в отличие от Т. Парсонса он не акцентирует свое внимание на символической природе социального действия, а также самой социальной структуре. Отсюда и тяготение к классификациям, построенным в соответствии с дифференциацией целей и средств. Более того, если Т. Парсонс в социальных структурах в большей степени выявлял и описывал норму, то Р. Мертон прежде всего интересовали причины ее неисполнения, то есть отклонения и дисфункции. Вводя само понятие дисфункции, американский теоретик трактовал последнюю в контексте проблемы адаптации и выживания, усугубляя натуралистические моменты объяснения социальных явлений, в том числе и социальных структур. Дисфункция интерпретируется им как препятствие на пути к адаптации, проявляющееся в отклоняющемся поведении и нарушении социальных норм.

Также усилению натуралистической компоненты в концепции Р. Мертона способствовало разделение всех социальных функций на явные и латентные, что позволило ему при помощи собственных теоретических схем и классификаций показать связь между девиацией и разрушением системы моральных ценностей, которая в данном построении выполняет роль всеобщего функционального регулятора. Р. Мертон приписывает способность аномии как индивидуальному, так и коллективному сознанию, что фактически превращает понятие функциональной аномии в универсальную модель объяснения исторических событий как социальных, фактически игнорируя их уникальность.

Мертоновская редукция стала возможна благодаря определению причин аномии через сопоставление моральных норм и ценностей с существующими социальными институтами и структурами. Если социальные институты не предоставляют индивиду средств для достижения социально, морально и личностно значимых целей, то индивид вынужден выбирать наиболее приемлемую для него форму аномии: бунт, конформизм, апатию, мысленный уход в прошлое и др. «Требования культуры, предъявляемые к лицу в подобном случае, несовместимы между собой. С одной стороны, от него требуют, чтобы оно ориентировало свое поведение в направлении накопления богатства; с другой — ему почти не дают возможности сделать это институциональным способом. Результатом такой структурной непоследовательности является формирование психопатической личности и (или) антисоциальное поведение, и (или) революционная деятельность»⁵³.

Каждая революция, таким образом, мало чем отличается от остальных ибо ее протеканием руководят социальные (или исторические) закономерности. Структурный функционализм способствовал распределению обязанностей и полномочий между философским, общенаучным и частнонаучным знанием, оказав влияние на всю методологию науки второй половины XX века. В его же рамках произош-

ла демаркация между социально-философской проблематикой и вопросами общесоциологической теории. Последняя фактически исключила саму возможность рассмотрения социальных событий в качестве исторических.

Эта схема, как и все последующие теоретико-социологические схемы позволяет фактически свести к единому типу все многообразные исторические события, удалить из них все событийное, унифицировав их исторически значимое содержание. Для чего это нужно? Конечно же для того, чтобы строить прогнозы, которые никогда не бывают историческими, но только социальными или социологическими. Таким образом, мы видим как теоретико-социологический дискурс постепенно уничтожил то, что изначально служило содержанием исторического знания — понятие события. В теоретической социологии осталось только общенаучное понятие факта и то, что в истории называется событием, превратилось в комбинацию фактов, которые сами по себе ничего не значат.

2.1. Социально-философское содержание феномена идентичности

Отличительная особенность современной социальной философии, философии культуры и философской антропологии состоит в том, что идентичность превращается из средства объяснения в проблему, требующую своего объяснения. В этом состоит одна из примет наступившей эпохи — эпохи модерна, проявившейся не только в интеллектуальной жизни современного общества, но и в повседневной жизни человека, в обыденном сознании и коллективном целеполании. Проблема идентичности совершенно по-новому поставила вопрос об обществе как о среде бытийствования идентичности, соединив его с вопросом об истории как о контексте прочтения последней. Вот почему тема соотношения исторических событий и социальных структур из разряда второстепенных, методологических и даже технических приобрела иное качество, став одним из фундаментальных направлений социально-философского исследования человека и общества.

Идентичность индивида оказалась понятием, используемых практически во всех гуманитарных науках и прежде всего в психологии, антропологии, культурологии, социологии и политологии. Об идентичности индивид говорит тогда, когда он отвечает на вопрос «кто он такой?», а об идентичности коллектива говорят в случае, если каждый его член ответит на упомянутый вопрос одинаково. Нельзя относить какую либо идентичность к разряду объективных или, тем более, неотъемлемых черт ее носителя. Скорее она — результат социального взаимодействия с другими индивидами, хотя этот результат и должен пройти «обработку» и закрепление во внутреннем мире человека, его сознании и

самосознании. За наличие идентичности и ее содержание в конечном итоге «отвечает» индивид, потому что только он может включить ее в число собственных убеждений, Хотя он и не выдумывает собственную идентичность произвольно, но необходимость внутреннего согласия с предложенным в ходе социального взаимодействия вариантом важна и необходима. Поэтому для того, чтобы обладать идентичностью, необходимо обладать субъектностью, то есть разумом, волей, свободой и способностью выбирать, перебирать, соглашаться или отвергать поступающие извне предложения. Таким образом, идентифицируя себя с каким-то значением, человек соотносит себя с ним и соглашается отождествить это значение с самим собою.

Что можно узнать о человеке и обществе посредством изучения феномена идентичности, а также процессов идентификации и самоидентификации? Социологи используют данное понятие в поисках причин социальных девиаций, кризисов и конфликтов, вызванных дисгармонизацией межгрупповых, внутригрупповых и межиндивидуальных отношений. Психологи показывают значимость идентичности на внутриличностном уровне, в частности, в определении источников психических расстройств и при построении стратегии их преодоления. Есть еще много случаев применения термина идентичность в социогуманитарных науках, результатом чего появляются понятия культурной идентичности, конфессиональной идентичности, этнической идентичности, профессиональной идентичности, гендерной идентичности и др. Но все изначально начиналось с психологии, где идентичность стала одним из важных моментов бытия личности и, естественно, ее описания и опытно-экспериментального изучения.

Понятие идентичности или тождественности вводилось социальными психологами в рамках ролевой теории личности и определялось как способность индивида осознавать себя принадлежащим к некоторой статусно-ролевой структуре и занимающей в ней некоторое место.

Пока идентичность индивида ясна ему и окружающим его другим индивидам, социальные взаимодействия проходят по типичным схемам, опирающимся на некие образцы, статусно-ролевые наборы, сценарии и т.п. Однако социальная стабильность может быть нарушена и на протяжении всей истории человечества это происходило и происходит вопреки желаниям большинства. Носят эти изменения драматический характер или же переживаются их участниками сравнительно безболезненно, в любом случае они сопровождаются кризисом идентичности. Как отмечает Г.М. Андреева, «кризис идентичности — пример существенных изменений в массовом сознании в эпоху перемен. Социальной психологии удалось на теоретическом и экспериментальном уровне доказать, что механизмом формирования социальной идентичности является категоризация — процесс «отнесения» индивидом себя к определенной социальной группе. Социальные катего-

рии, как и категории вообще, выступают в процессе познания как порождения стабильного мира: они фиксируют устоявшееся, прочное»¹.

Таким образом, становится ясна общая логика введения понятия идентичности в концептуальное пространство социальной психологии и психологической науки в целом. Как древнегреческим философам категории бытия и субстанции были необходимы, чтобы зафиксировать нечто постоянное среди стремительно меняющегося и хаотичного мира, так и современные психологи остро нуждались в некоем константном элементе личностного опыта, быстротекущего и переменчивого даже в условиях социальной стабильности, не говоря уж о ситуации перемен. «Когда сам реальный мир становится нестабильным, — пишет Г.М. Андреева, — социальные категории как бы разрушаются, утрачивают свои границы. Так, социальные и этнические группы, обозначаемые определенными категориями, или размывают свои границы или просто «исчезают» (как быть сегодня с такой, например, социальной категорией как «советский человек»?). Последствия этого драматичны для многих социальных групп: пожилые люди испытывают потерю идентичности, молодежь — затруднения с определением своей идентичности и т.п.»²

Идентичность любого человека складывается из соединения самоидентификации и идентификации остальными членами потенциального сообщества коммуникантов. Ответ на вопрос «кто ты?» раскрывает содержание самоидентификации, но от принятия ответа на него другими людьми зависит закрепление идентичности среди других убеждений или верований. Так, человек может быть убежден, что он принадлежит к некоей этноконфессиональной группе, но если у других членов этой группы возникают сомнения или же альтернативные убежденности, то он невольно оказывается перед выбором. И смысл этого выбора прост: отстаивать собственную идентичность даже путем борьбы с ее противниками или же согласиться с ее утратой. В любом случае платой за неправильный выбор может быть изгнание или даже расправа с тем, чьи права на заявленную идентичность оказываются под вопросом.

Содержанием идентичности является то, что позволяет отличить индивида от других — индивидуальная идентичность. В первобытном племени, современной семье или любой иной малой группе, как правило, это имя или функция, а также набор ролей, определяемых местом, занимаемым индивидом внутри группы. В семье можно быть дочерью или сыном, в трудовом коллективе — руководителем или исполнителем, в полиэтничной группе россиян — русским, грузином или татаринном. при этом идентичность может быть разной в зависимости от группы и даже меняться от группы к группе, не вступая при этом в противоречие. Великий советский поэт Расул Гамзатов очень точно определил смысл этого явления, когда заявил о своей идентичности: «В Дагестане я аварец, в Москве я дагестанец, а за рубежом я русский»³.

Но при этом сложность идентичности не должна стать помехой в сохранении ее цельности. В противном случае возникает ситуация конфликта идентичностей, который может возникнуть по внешним для индивида причинам, но который с неизбежностью создаст ситуацию выбора между идентичностями или, что по сути одно и то же, между компонентами пока еще единой идентичности. Зачем нынешним украинским русофобам понадобился миф о неславянском происхождении современных русских, которых они называют то москалями, то кацапами, подчеркивая тем самым отсутствие общих корней? Написаны книги и сняты кинофильмы, проведены «научные» конференции и организованы «исторические» выставки для того, чтобы переписать историю и изменить тем самым направление общественно-политического развития страны, получившей независимость, государственность, границы и даже поддержку в формировании национального самосознания от тех, кого эта часть украинского или белорусского общества именует оккупантами и самозванцами, не говоря уж о других бывших республиках СССР, также демонстрирующих рост националистических и антироссийских настроений. Не только книги, иногда в большей степени похожие на научные, иногда в меньшей, но никогда не являющиеся научными, являются источником подобных взглядов. Школьные учебники и телепередачи, интернет-каналы и документальные фильмы формируют совершенно определенное отношение к России, используя для этого худшие примеры агитации и пропаганды прошлых времен.

В данном случае, как и во множестве других, им подобных, запрос на реинтерпретацию исторических событий поступил от ряда внешних и внутренних политических сил, но его реализация стала возможна благодаря использованию ими социальных структур и институтов, таких как государство, образование, СМИ, церковь, местное самоуправление и др. Порой эти альтернативные истолкования прошлого опираются на прямые фальсификации истории, порой на прежде замалчиваемые исторические факты, также преданные забвению по идеологическим и политическим соображениям. Таким образом можно предположить, что разные интерпретации исторических событий порождают различные вариации социального структурирования общества и, наоборот, различия в институтах и ценностях приводят к разным трактовкам истории.

Данное рассуждение всецело относится к взаимному влиянию социальных структур и исторических интерпретаций прошедших собы-

-
1. Андреева Г.М. Социальная психология. М.: Аспект Пресс, 1999. С. 370.
 2. Андреева Г.М. Социальная психология. М.: Аспект Пресс, 1999. С. 370.
 3. Третьяков А. Вопросы терминологии // Эксперт Северо-Запад. № 43 (640). (<http://expert.ru/northwest/2013/43/voprosyi-terminologii/>).

тий в контексте формирования и реформирования индивидуальной и коллективной идентичности. При этом тот факт, что сами процессы формирования и реформирования идентичности запускаются историческими событиями, остается за пределами этого анализа. Хотя именно так, благодаря изменению взаимосвязи событийного и структурно-институционального запускаются процессы изменения отношения к прошлому. И происходят они для того, чтобы осуществить переход от одного состояния социума, характеризовавшегося прежде как стабильное к другому, позволяющему обрести искомую стабильность.

Таким образом, можно заключить, что исторические события и социальные структуры связаны друг с другом на уровне идентичности и логика управления идентичностью, как индивидуальной так и коллективной выступает в качестве источника изменений в этой области. Приведение в движение системы интерпретаций, лежащих в основе исторических повествований происходит в результате эволюции социальных структур, политико-правовых и хозяйственно-экономических институтов, досуговых и социокультурных практик. Но вся эта сложная система институтов и повседневных практик не приходит в движение случайно и самопроизвольно, она вынуждена реагировать на комплекс изменений внешней среды как рукотворной (технические инновации, диффузия ценностей), так и нерукотворной (изменение климата, демография). Несостоятельность прежних политических и экономических форм организации социальных общностей порождает необходимость исторически обосновывать поиски направления изменений. Именно так на смену мирного сосуществованию этносов приходит вражда, которая активизирует националистические, расистские и иные деструктивные настроения, что становится причиной ревизии исторических знаний.

Психосоциальный подход к определению идентичности традиционно связано с именем Э. Эриксона, который сравнивал жизненный цикл с окружностью, в центре которой находится идентичность. Идентичность конструируется личностью и, одновременно с этим, сама выступает как средство конструирования личности. От успешности процесса формирования идентичности зависит, согласно Э. Эриксону все последующее функционирование личности по достижению зрелости. Именно идентичность отвечает за способность личности сопротивляться внешним разрушительным воздействиям социальной среды, особенно в периоды кризисов. Автор данной теории полагал, что идентичность тесно связана с внутренним опытом переживания положения индивида в обществе, когда внешние факторы могут причинять страдания и боль, а идентичность оказывается средством защиты от них. Но может быть и наоборот, когда речь заходит о негативной идентичности, которая связана с отрицательным отношением окружающих.

Э. Эриксон обращает внимание на особые отношения к прошлому в процессе обретения идентичности: ребенок вырастает усваивая нега-

тивные и позитивные примеры из прошлого. Одним персонажам ему предписывается подражать, тогда как другие даны только для того, чтобы ни в коем случае не поступать так как они. «Человека, — пишет Э. Эрикссон, — предостерегают: не стань тем-то — а он часто и не собирается им становиться, — чтобы он научился опасаться того, чего следует избегать. Таким образом, позитивная идентичность — это совсем не статичный набор свойств или ролей, она постоянно в состоянии конфликта с прошлым, которое надо изжить, и с будущим, которое надо предотвратить»⁴. Эта цитата подтверждает прежде высказанное предположение об особом отношении идентичности и истории, идентичности и прошлого, идентичности и будущего. Но при этом в той же степени понятие идентичности зависит от социальных связей, взаимодействий и статусно-ролевых структур, к которым готовится будущий носитель идентичности.

Ученые, специализирующиеся в предметных пространствах социогуманитарных наук сразу же обратили внимание не только на чрезвычайную эффективность использования данного термина в исследовании поведения человека, мотивов его действий, его мышления и способности к кооперации. В полный рост встала также проблема субъективности, неизменно порождающая однотипные трудности для ученых, чья задача стремиться к максимальной объективности, верифицируемости и общезначимости. А здесь они столкнулись с еще большей долей субъективности, чем в случае с понятием личности. Как известно, личность индивида может быть представлена как совокупность психофизических черт индивида, выражающих его индивидуальность и даже уникальность. И хотя структура личности в психологических и социологических теориях описывается вполне объективистски, фундаментальная и неотъемлемая связь с субъективностью закладывается в данном понятии тогда, когда личность генетически связывается со способностью индивида «смотреть» на себя глазами других, окружающих и взаимодействующих с ним индивидов. Но умение это сродни искусству и его применение дает довольно разные результаты, что собственно и приводит к уникальным личностям, уникальным биографиям, уникальным автобиографиям. И влиять на формирование личности можно извне, но влияние могут оказывать не только обстоятельства. Наиболее сильное влияние на личность могут оказывать и оказывают другие личности, что многократно ослабляет возможность исследователя обнаружить «внутри» личности некое предельно объективное «ядро», соединяющее сознание и самосознание в некое единое целое, дающее более или менее устойчивую и объективную картину отдельной личности и создающую условия для типизации, генерализации, концептуализации.

Сильной стороной концепта «личность» для исследователей социальных и антропологических процессов является то, что можно было бы назвать инерцией личности. Действительно, личность меняется, но она меняется постепенно и сколь не были бы способны ускорять и замедлять эти процессы личностные кризисы или внутриличностные конфликты, скорость изменений конечна и определена. Чем старше человек, тем более защищена его личность и тем менее способна она изменяться, что и порождает болезненный характер социализации людей в пожилом возрасте. Социологи и психологи давно обратили внимание на тяжелейший кризис, переживаемый личностью при выходе на пенсию. И даже тогда индивид способен сохранять ряд представлений о себе как о достигшем чего-либо, нужным кому-либо, властвующим над кем-либо, потому что внутренние (психологические) и внешние (социальные) механизмы дают ему такую возможность. Но вот понятием «идентичность» описывается феномен, который можно изменять, в том числе и с мгновенной скоростью. С личностью при этом будут происходить болезненные процессы, но вот прежняя идентификация сразу же потеряет свое исходное значение. Вопрос заключается в том, потеряет ли при этом прежняя идентификация свой прежний смысл. Или же замена данной идентичности обрушит всю прежнюю идентификацию человека, всю систему ценностей и целеполагания.

Многие теоретики полагают, что понятиями идентичности и личности обозначают примерно одно и то же. Так, исследователь истории социальной феноменологии и интерпретативной социологии Х. Абельс высказался за отождествление понятий идентичности и личности в теории символического интеракционизма Дж. Г. Мида. «Понятие self, — пишет Х. Абельс, — вполне можно перевести термином идентичность. Идентичность возникает, если импульсивное и рефлексивное Я находятся в постоянном устойчивом взаимодействии. Идентичность есть постоянный диалог, в котором индивид общается с самим собой, т. е. с обеими «половинками» своей личности. Если обе стороны Я находятся в гармоничном равновесии друг с другом, мы говорим о состоявшейся личности»⁵.

Таким образом, в символическом интеракционизме находятся и первые попытки операционализации идентичности, ее использования в объяснительных схемах и сценариях развития социальных ситуаций. Теория взаимодействия индивидов, основоположники которой подчеркивали символический характер социальной реальности, помогает понять, почему индивиды не действуют одинаково и почему, несмотря на это, можно обобщать и типизировать их взаимодействия, чтобы потом прогнозировать дальнейшее развитие событий. Точно также как в механике, а затем и в остальных физических и химических теориях реальные объекты были редуцированы к их идеализированным копиям, в символическом интеракционизме появляется возможность перейти от реальных людей, носителей уникальных и неповторимых ин-

дивидуализирующих черт к так называемым актерам, чье поведение типично и предсказуемо. Благодаря этому в общественном сознании появляется возможность перейти к более высокой степени научности, сохранив при этом возможность учитывать специфику исследуемых объектов.

Логика построения теории хорошо видна в текстах самого Д. Мид. Он предлагает, как и психолог-теоретики обратиться к метафоре зеркала, то есть к мысленному воссозданию собственного образа таким, каким он представляется индивиду в глазах взаимодействующих с ним других индивидов. При этом Д. Мид подчеркивает, что процесс «всматривания» в себя является более или менее бессознательным — индивид думает о себе так, как, по его мнению, думают о нем окружающие его люди, он обращается к себе, уподобляя обращающегося себя обращающемуся воображаемому другому. И, в результате, мы получаем отклик, который похож на отклик другого, имитирует его, совпадает с ним. Если же степень совпадения представлений о себе оказывается невысокой, появляется напряжение в общении с другими и взаимодействие с ними становится неэффективным или же вообще невозможным.

Мы хотим выглядеть как другие потому, что это повышает чувство безопасности, расширяет возможность взаимодействия и его эффективность. «Я хочу просто выделить здесь некий всеобщий механизм, потому что он обладает фундаментальным значением для развития того, что мы называем самосознанием и возникновением самости. Мы постоянно, особенно благодаря использованию голосовых жестов, пробуждаем в себе те отклики, которые мы вызываем в других, так что мы перенимаем установки других, включая их в свое собственное поведение»⁶. Далее американский теоретик подчеркивает особую роль языка. Сама природа которого позволяет отождествить воздействие индивида говорящего самому себе нечто с воздействием со стороны другого. Слова, обращенные к индивиду и в том, и в другом случае оказываются одинаковыми, как и процедура их «декодирования», то есть перехода от звуков, обозначающих слова к их значениям.

В понимании феномена идентичности, раскрытии его сути и смысла Д. Мидом привлекается понятие отклика — отклик на слово, отклик на идею, отклик на образ образуют серию откликов или группу откликов, которые формируют символ. Отклики же наполняют символ смыслом. Группы реакция или откликов, вызываемых в сознании разных людей, связываются с общим для них символом, который становится единицей информационного (коммуникативного) обмена между раз-

5. Абельс Х. Интеракция, идентичность, презентация. СПб.: Алетейя, 2000. С. 41.

6. Мид Дж. От жеста к символу / Американская социологическая мысль. М.: МГУ, 1994. С. 215.

ными индивидами, но он же позволяет имитировать коммуникацию в процессе автообщения, умения смотреть на себя глазами других. Далее американский социолог переходит к отождествлению отклика и стимула, говоря о том, что смысл вещи, события или сообщения провоцирует не только отклик в душе, но и отклик в действии, вербальном или ином. Взаимодействие индивидов рассматривается им как обмен символами, как побуждение других к действиям посредством передачи символов.

Согласно теории символического интеракционизма действие человека можно назвать осмысленным только тогда, когда он перед совершением действия говорит: я буду действовать таким-то образом. «Способность совершать подобные действия отличает человека от животного, как отличает его и умение спрогнозировать действия окружающих его людей, которм он приписывает подобные схемы рассуждения: вызываемая им в самом себе установка может быть приписана другому. И во всей этой конструкции стержнем становится жесткое ядро, вокруг которого объединяются все отклики, все символы. Это ядро артикулируется в символическом интеракционизме как два модуса понятия self: Me и I»⁷.

Помимо Э. Эриксона и Д. Мида популяризации понятия идентичности и занятию им одного из центральных ролей в концептуальном пространстве социальной философии и социогуманитарных наук способствовали внешние для научной жизни обстоятельства. Само общество заговорило об идентичности: развитие западной цивилизации, где внедрение новейших технических достижений в практики социального контроля вкупе с глобализацией и небывалой мобильностью индивидов породило целую технологию идентификации. Глобализация вызвала к жизни массовую миграцию, вызванную самыми разными причинами: экономическими, политическими, демографическими, этно-религиозными. Выросли, усложнились и глобализировались социальные конфликты, что в значительной степени способствовало утрате управляемости прежде значительно более стабильных социальных систем. Всему этому способствовало грандиозное расширение роли бюрократии в жизнедеятельности социальных систем и их развитии.

Невероятная эффективность формализации и абстрактизации социальной жизни, сопровождавшая описанный М. Вебером процесс социальной рационализации, сводилась бы к нулю при отсутствии надежных средств идентификации личности. Не будет преувеличением сказать, что совершенствование технических средств идентификации личности давно уже превратилось в самостоятельное направление развития техники и технологии. Ранее стремление избежать идентификации личности в основном было связано либо с желанием уйти от ответственности за преступления или избежать репрессий и преследований. Особый случай представляли собой иностранные разведчики, хотя прежде иностранцев казнили на основании одних лишь подозрений, да и пытки оказывались

«эффективным» средством установления идентичности. Поэтому лишь в современных правовых государствах разоблачение скрывающих подлинную идентичность превратилось в сложную технологическую проблему, связанную с необходимостью соблюдения прав подозреваемого.

Особое значение проблема идентификации личности получила в связи с необходимостью обеспечения безопасности и эффективно-го противодействия терроризму. Фотографии, защита документов от подделки, отпечатки пальцев, генетическая экспертиза, графологическое сличение подчерков и многое другое вот уже более ста лет знаменует собой новую эпоху как в возможности идентификации личности, так и в необходимости. Компьютерная эра породила проблему идентификации пользователя, а появление телефонных пранкеров приводит к осознанию необходимости ухода от анонимности даже в условиях анонимности реального времени, когда отвечающему на звонок необходимо точно знать, кто именно ему звонит. Как отмечает А.А. Шевченко, данное «понятие стало центральным также в философских дискуссиях о мультикультурализме, стержнем так называемой «парадигмы признания» в политической теории. Идея заключается в том, что подлинные, сущностные проявления человека, составляющие его индивидуальную идентичность нуждаются не просто в толерантности со стороны других членов общества и социальных институтов, а именно в признании с их стороны, в признании со стороны общества именно того самоидентификационного выбора, который предъясвляет индивид или группа»⁸. Постепенно вокруг технологии идентификации сложилась и особая культура рассуждения об идентичности, культура, связанная с внутренним миром человека, его переживаниями, страхами, глубинной субъективностью. Культура переживания идентичности нашла отражение в философии экзистенциализма⁹. Это тот самый случай, когда представление человека о самом себе становится точкой, из которой вытекает стратегия адаптации в условиях невозможности прежних форм идентичности. Как именно философия экзистенциализма повлияла на модернизацию идентичности, пока сказать трудно, но сам факт взаимосвязи интеллектуальных и социальных практик не вызывает сомнения. Таким образом, термин идентичность является не только специально научным, но и широко используемым в повседневном общении образованными людьми.

7. Цифанова И.В. Понятие идентичности и его сущностно-характерологические константы // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. №11–1 (73). С. 194–195.

8. Шевченко А.А. Дискурс идентичности: варианты и трансформации // Вестник НГУ. Серия «Философия». 2006. Т. 4. Вып. 2. С. 30–31.

9. Guignon C. The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre, New York: Rowman and Littlefield, 2003. P. 114.

Особый феномен в ряду идентичностей — так называемая цивилизационная идентичность. Эта идентичность может выступать как в этнической, так и в конфессиональной, как в географической, так и в культурной формах. Если человек осознает себя в качестве европейца, азиата, африканца или же североамериканца, то его общая идентичность обязательно будет включать в себя это и, соответственно, в сознании этого человека будут возникать ассоциации, в той или иной степени отсылающие его к культурным стереотипам, согласно которым европейцы — передовые, а азиаты и африканцы — отсталые и т.п.

По сути, термин «идентичность» выражает осознание индивидом единство своего сознания и самосознания на протяжении сколь угодно длительных промежутков времени, невзирая на перемены в содержании сознания, его направленности на те или иные предметы, значения, состояния, переживания. Даже в течении дня или часа мысли и чувства, намерения и впечатления, симпатии и антипатии могут изменяться и весьма радикально. По прошествии же более значительных промежутков времени человек способен заметить не только перемены собственного настроения, но и более существенные сдвиги во внутреннем и внешнем мире, социальном статусе и ценностных установках. Но при этом он остается все тем же субъектом ответственности, что и позволяет ему осознавать себя в качестве некоего телесного и ментального единства. Для описания условий и факторов существования идентичности индивиду необходимо иметь память и обращаться к ней для подтверждения самоидентификации, сохранять осознание ответственности за все совершенные на протяжении жизни поступки и действия, а также всегда помнить о прошлых поступках, осознавая, что «это случилось именно с ним».

Понятие личности предполагает единство неизменности и изменчивости, что не позволяет дать этому понятию строгую дефиницию без применения гегелевской диалектики или чего-то подобного. В терминах классической философской метафизики можно было бы сказать, что личность находится одновременно в модусах бытия и становления, а экзистенциалисты XX века, в частности Ж.П. Сартр, связывали эту особенность личности со спецификой человеческой природы. Человеком недостаточно родиться, им необходимо оставаться всю жизнь, для чего необходимо все время стараться преодолеть границы собственной природы, — полагал французский мыслитель. «Субъективизм означает, с одной стороны, что индивидуальный субъект сам себя выбирает, а с другой стороны — что человек не может выйти за пределы человеческой субъективности... Действительно, нет ни одного нашего действия, которое, создавая из нас человека, каким мы хотели бы быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть»¹⁰.

В философии существует давняя проблема сохранения идентичности вещами и явлениями на протяжении некоторого времени: даже

физические изменения нередко бывают заметны невооруженным глазом, что уж говорить о быстроизменяющемся социальном мире. Как известно, в пространстве вещей, окружающих человека можно сохраниться физически, но устареть морально и это относится как к обычным вещам, так и к мыслям, образам, идеалам, ценностям. Нельзя войти в одну реку дважды, — говорил известный философ древности. Нельзя и единожды, — «вторил» ему менее известный его ученик. Но в случае с человеческой личностью ситуация особая — личность по самому замыслу должна совпадать с идентичностью. Латинским словом «persona» первоначально называли театральную маску, под которой актер стремился спрятать постоянно изменяющиеся выражения лица. Действительно, сколь не старался бы актер, но даже передвигаясь и говоря он свое сколь угодно «каменное» лицо заставляет изменяться, а надевание маски с застывшей гримасой создает совершенно уникальное впечатление неизменности говорящего на всем протяжении театрального действия. Зачем? конечно же затем, чтобы изменить впечатление зрителя. не давая ему ни на минуту забыть о том, что говорящий на протяжении всего спектакля — одно и то же лицо.

Вопрос о том, является ли идентичность объективным фактом или же она всецело зависит от человеческих намерений или конвенций, порождает дискуссии, протекающие точно так же как и все подобные дискуссии, как то дискуссия о природе пространства и времени, или о сущности физических явлений и их описаний. Определением сущности человеческого «Я» философы занимаются в контексте исследований проблем свободы и ответственности, смерти и бессмертия, вины и справедливости, хотя все это в конечном итоге восходит к историческому бытию, причем в дилемме индивидуального и коллективного. Не случайно современные историки так стремятся представить историю как процесс. «Методологическому индивидуализму общественных наук, — пишет П. Рикер, — новые историки противопоставляют тезис о том, что объект истории — не индивид, а целостный социальный факт» (термин, позаимствованный у Марселя Мосса), взятый во всех его человеческих измерениях — экономическом, социальном культурном, духовном и т.д. Понятию события как временного скачка они противопоставляют понятие социального времени, главные категории которого — конъюнктура, структура, тенденция, цикл, рост, кризис и т.п. — заимствованы из экономики, демографии и социологии»¹¹.

Еще Аристотель в своем трактате «Категории» и в остальных логических трактатах искал условия, при которых мы можем не просто срав-

10.

Сартр Ж.П. Экзистенциализм это гуманизм / Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 321–322.

11.

Рикер П. Время и рассказ. Т. 1 Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 121.

нивать предметы и явления, но и отождествлять их. Но если физические или биологические объекты отождествляются по одним и тем же критериям, то с идентификацией личности возникают проблемы. Не случайно все темы духовного возрождения или же морального перерождения ставят под вопрос тождество личности на всех этапах данного процесса. Субстанциалисты настаивают на неизменности человеческой идентичности, полагая именно ее константным ядром личности, тогда как релятивисты или субъективисты видят в идентичности объект для приложения человеческих усилий, как внешних, так и внутренних. «Большую часть времени человек воспринимает свое ощущение себя, кем он является, и кем нет, как само собой разумеющееся и фиксирует себя во всевозможных отношениях, ценностях, верованиях, диспозициях. А это значит, что у человека имеется способ получить ощущение собственной непрерывности, безопасности и стабильности. Это ощущение себя позволяет фиксировать себя в определенном наборе противоположностей, который и формирует то, что называется личной идентичностью»¹².

В.И. Пржиленский различает три возможных подхода к образованию идентичности, которые он связывает с глаголами: обрести, выбрать или конструировать. Каждый подход опирается на собственную онтологию идентичности. Если мы считаем, что идентичность — это что-то из разряда данности, то ее можно получить (или обрести). Но если мы можем выбирать идентичность, то ни о какой субстанциальной принадлежности идентичности личности не может идти речи, хотя, возможно, выбор идентичности детерминирует все последующее формирование личности, хотя в выборе идентичности проявляет себя личность. Более того, выбирая идентичность в более зрелом возрасте, человек расстается с идентичностью, которая была частью личности прежде. Например, человек узнает о том, что его родителями или далекими предками были совсем другие люди, нежели он считал прежде. Или родители те же, но они оказываются представителями совсем другой национальности, этноконфессиональной группы, сословия и т.д.

Если для античности было характерно субстанциалистское решение проблемы идентичности, то в средневековой христианской картине мира и картине человека на первый план вышла проблема выбора, порожденная свободой воли. Именно христианское или иудеохристианское понимание души как феномену, готовому к перерождению, позволяет отказаться от идентичности как раз и навсегда данной, вечной и неизменной субстанции. Новозаветный рассказ о превращении гонителя христиан Савла в христианского апостола Павла как и множество других, ему подобных, составляют важную, если не главную часть христианской сотериологии. А вот в древнегреческой философии, как, впрочем, и в древнегреческой литературе господствует идея обретения подлинной идентичности, в том числе и драматических обстоятельствах. Необходимо согласиться с Воропай в том, что идентичность конструируется. И по-

этому «примордиальных идентичностей не существует, как не существует и «природы человека». И «смерть субъекта» — только метафора для обозначения перенасыщенной детерминантами (дискурсивной изнутри) идентичности. Но даже если не становиться на столь крайнюю точку зрения, понятно, что все «испокон века» существующее где-то берет свое начало, когда-то было изобретено, кем-то создано, сформировано — нация, традиция, костюм, пища, ритуалы, праздники, даже язык (если рассматривать его в широком диахроническом разрезе)¹². Платоновский миф о душе, стремящейся вспомнить свое прошлое, вернуться на родину в царство идей вполне соответствует софокловскому повествованию об Эдипе, который, даже не зная о своем царском происхождении оказался на царском троне и сполна испил горькую чашу, уготованную ему судьбой и богами. В христианской религии, как и во всех остальных авраамических религиях борьба за спасение души связана с особой стратегией ее сбережения, хотя тема выбора между добром и злом оказывается также темой перерождения в приобщении к искупительной жертве, принесенной поправшим смертью смерть Иисусом Христом. Здесь уже не только личность более невозможно представить как неизменную субстанцию, но и ее идентичность превращается в переменную.

Дальнейшее развитие понятия идентичности связано с процессом секуляризации мышления новоевропейского человека. И, как следствие «расколдовывания» мира, понятие идентичности личности стремительно превращается из постоянной в переменную. Особую роль в этом процессе играет рождение эволюционистской парадигмы, чье победоносное шествие полностью изменило картину мира и мировоззрение в целом. Если прежде человек воспринимался как существо, в котором от рождения заложено множество свойств и качеств. По сути своей эти свойства и качества неизменны и предопределены Природой или Творцом — кто-то рождается хорошим, а кто-то плохим, кто-то обречен, а для кого-то уготована особая судьба, и если даже стечение обстоятельств оказывается выше способностей человека, эти способности остаются неизменными на протяжении всей его жизни.

Благодаря эволюционистской парадигме в этой схеме все переворачивается — человек есть не просто природное существо, он еще и выступает как совокупный итог коллективного и индивидуального развития. причем это в равной мере относится и к его телу, и к его душе, то есть и к внутреннему миру, личности, сознанию, которое эволюциониру-

-
12. Вульфсон Е.Н. Обнаружение смысла как фактор конструирования личной идентичности / Сб. научных статей и рабочих материалов к докладам участников II Международной конференции «Философия и психотерапия». СПб.: издательство «Анатолия» 2014. С. 232. (<http://hpsy.ru/public/x6390.htm>).
 13. Воропай Т.С. Между глобализацией и массовой культурой // Философские науки. 2009. №10. С. 22.

ет вслед за телесной эволюцией или даже впереди нее. А если личность изменяется, изменяется сознание и самосознание, почему бы не измениться и идентичности. Вопрос состоит лишь в том, происходят ли эти изменения стихийно или же их кто-то может контролировать. Если ответ на последний вопрос оказывается положительным, то неизбежны другие вопросы, например, вопрос о том, может ли идентичность человека стать предметом манипуляций, в том числе и злонамеренных. Как отмечает В.И. Пржиленский, «новая идентичность, каковой бы она ни была — приобретенной добровольно или недобровольно, присвоенной или навязан; ной, — всегда означает новые права, новые полномочия, новую вину и новую же ответственность. Помимо воли своего обладателя новая идентичность вписывает его в совершенно иной событийный ряд и включает в отличный от прежнего повествовательный контекст»¹⁴. И человек пересматривает свои ценности, жизненные установки, приоритеты и пристрастия и даже может оказаться без таковых — утрата прежних вовсе не означает автоматическое приобретение новых, что и создает соблазн манипуляций самосознанием индивида извне путем разрушения прежней идентичности и конструирования новой.

Одним из центральных социально-философских и антропологических вопросов, связанных с определением понятия и феномена идентичности, является вопрос о соотношении идентичности тела и идентичности сознания, идентичности духовного мира индивида, его системы целей и ценностей. Опираясь на здравый смысл, естествознание и правоприменительные практики, можно сказать, что идентичность тела есть главная и первичная идентичность. Необходимость брать в расчет помимо тела что-то еще, вроде сознания или самосознания возникает, согласно данной точке зрения, возникает только в исключительных случаях, например, в случае амнезии, шизофрении и т.п. Но патология не ставит под сомнение понятие нормы, а исключения из нее также не ведут к радикальным выводам — исключения лишь подтверждают правило. Но для философов такая идентичность неважна и неинтересна — начавшееся еще в XVII веке движение философской мысли лишь углубляет и расширяет значимость всего того, что связано с феноменом человеческой субъективности.

Философский смысл признания в качестве главной идентичности личности идентичность тела состоит в том, что именно тело представляет собой главного «ответчика», носителя ответственности, в то время как свобода передана душе, сознанию, воле, эмоциям. Но этот смысл является самым первым и архаичным. Современное правосудие, гарантирующее неприкосновенность тела и основывающееся на ценностях гуманизма, предлагает нести ответственность той «части» человека, которая действительно ответственна за поступки человека — душе. Отделению тела от сознания в вопросе об идентичности предшествовало осознание того факта, что сознание человека может меняться, он спосо-

бен забыть, кто он и тем более забыть то, что с ним было в прошлом. Но и последующее соединение ответственности связано с тем, что всякий человек устанавливает собственную идентичность при помощи активизации собственной памяти, а идентичность других людей распознается прежде всего посредством идентификации тела.

Периодически и возникают ситуации, когда человек вынужден признать, что знакомый или даже близкий ему человек изменился настолько, что это уже другой человек. Очень часто можно услышать от расстающихся и разводящихся супругов о том, что разочаровавшиеся в своем выборе спутника жизни люди утверждают, что прежде они любили «совсем другого человека». Д. Локк был убежден, что личность существует не благодаря субстанциальному постоянству материального тела, а благодаря непрерывности человеческого сознания, его способности к рефлексии и обеспечению единства ассоциации идей в мышлении. Но при этом он полагал, что субстантивация личности на основе души приводит к метемпсихозу — вере в способности души к путешествиям вне тела, перемещениям из одного тела в другое, то есть все то, во что верили древние индусы, платоники и эзотерики. Эта мысль Д. Локка способствовала формированию новоевропейского взгляда на человеческую жизнь в масштабах, сопоставимых с масштабами влияния Р. Декарта. Последний, как известно, перенес субъект (подлежащее) из внешнего мира в центр сознания, то есть во внутренний мир человека, задав основу для последующего формирования картезианской парадигмы.

Д. Локк убежден, что идентичность личности понимаемая как непрерывность памяти является необходимым условием ответственности — без понимания человеком собственного единства во времени невозможно говорить об ответственности за свои поступки. современный исследователь Т. Рид не согласился с представлением идентичности как единства биографических описаний, опирающихся на память¹⁵. Как отмечает А.А. Шевченко, «идея непрерывности была подвергнута критике Т. Ридом, который заявил о том, что критерий непрерывности памяти не срабатывает. В своем известном контрпримере он заметил, что старый генерал может помнить боевого офицера, поднимавшего знамя, но может забыть о мальчишке, залезшем в чужой сад»¹⁶. Но при этом Т. Рид забывает о том, что память есть сложное, многомерное явление и некоторые сохраненные в ней образы и данные все время находятся «на поверхности», а некоторые необходимо извлекать «из глубин».

-
14. Пржиленский В.И. Идентичность: обретать, выбирать или конструировать? // *Философские науки*. 2009. №10. С. 37.
 15. Reid Th. *Inquiry and Essays*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983. P. 212–218.
 16. Шевченко А.А. Дискурс идентичности: варианты и трансформации // *Вестник НГУ. Серия «Философия»*. 2006. Т. 4. Вып. 2. С. 30.

Но стереть что-то из памяти полностью практически невозможно, что подтверждается современной медицинской наукой — хорошо известны случаи, когда специально загипнотизированный человек оказывается способен вспоминать забытые события в деталях, которые поражают воображение окружающих. Но без гипнозы эти данные могут быть пассивными и активироваться лишь в подсознании.

Но есть и другой аргумент против точки зрения, высказанной Т. Ридом, который приводит А.А. Шевченко. «Это возражение обходится довольно легко, — пишет он, путем модификации критерия личного тождества как цепочки воспоминаний. В этом случае для сохранения личного тождества достаточно, чтобы старый генерал помнил себя в качестве боевого офицера, который уже, в свою очередь, помнил бы то, как в детстве он воровал фрукты в чужом саду»¹⁷. Предложенный в данной цитате способ обойти аргументацию американского философа в принципе можно было бы признать удовлетворительной если бы идентичность личности можно было бы представить как цепь разнесенных во времени воспоминаний, однако, сама логика процедуры идентификации и самоидентификации против данного толкования. То, что индивид подумает о себе самом в первую, вторую или даже третью очередь, он должен подумать не в разные периоды жизни, он должен разместить все эти мысли-воспоминания в одном и том же акте размышления. Важно также и то, что такие воспоминания не должны быть отстраненными, основанными на взгляде со стороны. Самоидентификация требует восприятия себя в качестве «я», а не в качестве «он», что ставит под сомнение все предложенную конструкцию, согласно которой вспоминающий себя вспоминающим отождествляется с идентифицирующим себя с прежними идентификациями.

Разрешение рассматриваемой проблемы может быть найдено на основе применения междисциплинарной парадигмы и обращения к работам социальной психологии, в частности к исследованиям Т. Шибутани, который предложил экспериментальную модель определения идентичности. При этом он понимает идентичность как сложную иерархическую систему, имеющую и субординационные, и координационные связи и образующую структуры, состоящие из идентичностей. Простой эксперимент, в ходе которого его участникам предлагалось назвать свои идентичности по порядку, позволял выстроить иерархию, в которой индивиды сообщали, что именно они считают более приоритетным: идентичность сына или спортсмена, этническую идентичность или профессиональную, культурную или конфессиональную. И хотя социологический и социально-психологический подходы определяют эти локальные идентичности как роли или статусы, но для хорошего исполнения роли необходимо идентифицировать себя с нею на основании легитимного обладания соответствующим статусом. «Хотя представление человека о самом себе, бесспорно, ассоциируется с его телом, оно не является

прямым отражением того, что он делает. Я-концепция, как и все прочее в символическом окружении, конструируется путем избирательного восприятия и воображения... В нашем обществе признается неразрывная связь между комплексом переживаний и данным телом»¹⁸. Я-концепция становится результатом личного опыта, полученного в период вхождения в малую социальную группу и пребывания в ней.

Философское определение идентичности предполагает интеграцию всех частнонаучных концептуализаций в единое образование. Причем гарантом смыслового единства выступает применение философской рефлексии не только к контекстам употребления этого слова в частнонаучных дискурсах, но и к самим условиям междисциплинарной концептуализации некоего антропологического феномена. В этом случае идентичность выступает не как психологический и не как социальный феномен, а как модус человеческой экзистенции¹⁹. Вот почему нельзя определить идентичность личности в категориях сознания или самосознания, нельзя также свести к результатам межиндивидуальных или внутригрупповых взаимодействий. Необходимо рассмотреть идентичность как бытийный феномен, который не может быть определен иначе, чем через свою причастность к главным характеристикам человеческого бытия, таким как случайность и конечность.

Таким образом, идентичность можно определить как соотносительность человеческого бытия с самим собой, отмечающаяся в факте осознания этой соотносительности. Идентичность раскрывается в размышлении над вопросом «кто я?» и выступает как результат ответа на это вопрос. Под идентичностью в строго философском смысле понимается не простое соответствие, а соответствие стремящееся к совершенству, близкое к нему. И основной вопрос, возникающий при попытке определить социально-философское содержание феномена идентичности связан с решением онтологического выбора между онтологией универсального и онтологией уникального. Если мы придерживаемся онтологии универсального, то мы с неизбежностью определяем идентичность как формальное равенство, а во втором случае идентичность выступает мерой индивидуации.

17.

Шевченко А.А. Дискурс идентичности: варианты и трансформации // Вестник НГУ. Серия «Философия». 2006. Т. 4. Вып. 2. С. 30.

18.

Шибутани Т. Социальная психология. М.: Прогресс, 1969. С. 183.

19.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Логос. 1997. С. 37–39.

2.2. Идентичность в традиционном обществе: обретение versus формирование

Три общественно-исторических типа выделяются в процессе исследования способов обретения идентичности: традиционное общество, общество модерна и гибридное общество. В последнем случае речь не идет об идеальном типе, вроде информационного общества, общества потребления или даже постмодернистского общества. Скорее в этом понятии констатируется факт сосуществования групп, живущих по законам традиционного общества и общества модерна в условиях правового государства. И хотя термин «гибридное общество» возник в рамках теории конвергенции, когда в условиях сосуществования социализма и капитализма ожидалось постепенное сближение и интеграция последних и данная на данную теорию возлагалась задача объяснения этого процесса, а также его прогнозирования и управления. Согласно этой теории полагалось, что ценности двух систем должны быть совмещены в рамках некой единой аксиологической конструкции, что собственно и случилось в ряде европейских стран, которые сегодня представлены социальными государствами. Хотя эти ценностные конструкции и не устраняют известные противоречия, вроде противоречия между трудом и капиталом или между свободой и равенством, но все же существенно ослабляют их.

Но сегодня во всем мире на первый план начинают выходить совсем другие процессы — массовая миграция, глобализация, создание единого информационного пространства, углубляющаяся экономическая и политическая взаимозависимость породили эффекты соединения в едином социальном поле разнородных образований. Проблема усугубляется формированием международного права и надгосударственных структур, что с одной стороны способствует социальной интеграции, а с другой — приводит к росту напряженности. Социальные практики представителей разных цивилизаций, религий и этносов создают все большее число проблем друг другу. И все потому, что общества модерна и традиционные общества устроены по-разному, имеют различные режимы институционализации, легитимации, интеграции, социального контроля и др. В том числе, отличаются они и по способам формирования идентичности.

Традиционные общества еще определяют как аграрные, что в принципе верно, хотя и неуниверсально. Можно наблюдать как ценности традиционного общества оказываются какое-то время совместимы с процессами индустриализации, хотя это и приводит к противоречиям в общей системе ценностей. Так, прекрасно осознавая несовместимость патриархальной системы ценностей дореволюционной России с задачами построения нового бесклассового общества большевики по-

вели наступление по всему аксиологическому фронту, вплоть до разрушения семьи, отмены частной собственности, права и т.п. Но вот, через некоторое время к власти пришли люди с другими настроениями, которые постепенно вытеснили старых революционеров. Это были представители крестьянских и пролетарских низов, чье сознание оказалось тем более патриархальным, чем менее образованными были они сами. И на смену революционному радикализму пришли ценности, невероятно схожие с ценностями русского православия. Правда, данная реакция касалась только некоторых сторон аксиологической регуляции, в частности запрета добрачных отношений. Но при этом, гендерное равноправие было необходимо для успешной индустриализации, что и было отражено в «Моральном кодексе строителя коммунизма». Со временем это привело к росту противоречий и осознанию необходимости согласования нравов, ценностей и поведенческих моделей, но все попытки модернизации общества оказались неудачными, что и привело к разрушению государства. Аналогичные попытки совмещения традиционных и модернистских ценностей можно наблюдать в странах Ближнего Востока, где верность традиционному укладу сталкивается с необходимостью осваивать иные типы социальных отношений. Поэтому ставить знак равенства между аграрным и традиционным обществами, точно также как и между обществом модерна и индустриальным обществом не совсем корректно.

Традиционное общество отличается от общества модерна тем, что оно ориентировано на сохранение накопленного опыта, закреплённого в нормах, традициях и обычаях. Практически всегда социологи, антропологи и культурологи противопоставляют традиционное общество современному, но для нас такая простая схема не подходит потому, что смешение традиционного и модернистского социальных типов, их борьба и взаимодействие как раз и стали символом современности. Как правило все сходится во мнении, что традиционное общество является более примитивным, потому что освоение аграрных технологий (земледелие и скотоводство) не требует ни современной науки, ни современной техники и было освоено в разных частях света независимо друг от друга разными древними цивилизациями тысячелетия назад, тогда как пришедшее ему на смену индустриальное общество модерна возникло путем трансформации традиционного общества. Но говорить о том, что институты и ценности традиционного общества более примитивны, также некорректно. Можно лишь сказать, что они другие.

Само слово традиция означает передачу, воспроизведение, предание. Под традицией следует понимать механизм передачи социального опыта от одних поколений к другим. Что передается посредством традиции? Прежде всего некоторые идеи и образцы поведения. Как отмечает Н.Т. Абрамова, «традиция реализует себя, в итоге не только через непосредственную передачу информации (знаний и умений), но и

через неявные каналы, связанные с коммуникативными средствами трансляции. И здесь первостепенную роль начинают играть несловесные формы передачи мысли и знаний. Углубленный анализ структуры сознания, проведенный в наше время психологами, лингвистами, психолингвистами и др., позволил обосновать новый взгляд на процессы мышления»²⁰.

Любая традиция обеспечивает связь между прошлым, настоящим и будущим. Именно она создает контекст для интерпретации исторических событий, которые постепенно вытесняют мифологические рассказы. Но в традиционном обществе даже исторические события превращаются в часть мифа, они рассказываются по законам мифа, они абсолютно вне критического и исторического отношения к повествованиям прошлого, которое появляется позднее. Отсюда и особый жанр квазиисторического повествования, названный героическим — исторические персонажи приобретают в таких рассказах сверхъестественные качества. И это необходимая составная часть формирования идентичности в традиционном обществе. «В том, что человек, так или иначе, поклоняется героям, — писал Т. Карлейль, — что все мы почитаем и обязательно будем всегда почитать великих людей, я вижу живую скалу среди всевозможных крушений, единственно устойчивую точку в современной революционной истории, которая иначе представлялась бы бездонной и безбрежной. Такова истина, которую я нахожу в язычестве древних народов. Она только прикрыта старым, поношенным одеянием, но дух ее все же истинен»²¹.

Идентичность личности в традиционном обществе немислима без включения ее самосознания в повествование, которое начинается с мифологических рассказов о героических личностях. Именно они оказываются основанием для самоидентификации и выполняют функцию социализации. Как известно, имитация и идентификация выступают как позитивные механизмы социализации, тогда как негативными механизмами в социальных и психологических науках называют чувство стыда и чувство вины. Все четыре механизма универсальны и не меняются в зависимости от типа общества, в котором происходят процессы социализации. Но вот действие этих механизмов различно на разных этапах развития человеческой социальности. В традиционном обществе героические образы дают основание как для имитации, так и для идентификации, а вот антигерои мифов всегда представлены как персонажи, имитация или идентификация с которыми способны вызывать эти самые чувства стыда и вины.

Сегодня выбор идентичности оказывается выбором прав и обязанностей, но в традиционном обществе идентичность дается один раз и является результатом полного соответствия истории и общества, исторических событий и социальных структур. Создать такое совпадение можно лишь путем использования героической истории или героичес-

кого набора исторических событий. только в этом случае можно будет сделать легитимным социальный порядок, оправдать существование тех или иных социальных структур.

Не случайно английский автор нашел нечто постоянное в «бездонной и безбрежной» истории в рассказе о герое, его личности, его деяниях и свершениях. Как отмечал Т. Карлейль далее, «первый человек, начавший мыслить на этой нашей планете, был первоначальным творцом всего. И затем также второй человек, третий человек — нет, всякий истинный мыслитель до настоящих дней является в некотором роде Одним, он научает людей своему образу мышления, бросает отражение своего собственного лика на целые периоды мировой истории»²².

Мифологические герои сосуществуют в мышлении представителя традиционного общества с еще более мифологическими прародителями, которые играют столь же важную роль в формировании идентичности. И хотя подросток в процессе становления собственной идентичности не идентифицирует себя с прародителем и тем более руководителем, он идентифицирует себя с сыном или дочерью царя-батюшки, царя-прародителя. От давно существовавших патриархов протягивается смысловая нить к современным социальным лидерам, которые также обретают статус квази-родителей или же сверх-родителей. Царь оказывается, по меткому замечанию Л. Мэмфорда, в роли перводвигателя. Причем как в историческом, так и в систематическом (системообразующем) смысле слова. Особое значение приобретает покровительство царя в силу его происхождения. «Солидарность между царем и общиной ценилась выше лояльности к клану, семье и соседям. Это обстоятельство объясняет, почему цари, даже самозванцы, тираны, так часто получали народную поддержку, например, в борьбе против таких второстепенных претендентов на власть, как магнаты и вельможи. Под мистической аурой абсолютной власти ее уникальные институты осуществляли функции, впоследствии перешедшие к “машине”»²³.

Традицию можно понимать как форму исторического сознания, существующую как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях. Через традицию передаются не только знания, но и социально значимые умения, производственные и социальные технологии, идеалы и ценности. Традиция обеспечивает не только передачу знаний и умений, но и осуществляет легитимацию связанных с этими знаниями и умениями видов деятельности. Механизмы функционирования тради-

-
20. Абрамова Н.Т. Коммуникация и традиция / *Философия науки*. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2000. С. 77.
21. Карлейль Т. *Теперь и прежде*. М.: Республика, 1994. С. 17.
22. Карлейль Т. *Теперь и прежде*. М.: Республика, 1994. С. 31–32.
23. Мэмфорд Л. *Миф машины*. // *Утопия и утопическое мышление*. М., 1991. С. 79–97.

ции связаны с обычаями и ритуалами, в содержании которых заложена идея многократного повторения и тиражирования образцов поведения, социальных отношений и институций. Ритуалы включают в себя обряды и церемонии, а также символические знаки и жесты, что позволяет говорить о символической природе традиций.

Традиционное общество — это общество, в котором община много решает совместно, где коллективное сознание доминирует над сознанием индивида. Но совместно, это не значит, коллегиально, с обсуждением, приведением аргументов, сопоставлением мнений. Скорее коллективно в традиционном обществе означает, что решение за младшего по статусу принимает старший. В этом смысл патриархального общества и с этим связана эффективность имитации и идентификации в процессе формирования идентичности — старший воспринимается младшим как пример для подражания. Но старший в обществе дополняется незримым присутствием другого старшего. Не случайно такое важное значение в первобытном мифе занимает вера в то, что души предков смотрят из невидимой точки, как правило, с неба и способны гордиться поступками своих потомков или, напротив, испытывать чувства разочарования и даже стыда за них. Все это оказывается эмоциональным контекстом переживания идентичности, все это — место символической встречи социальных структур и исторических событий.

Таким образом, традиция обеспечивает устойчивость природного и социального мира в коллективном восприятии, она же сигнализирует об опасностях, связанных с изменением последних. Миф, объясняющий традицию, делает окружающий мир законосообразным и предсказуемым. Герои мифологического рассказа выполняют разнообразные функции, но одна из важнейших задач данного элемента мифологического повествования является образов, необходимых в процессе формирования идентичности. Для традиции характерно негибкое, некритическое и нерелективное отношение к прошлому, в противном случае она не сможет быть эффективной. Но это также приводит к тому, что консервируя прошлое, традиция закрывает его для внешних воздействий, она препятствует улучшению всего того, из чего состоит социальная жизнь, межличностные взаимодействия, мышление, ценности.

Так возникает возможность консервации отсталости — традиция оказывается тормозом на пути развития и изменения. Но традиция не только противостоит модернизации, она сама способна модернизироваться. Многие ученые считают, что идентичность как раз и является центральным пунктом, управляющим участием индивида в функционировании традиции. Действительно, только осознание себя в качестве русского, поляка, немца или японца заставляет его чтить традиции и обычаи. Историческое сознание побуждает делать что-то, что без соответствующей идентификации показалось бы совершенно бессмысленным и рассматривалось бы как пустая трата сил и времени.

Мифологизация исторической действительности — важный элемент бытия традиции. Как подчеркивает Н.Т. Абрамова, еще К. Ясперс поставил два важнейших вопроса: как традиция сохраняет единообразие и как она обеспечивает многообразие? Она даже приводит слова немецкого мыслителя о том, насколько неосознанно человек может следовать традиции на основе нерелексивной идентификации. «В наивном сознании, я делаю все то, что делают другие, верю во все то, во что верят другие, думаю то, что думают другие. Мнения, цели, страхи, радости переходят от одного к другому так, что мы даже не замечаем в силу того, что имеет место первичная, нерелексивная идентификация»²⁴.

Таким образом, можно заключить, что сформировавшаяся идентичность в традиционном обществе выступает как стержень традиции. Их неразрывность приводит к тому, что некоторые авторы даже начинают отождествлять традицию и идентичность²⁵, что конечно же является не совсем корректным. В структуру традиции входит не только идентичность как некоторый набор знаний и эмоционально окрашенных образов, но и социально обусловленные механизмы их передачи. Само слово традиция как и одноименный термин означает не что иное как регулярную и систематическую передачу некоторых значений, образов, смыслов, гарантирующих наполнение содержанием социально упорядоченных и институционально обусловленных взаимодействий. Содержания передаваемых посредством традиции сообщений способны длительное время сохраняться и выполнять функцию интерпретативной базы для регуляции действий людей и понимания ими намерений друг друга. Как отмечают А.В. Мурахтанов, Т.Л. Воротилина, «в структуру традиции входят процессуальный и релексивный компоненты. Под первым мы понимаем характеристики способов передачи наследия (открытая или закрытая, широкая или узкая, общая или профессиональная). Релексивный компонент включает отношение людей к самой традиции, осознание включенности в нее, сознательный выбор той или иной традиции (явные и неявные, зрелые и незрелые традиции)»²⁶.

Отличительные особенности традиционного общества выявляются в противопоставлении современности. Существует множество теорий современности и каждая из них создает свою стратегию определе-

-
24. Абрамова Н.Т. Коммуникация и традиция / Философия науки. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2000. С. 66.
25. Толстых В.С. Традиция / Интернет-версия издания: Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2010. (<http://iph.ras.ru/enc.htm>).
26. Мурахтанов А.В., Воротилина Т.Л. Понятие традиции в социальных науках содержание, структура, значение // Вестник ННГУ. Вып. 1(5). 2002. С. 57.

ния того, что предшествовало модерну. Из всех моделей общества модерна выделяются в качестве основных модели индустриального, рационального и информационного общества. И в каждой из таких моделей присутствует своя особая концепция традиционного общества. Но все они едины в том, что в традиционном обществе присутствует жесткая социальная иерархия, стратифицирующая членов общества единственным образом, что имеет самое непосредственное отношение к идентичности и идентификации личности. Рожденный рабом в традиционном обществе как правило остается рабом или, в особых случаях, получая освобождение, до самой своей смерти будет называться сыном раба. По мере ослабления этого правила общество становится все менее традиционным. В традиционном обществе профессии также наследуются, тем самым наследуется место в общественном разделении труда, место в распределении общественных обязанностей. Разумеется, по наследству передаются и права, потому что они являются разновидностью социальных благ. Даже в весьма сложном античном обществе, каковым являлось древнеримское общество, различие прав патрициев и плебеев было отчетливым и значимым. Все это позволяет говорить о том, что традиционное общество как правило разделяется на эндогамные касты.

Для традиционного общества характерно доминирование натурального хозяйства, которое подчинено двум основным задачам — обогащению малочисленной элиты и выживанию всего остального населения. Товарные отношения в таком обществе находятся в зачаточном состоянии, потому что их развитие угрожает существующему социальному порядку и поэтому они всячески тормозятся и сдерживаются. Функцию торможения развития товарных отношений выполняет патриархально-общинный способ организации основной части населения — народа. Община неоднократно воспета философами славянофилами и среди приводимых ее адептами аргументов важное место занимает аргумент, гласящий о ее соответствии духу и букве христианства — соборности.

Сам термин «соборность», как известно, явился переводом древнегреческого термина «кафоличность» («καθολικὴ») и выступил как синоним понятия коллективности, которую однако не стоит смешивать с коллективизмом. Не случайно Н.И. Бердяев, пытаясь объяснить западному читателю специфику русской философии, перевел «соборность» как «коммуотарность», намекая на изначальную связь русского коммунизма не с идеями К. Маркса, а с русским же православием. Задаваясь вопросом о различии между коммуотарностью и коллективизмом, Н.А. Бердяев пишет следующее. «Коллективизм означает отношение человека к человеку через его отношение к коллективной реальности или псевдореальности, к объективированному обществу, стоящему над человеком. Коммуотарность же означает непосредственное отношение человека к человеку через Бога, как внутреннее начало жизни. Коллективизм не хочет знать живого отношения человека к челове-

ку, он знает лишь отношение человека к обществу, к коллективу, который уже определяет отношение человека к человеку»²⁷.

Простые, устойчивые и по своему эффективные социальные структуры делают традиционное общество защищенным как от внешних, так и от внутренних разрушительных импульсов. Идентичность в таком обществе прочно и однозначно связывает социальные структуры и исторические события в некую единую систему, единую картину мира и картину истории, в которой все раз и навсегда определено. Да, безвестный юноша, найденный в корзине и получивший имя от безымянных усыновителей, может оказаться наследником трона по праву. Этому посвящено множество мифов и преданий, в которых вмешательство сверхъестественных сил навязывает избранным людям особые испытания, но, в конечном итоге, приводит их к выполнению некой миссии и возвышению над обстоятельствами. Так, родившись в знатной или даже царской семье, в мифологическом повествовании можно стать не обычным царем, а героем, спасителем рода или же основателем государства. А можно быть обычным членом архаичного социума племени или даже заурядным царем, когда с момента рождения и до самой смерти вопросы «кто я?» не возникают и каждый хорошо знает ответ на него.

Идентичность понимается всеми членами традиционного общества как величина постоянная, как сущностное свойство человека, как неотъемлемая его часть. Это напрямую связано с традиционалистским мировоззрением и теми типами мышления, которые господствуют в обществе данного типа. В разное время традиционное общество опирается то на мифологическое, то на натурфилософское, то на религиозное мировоззрение. И в каждом из них идентичность может восприниматься как нечто примордиальное, раз и навсегда данное. Такое представление уходит своими корнями в первобытные магические практики, где имя человека связано с его телом и душой связью, которую бы мы определили как материальную или как физическую. На этом убеждении связаны разнообразные способы нанесения вреда человеку, особым образом манипулируя его именем или же изображением, достигая необходимого подобия путем присоединения к восковой фигурке клока волос или кусочка одежды, которая ранее принадлежала объекту магических манипуляций. Отсюда и стремление к безопасности, включающее в себя наряду с различными амулетами сокрытие от незнакомцев своего настоящего имени и даже введение в оборот имени ложного, затрудняющего идентификацию.

Отголоски этого образа мысли можно найти даже у Платона, чья теория имен была прописана им в диалоге Кратил. Именно в назван-

27.

Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. Париж, YMCA-PRESS, 1951. С. 107.

ном диалоге Сократ говорит, что «не такое уж это ничтожное дело — установление имени, и не дело людей неискующих или случайных. И Кратил прав, говоря, что имена у вещей от природы и что не всякий мастер имен, а только тот, кто обращает внимание на присущее каждой вещи по природе имя и может воплотить этот образ в буквах и слогах»²⁸. Платон ставит проблему наличия у вещей имен истинных и неистинных, что находит свое выражение в субстанциалистской и эссенциалистской метафизике. Таким образом, идентичность оказывается неразрывно связанной с ее носителем — ее нельзя поменять, как нельзя изменить свой возраст, свою биографию, историю своего отечества. Об одном и том же нельзя сказать разное. Это требование логики и теории познания полностью определяет выводы, касающиеся социальной философии и философской антропологии, артикулированных посредством повседневного опыта.

Переход к обществу модернистского типа осуществляется как итог мировоззренческой революции. Ее основные черты и достижения хорошо известны и неоднократно описаны в специальной литературе. Одна из существенных черт общества модерна связана с изменением отношения к знанию и качественному преобразованию механизмов его производства, воспроизводства и функционирования. Если традиционное общество, как правило, является дописьменным или ограничено письменным, то общество модерна — письменное общество. В этом смысле письменность, доступная широким слоям населения, фактически разрушает традиционные формы управления обществом и сохранения власти. Все ярко выраженные традиционные общества не являются письменными, даже если элите и доступна письменность. Тем более, что нередко эта письменность другого языка, незнакомого большинству. Например, латынь в обществах средневековой Европы или арабский язык в среднеазиатских обществах. Простой китайский крестьянин и в древности и в средние века не мог овладеть иероглифами, с помощью которых записывали речи и мысли китайские чиновники и монахи. А традиции передаются путем устного повествования, которое ведется на единственно возможном языке — языке повседневного общения. Это способствует классово-сословному разделению общества и закрепляет традиционные институты властвования.

Просвещение и научная революция нового времени разрушают прежнюю жизнь — структуры социума модернистского типа строятся на совершенно иных основаниях. Один из первых исследователей социальности модерна О. Конт, как уже отмечалось, указывал как на главное отличие традиционного общества от современного применением неэффективных способов получения и применения знания. именно там, в структуре объяснения можно обнаружить и корни различного отношения к идентичности. Действительно, происхождение идентичности в традиционном обществе, каковыми несомненно являются об-

щества, относимые О. Конттом к разряду теологических и метафизических, объясняется либо фантастически, либо метафизически. Наглядным примером применения метафизического субстанциализма к объяснению идентичности является ранее приведенный пример платоновского «Кратила», а вот о теологическом подходе следует сказать особо.

Тема сверхъестественного вмешательства в отношении индивида со своей идентичностью раскрывается во многих древнегреческих трагедиях и драмах, в частности, особенно наглядно в драме Софокла «Царь Эдип». Не знавший тайну своего происхождения Эдип не знает ее по воле богов и затем узнает ее по воле богов и получает наказание за невольно совершенные им преступления также по воле богов (отцеубийство, инцест, самоослепление). При этом преступления становятся наказанием и показывают наличие в воле богов какой-то особой логики, которой человек обязан покориться. Идентичность также оказывается связана с волей сверхъестественного существа, которое распоряжается им как орудием для достижения каких-то своих, непонятных ни человеку, ни его непосредственному окружению целей²⁹.

Более счастливой оказалась судьба ветхозаветного пророка Моисея, также первоначально введенного в заблуждение относительно собственной идентичности и получившего точные сведения о ней непосредственно от Бога в виде откровения и вместе с судьбоносным для целого народа особым заданием. И как результат такого разного отношения сверхъестественных сил к смертным мы обнаруживаем у древних греков стремление построить социальные структуры и институты, ограничивающие чей бы то ни было произвол, в том числе и произвол богов, в то время как цепь исторических событий фундаментирует социальные структуры древнееврейского социума, но и в том, и в другом случае идентичность связывает социальные структуры с историческими событиями и обстоятельствами, истолковываемыми как их порождающие. Таким образом, связь структур и событий, связь общества и его истории оказывается непосредственно смысловой, то есть буквальной. В Древней Индии победители арии превращают побежденные племена дравидов в рабов, закрепляя это событие в соответствующих структурах и предопределяя на тысячелетия процедуры и механизмы идентификации. Когда же в 1917 году власть захватывают представители радикальной политической партии, то они, изначально действуя от имени одной из профессиональных групп (пролетариата), закрепляют это в квазинормативных актах, но практика имеет мало отношения к декларациям новой власти. Российское общество действительно претерпело су-

28.
29.

Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 622.
Софокл. Эдип-царь. Эдип в Колоне. Антигона: трагедии. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2012.

ществленные изменения, как в области политической и экономической его организации, так и в сфере культуры, духовной жизни. И хотя все это связывалось не только с учением К. Маркса о роли собственности на средства производства в установлении добра и справедливости, но и с героическим повествованием о жертвах и самопожертвовании, связь между событиями и структурами оказывается более сложной, отчасти символической, отчасти реактивно-реверсивной.

Возвращаясь к О. Конту, следует отметить, что его концепция позитивной науки и научного объяснения, приходящего на смену фантастического и субстанциального объяснений в ходе социальной модернизации позволяет объяснить кризис идентичности и новые формы отношения исторического знания к социальной организации. Если в обществе господствует мифологическое отношение к природе и обществу, то и самоидентификация, и социальная структуризация осуществляются в духе мифа и как его продолжение: повествование о богах и героях плавно перетекает в описание структур и перечисление идентифицирующих маркеров.

Вождь, жрец или царь оказывается таковым благодаря кровнородственной связи с историческим или псевдоисторическим персонажем, имеющим фантастическое происхождение или же совершившим героическое действие. Так, одни носители власти оказываются потомками сказочных полулюдей-полуживотных, а другие числят в своих прародителей укротителей природных стихий или победителей inferнальных сил. Можно согласиться с П. Бурдьё в том, что символические системы, такие как искусство, религия или язык, действуют как структурирующие структуры. «Символическая власть, — пишет П. Бурдьё, — как власть учреждать данность через высказывание, власть заставлять видеть и верить, утверждать или изменять видение мира и, тем самым, воздействие на мир, а значит, сам мир — это власть квазимагическая, которая благодаря эффекту мобилизации позволяет получить эквивалент того, что достигается силой (физической или экономической), но лишь при условии, что эта власть признана, т. е. не воспринимается как произвол»³⁰.

То, что О. Конт называет метафизической стадией развития общества, по видимому соответствует периоду, когда власть имущий получает свои полномочия в соответствии с действием неких социальных институтов, таких как право, государство, владение. Действие института вполне компенсирует отсутствие обращения к сверхъестественному или к интеграции социальных порядков в порядки природные, как того требовали правила архаичного мышления и архаических социальных отношений. Достаточно иметь предка, который первым оказался на какой-то территории или же в условиях честного состязания завоевал право обладания чем-то, конвертируемым во власть. Для этого ни первому правообладателю, ни его потомкам вовсе необязательно иметь сверъес-

тественные способности, хотя в глубине массового сознания несомненно присутствует потребность в такой дополнительной легитимации.

Потребность в описании основателя как сверхъестественного существа очень точно уловили большевики, когда после смерти Ленина они придали ему статус вождя и создали квазирелигиозный культ, который, кстати, первоначально оказался наследуемым, но не по рождению, а по должности. И вот уже строителям нового прогрессивного общества стало казаться естественным помещение второго лидера этого государства в мавзолей, а его политическое или административное посмертное разоблачение сопровождалось выносом из мавзолея, хотя и с последующим перезахоронением в кремлевской стене. Символическая природа данного действия сводится к тому, что Сталин переживает процедуру десакрализации и переводится из разряда богов в разряд героев, чем закрепляется новая шкала идентификации представителей власти как в истории, так и в обществе.

Что-то подобное происходит и в других «странах победившего социализма», причем в только в тех, которые в культурно-историческом и конфессионально-цивилизационном плане находятся к востоку от Москвы. об этом свидетельствуют также находящиеся на европейской земле (или совсем рядом) мавзолеи Энвера Ходжа в Албании и Мустафы Кемалья Ататюрка в Турции. Но в КНДР пошли еще дальше — рассказы о сверхъестественных способностях Ким Ир Сена дополнились рассказами о подобном чудесном явлении у его сына Ким Чен Ира, что подтверждает стремление северокорейской элиты к дополнительной легитимации устройства власти и социального структурирования общества.

Как отмечает О. Эйдельман, советский миф не был разработан кем-то из правителей, идеологов или политработников. Придуманная кем-то специально ложь вряд ли способна продержаться сколь-нибудь долго. А миф, сопровождавший человека, живущего в СССР в течении семи десятилетий и задающий ему систему смыслов, в которых происходит самоидентификация и идентификация другого, легитимация социальных структур и соединение прошлого, настоящего и будущего — обязательно представляет собой плод коллективного творчества. О. Эйдельман пишет, в этой связи, что «советская мифология родилась в сложном взаимодействии пропаганды и воспринимающей ее аудитории, взаимно друг друга отражавших и живших в мире традиционных коллективных бессознательных представлений (уместно напомнить о преобладании сельского населения и очень низком образовательном уровне в пореволюционные десятилетия). Марксизм был переварен и

трансформирован традиционным мышлением так же, как в свое время христианство вновь окрещенными языческими народами. При этом остававшиеся на поверхности словесные формулы о “классовой борьбе”, “диктатуре пролетариата”, Святой Троице или Воскресении приобрели столь мощную и системообразующую архаичную подкладку, что полностью меняли внутренний смысл»³¹.

В обществе модерна, в полном соответствии с теория основоположника позитивистской философии, научное объяснение приходит на смену фантастическому и спекулятивному. И действительно, все исторические знания подвергаются критическому пересмотру и путем тщательной сепарации и отбрасывания всего недостаточно достоверного «превращаются» в научные. При этом они выполняют некоторую легитимационную роль в новой глобальной системе знания, суть которой представлении истории как разновидности (или этапа) процесса развития природы. И совсем не случайно идентичность оказывается в сугубо универсалистском контексте, когда «любовь к отеческим гробам» не противоречит тенденции на сближение и интеграцию всего многонационального человечества. Европейцы в XVIII веке в рамках идейного комплекса Просвещения предложили идею мировой цивилизации, в которой слышатся отголоски христианства и которая соответствует всем универсалистским религиям, но при этом является светской. Долгое время христианам казалось, что со временем все должны стать христианами, что приведет к единой идентичности и соединит все истории племен и народов в единую историю христиан. Мусульмане точно также считали, а многие считают и сегодня, что ислам рано или поздно объединит всех людей на Земле. Но при этом и первые, и вторые видели, как много еще тех, кто вне истории, кто еще не включился в общество правоверных. А вот европейские просветители смогли найти единую интегративную точку зрения, согласно которой все неевропейцы рассматривались ими как недоевропейцы. Но, в отличие от «неверных», все жители мира, не ставшие еще современными также включены в историческое бытие, они также представляют собой часть всемирной истории человеческой цивилизации. Соединение множества племенных и национальных историй в единую историю мировой цивилизации осуществляется методом интегративного финализма у всех людей не только общее начало, но и общее будущее.

Таким образом, можно констатировать, что механизмы формирования идентичности в традиционном обществе существенно отличаются от подобных механизмов, действующих в обществе модерна. Главное отличие состоит в том, что идентичности в традиционных обществах вписываются в локальные исторические контексты и определяются посредством мифо-

логического повествования, представляющегося как набор исторических и фантастических случайностей. В обществе модерна на первый план выходит мировоззренческая натурализация идентичности, в соответствии с которой индивид мыслит себя как часть всемирной истории, а историю своего народа или своей нации оценивает по тому вкладу, который был ею сделан в мировую цивилизацию и чем этот вклад обогатил последнюю.

Между тем, рассматриваемые механизмы имеют и существенное сходство — историческое знание рассматривается как некая данность, которая определяет идентичность единственным образом, как бы не отличались друг от друга рассказы, закрепляющие идентичность. Сходным оказывается и то, как при помощи истории обретают легитимность социальные структуры, хотя в сознании модерна социальные структуры полагаются как законосообразные, в то время как традиционалисты убеждены в их рукотворном характере.

2.3. Факторы эволюции идентичности в обществе модерн

В традиционном обществе знание способствует формированию коллективной идентичности, фиксирующей присутствие индивида во вполне определенном историческом бытии, дополняющей его социальное бытие и придающей ему вид проекта. Сколько не говорили бы о том, что общество мыслится как развивающаяся или даже саморазвивающаяся система, все ее развитие оказывается циклическим процессом — такова плата за биологическую аналогию, лежащую в основе социальной теории. В основе исторического знания лежит модель рассказа, постижение которого опирается на драматургическую метафору. Историческое повествование должно обозначить центр и границы картины мира, построенной на основе времени, а не пространства. Вопрос «кто я такой?» в традиционном обществе неотделим от вопроса «кто мы такие?», а ответы на вопросы вроде «откуда мы идем?» или «куда мы идем?» надо искать для того, чтобы ответить на первые два.

В обществе модерна вопрос «Откуда мы?» отходит на второй план, потому что ответ на вопрос «Куда мы идем?» ищется в глобальном плане и для всего человечества. Таким образом, приходит, соответствующее духу и букве космополитизма, ощущение причастности к общему делу, так точно выраженному в философии русского космизма. Не случайно ее основоположник Н.Ф. Федоров назвал свой главный труд «Философией общего дела» — именно русские философы с полурациональной, и одновременно полурелигиозной силой верили в то, что планета Земля со временем превратится в «историческую родину», а ее дети начнут активно осваивать другие планеты и галактики. И хотя за мистически-фантастическим призывом к воскрешению мертвых медицинскими методами последовали вполне научные открытия, относящиеся к сфере высоких технологий, уникальность русского космизма состоит и в этом типе миропонимания. «Общее дело Федорова, — пишет О.Д. Куракина, — это соединение всех сил всех людей планеты в сознательном и нравственном деле управления слепыми силами природы, в деле преодоления разрушения и самой смерти. Преодоление смерти путем регуляции природы впервые ставится в истории философии как единственная достойная сознательного существа цель, ради которой только и может произойти объединение человечества»³².

Миропонимание космистов «отвязывает» историю от общества, вернее превращает ее в этап естественной истории, где событиями становятся переходы от одного этапа к другому. Такое миропонимание способно сформировать лишь универсалистскую идентичность и лучше всего это выражено в философии всеединства В.С. Соловьева.

«Действующей силой исторического процесса, — продолжает О.Д. Куракина, — в философии всеединства Соловьева и всей последовавшей за ним русской философии является София как одновременно и душа мира, и идеальное человечество — богочеловечество. Интуиция целостного видения мира, центром которого является человек, приводит философов всеединства к попыткам построения религиозного, а затем и христианского мировоззрения»³³.

Созданные последователями Н.Ф. Федорова теория космонавтики (К.Э. Циолковский), теория геологического процесса и сфер Земли В.Н. Вернадского, гелиобиология А.Л. Чижевского и многие другие теории и доктрины оказались частью процесса обретения новой идентичности, охватившего не только советских граждан, но и представителей других стран и континентов, очарованных успехами человека в освоении Космоса. В русской философии центральное место в конце XIX и начале XX века занимает религиозная и квазирелигиозная мысль, в том числе и философско-историческая. Все значительные направления русской философии не только до революции, но и позднее в эмиграции в разной степени испытали воздействие идей религиозного мистицизма. Среди центральных тем русской религиозной и квазирелигиозной философии оказалась так называемая русская идея — тема роли и места России в мировом историческом процессе. Русские философы сделали исторический опыт и поиски коллективной идентичности отправным пунктом для установления смысла истории. Источником вдохновения здесь служила проблема двойственности российской самоидентификации, неразрешенная до сей поры. Эта проблема многократно усугублялась политическими потрясениями и в ее обсуждении принимали участие не только профессиональные ученые, но и писатели, публицисты, общественные деятели. Выход за академические рамки породил уникальную ситуацию, когда идеология и политика оказывала на мнения авторов не меньшее, если не большее влияние, нежели собственно научные цели и интересы. Но от этого теоретическая актуальность и философская значимость данной тематики не только не снижается, но, напротив, — существенно возрастает. Как возрастает и необходимость отделения научно-философского от паранаучного и идеологического влияния на участников представленной дискуссии.

Космисты задали совершенно иной ракурс связывания социальных структур и исторических событий. С одной стороны, в полном соот-

32.

Куракина О.Д. Софийная эстетика русского космизма // Ориентиры. Вып. 2. М.: ИФРАН, 2003. С. 104.

33.

Куракина О.Д. Софийная эстетика русского космизма // Ориентиры. Вып. 2. М.: ИФРАН, 2003. С. 102.

ветствии с утопическими и социалистическими доктринами, общество должно быть построено рационально, где «свободное развитие каждого есть залог свободного развития всех». С другой стороны, история общества фактически отождествляется с историей идей, научных открытий и технологических инноваций. Данный тезис был сформулирован еще просветителями и нашел свое закрепление в идеологии сциентизма. Именно здесь находит свое предельное воплощение и идеология мирового гражданства — космополитизм.

Космополитизм — явление совсем не новое, также как и попытка отвязать собственную идентичность от обстоятельств рождения, которые, при таком взгляде на мир, воспринимаются как набор случайностей. Действительно, если следовать логике афинских философов классического периода, рассуждавших о ценности самопознания, связывавших этику и политику с логикой и физикой, можно родиться богатым или бедным, персом или эллином, рабом или свободным, знатным или безродным, богатым наследником или сыном бедняков. Все это, в соответствии со здравым смыслом, предопределяет последующую жизнь индивида, ее содержание, качество и образ. И если не видеть в этом волю богов, а принимать обстоятельства как случайные, то желание стать выше обстоятельств как раз наталкивается на преграду идентичности. Занятие философией в античном, а не в современном смысле слова создавало возможность для изменения идентичности, для такого ее преобразования, при котором преодолеваются полученные вместе с обстоятельствами рождения детерминантами.

Как известно, гражданином мира считал себя еще Сократ, но заявил и последовательно отстаивал идею космополитизма Диоген Синопский. В полной мере мысль об идентификационном единстве всех людей оценили стойки римского периода. Во многом этому способствовал социальный опыт тех, кто оказался жителем огромной империи, поставившей под сомнение прежние механизмы племенной и этнической идентичности. Культурное многообразие в условиях интенсивного перемешивания в буквальном и переносном смысле слова изменило традиционные схемы самоидентификации. Однако этот опыт был локальным и ограниченным, он был присущ главным образом интеллектуальной и творческой элите того времени, а пришедшее на смену поздней античности средневековье не только изменило этнокультурный и социально-политический ландшафт средиземноморья, но и вернуло типичные для традиционного общества способы обретения идентичности.

Несмотря на то, что подавляющее большинство христиан, буддистов и мусульман начиная с первых веков стремительного распространения этих мировых религий продолжали жить в социумах традиционного типа, эти религии сообщили своим адептам определенный космополитический импульс, что несомненно повлияло на ситуацию с иден-

тичностью. Главной составляющей идентичности на время становится вопрос о религии, что ориентирует ее носителя не столько на прошлое, сколько на будущее. Со временем этот импульс ослабел и религии в плане идентичности стали означать обращение к прошлому, вступив в конкуренцию с этноидентичностью. После распада одних империй и появления на их месте других наднациональное начало то усиливалось, то ослабевало, но подлинный космополитизм генетически связан с европейскими просветителями и, прежде всего, с масонским движением. Именно масоны провозгласили свободу, равенство и братство высшими ценностями и призвали к отмиранию всех разделительных линий между людьми.

Наиболее точно мысли масонов и просветителей выразил И. Кант в своей идее всемирной истории, описанной им в целом ряде специально написанных для этого малых произведениях и, прежде всего, в своей «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». В данной статье великий немецкий философ утверждал, что космополитизм и является естественным состоянием человека, совпадая с главной целью всей человеческой истории. «Историю человеческого рода, — писал И. Кант, — в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы — осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество»³⁴. Он даже присоединился к числу тех, кто предлагал создать в Европе наднациональный управляющий орган, который предотвращал бы войны, объединял бы народы и прокладывал бы путь к единому будущему.

Историческое знание в обществе модерна превращается из героического рассказа о событиях, связанных с жизнью или даже выживанием отдельного этноса в рассказ об истории всего человечества. Такие рассказы появляются до появления первых обществ модерна. Так, в «Повести временных лет» содержится попытка встроить историю Древнерусского государства в мировую историю, которая фактически совпадает с библейской историей. В связи с этим, с идентичностью читателя ПВЛ происходят существенные изменения — история его народа становится частью всемирной истории. Теперь его идентичность существует в совершенно ином смысловом пространстве, потому что весь набор исторических событий получает иную шкалу оценки. И если локальная история всегда представляет собой череду великих побед, героических свершений, трагических бедствий и позорных поражений,

34.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Кант И. Соч. в 8 т. М.: Чоро, 2004. Т. 8. С. 23–24.

то, будучи помещенной в семейство подобных историй, каждое из данных событий автоматически подвергается переоценке.

В обществе модерна наука претерпевает как структурные, так и содержательные трансформации, что не могло не оказать существенного влияния на формирование и функционирование идентичности, в том числе и на такую важную функцию идентичности как соединение социальных структур с историческим знанием. Становление социологии совпало по времени с новым этапом в развитии социально-философской и философско-исторической мысли, что стало вызовом для исторической науки, которая имела тот же самый объект исследования — общество. Но появление новой науки об обществе не привело к исчезновению прежней. Напротив, историческое знание становится одним из базовых источников идеологии, играющей в обществе модерна все более важную роль. Более того, именно в это время исторические знания начинают выполнять мировоззренческую и смыслопорождающую функции, выполнение которых связано в эпоху модерна с глубинными слоями человеческой экзистенции. Идентичность становится средством, при помощи которого человек начинает задавать смысложизненные вопросы и с его же помощью искать на них ответы³⁵. Можно выделить три главных пути развития темы идентичности, связанных с поисками смысла жизни в философии модерна:

- 1) социальный оптимизм просветителей, сциентистов и технократов;
- 2) социальный пессимизм романтиков, иррационалистов и экзистенциалистов;
- 3) поиски смысла и назначения истории в русской религиозной философии.

Социальный оптимизм просветителей основывался на идеологии прогресса и достижениях естествознания. Среди предпосылок нового мировоззрения была идея присоединения истории людей к естественной истории, то есть истории природы. Не случайно общество определялось как часть природы, обособившаяся от нее — эволюция человека рассматривалась как естественный процесс и каждый, поверивший в науку более, чем в традиционные библейские рассказы о сотворении человека, должен был преодолеть шок символической девальвации собственного статуса. Отчасти это компенсировалось отменной «печати первородного греха», которую, согласно ветхозаветному повествованию, носил на себе весь род людской и который, согласно новозаветному дополнению, был искуплен Иисусом Христом. Однако данное искупление касалось лишь возможности спасения души, но не меняло сути человеческой природы, каковая оставалась грешной и сама порождала желания, способные погубить бессмертную душу. Появившийся благодаря естественнонаучной картине мира новый рассказ

о природе человека и действительных причинах самым радикальным образом изменял ситуацию в области представлений человека о самом себе. Подрывалась сама основа традиционного общества — концепция обязательства перед родителями, родом и народом, которая составляла суть представлений человека о собственной идентичности.

Вторым фактором, пришедшим со стороны науки и нового объединения человека с природой, оказалось космологическое учение, в котором Вселенная рассматривалась как бесконечная и в пространственном, и во временном измерении. Согласно теоретическим разработкам и научным открытиям Коперника, Галилея, Ньютона и других, человек почувствовал себя песчинкой в безбрежном океане мироздания, что стало причиной глубочайшего морально-психологического кризиса. И причины этого кризиса состояли совсем не в том, что внешний мир предстал как бесконечный, а в том, что эта идея заняла сознание, превратилась из простой констатации факта в переживание, во внутренне ощущение, полное драматизма. Революция в сознании была прямо связана с трансформацией процесса самоидентификации европейского человека.

Порожденные научной революцией и кризисом идентичности переживания человека нашли отражение не только в специальной философской, но и в художественной литературе, в беллетристике. Вольтеровская повесть «Микромегас» как нельзя лучше подчеркивает все вышесказанное. «А теперь представьте некое существо, — писал Вольтер, — в чьей ладони спокойно помещается Земля и чьи органы пропорциональны нашим (вполне может оказаться, что таких существ во вселенной много), и, пожалуйста, вообразите, что оно могло бы подумать о наших сражениях, где победой называют взятие какой-то несчастной деревушки, которую вскоре снова сдают неприятелю»³⁵. Микромегас у Вольтера — это удивительное существо, потому что он может смотреть свысока на «микросущество» и тем самым походить на Творца в том смысле, что именно Бог в христианской традиции может смотреть сверху вниз на сотворенных им людей. Но не случайно этот же Микромегас назван так, чтобы подтвердить, что претендующий на роль творца оказывается сам в роли чье-то творения. Релятивизация пространства как и бесконечность пространственно-временного континуума привела к классической ньютоно-галилеевской картине мира, а та, в свою очередь, к релятивизации идентичности.

35.

Дробижина Л. М., Рыжова С. В. Гражданская и этническая идентичность и образ желаемого государства в России // Полис. Политические исследования. 2015. №5. С. 9–24.

36.

Вольтер. Философские повести. М.: Правда, 1985. С. 127.

Эту же тему уже в XX веке повторно обыграл английский философ Б. Рассел в своем небольшом памфлете с красноречивым названием «Кошмаре богослова». Главный герой этого произведения с ужасом обнаруживает, что Создатель Вселенной разместил планету Земля и всю Солнечную систему в каком-то ничем не примечательном месте, отыскать которое среди других систем и планет крайне трудно, не говоря уж о «микроскопических существах», населяющих некоторые из планет. «Почему, ох, почему,— восклицал этот персонаж,— создатель скрыл от нас, бедных обитателей Земли, что он создал без нашего ведома огромное множество других небес?! Всю свою долгую жизнь я усердно служил ему, веря, что он заметит мою службу и вознаградит меня вечным блаженством. А теперь оказывается, что он даже и не подозревал о моем существовании. И к тому же вы заявляете, что я какое-то бесконечно малое микроскопическое существо, обитающее на крошечной планете, вращающейся вокруг одной из незначительных звезд, которых только в нашей Галактике насчитывается триста миллиардов. Нет, я не могу вынести этого и не могу больше восхвалять моего создателя»³⁷.

Кризис идентичности европейского христианина после сомнения в традиционных значениях, связанных с христианской картиной мира, действительно драматичен. При этом вопрос об истинности череды событий, описанных в Библии, может и не оспариваться. Гораздо важнее, что события эти приобретают совершенно иной масштаб, вернее — лишаются былой масштабности. При этом вопрос об положении человека в мире оказался центральным для его самосознания. Важно понимать, что мир христианина — это мир встречи материального и духовного, мир, созданный тем же самым существом, что и сам человек. Этот мир населен людьми, а также в нем присутствуют ангелы и демоны, со стороны за всем происходящим наблюдает тот, кто его создал и человек ощущает связь с тем, кого он именует Отцом Небесным. Мир образованного новоевропейца — это мир природный, а также мир социальный. К природному миру необходимо приспособиться, использовать его и даже преобразовывать. Социальный мир трактуется как возникший стихийно и без участия разума, что можно исправить, перестроив структуры и институты на рациональных началах и изменив человека путем просвещения и морального прогресса.

Данный сдвиг полностью перестраивает отношение человека к его идентичности, как и содержание последней. В XVII и XVIII веках мировоззрение индивида формировалось под влиянием развития естествознания и оно со временем вытеснило социальные и персональные мотивы самоидентификации. Лишь веком спустя размышление об обществе начинает играть ведущую роль. Разумеется, на персональное восприятие индивидом самого себя активное влияние оказывает его социальный статус, как предписанный, так и достигнутый. Любой европеец в эпоху нового времени не забывает, кто он по национальности, ка-

кое у него гражданство, вероисповедание, не говоря уж о сословных и профессиональных компонентах самоидентификации. Но все это вписывается в новую систему ценностей и новую матрицу мышления, что означает совершенно иное отношение между осознанием собственной идентичности и следующими из этого социально значимыми действиями. Например, на смену религиозным войнам приходит ощущение единства всего человечества, по крайней мере европейского. Войны конечно же не исчезают, но они опять ведутся под циничным лозунгом борьбы за влияние, господство или ресурсы. Такие войны ведутся по правилам, которые специально для этого разрабатываются в соответствии с разделяемыми всеми европейцами идеалами Просвещения. Такие «цивилизованные» войны ведутся европейскими государствами друг против друга вплоть до так называемых мировых, которые ознаменуют собой особенности XX века.

Между тем формирование идентичности происходит в обществе модерна иначе еще и потому, что рассказ об исторических событиях качественно меняется. Будь то архаичный миф с его фантастическим переплетением людей, богов и духов, будь то критическая и вполне правдоподобная история древних греков или средневековое летописание, где божественное вмешательство носит довольно эксклюзивный характер, все это в Новое время уступает место научной истории, которая с самого начала носит всемирный характер. История отдельных европейских обществ активно обсуждается членами общеевропейского научного сообщества, а отличные друг от друга трактовки тех или иных исторических событий вводятся в общее пространство научной полемики. По одним вопросам общенаучный консенсус достигается, по другим разногласия продолжают сохраняться длительное время. При этом значение исторических сведений, оценок и выводов прекрасно осознается как самими учеными, так и властными элитами, что превращается в отдельную проблему развития исторической науки.

Примеров, подтверждающим осознанное и неосознанное влияние роли исторического знания на формирование идентичности в обществе модерна предостаточно. Достаточно вспомнить, что историческая роль и значение Наполеона в европейской истории существенно различаются в зависимости от того, пишет ли об этом французский или английский историк. Но это различие может стать незаметным если эти два историка начнут давать исторические оценки действиям правителей и военачальников Российской империи или же Оттоманской Порты. Хотя и здесь французский историк может проявить гораздо боль-

ше снисходительности и сочувствия к действиям тогдашних союзников Франции, например к участию в наполеоновских войнах Польши, нежели историк британский. В случае же оценке действий стран «недостаточно европейских», таких, например, как Россия доля критицизма и негативизма зримо возрастает, что вполне объяснимо осознаваемым сходством, степень которого и формирует иерархию предвзятости.

Даже победа над Наполеоном оказалась предметом спора, но теперь уже спор ведут российские и британские историки. Так, российский историк А.А. Орлов отмечает, что историки Великобритании всегда пытались себе присвоить все лавры победы над французским императором. «Британские историки, — пишет он, — склонны приписывать решающую роль в продолжении войны усилиям деятелей своей страны, прежде всего лорду Каслри. В конце 1813 г., — цитирует далее А.А. Орлов трактат А. Брайанта, — «... Англия... сплотила колеблющихся европейцев единой целью... Теперь она напоминала тем, кто брал ее субсидии о цели, на достижение которой они были выделены»³⁸.

Удивительно, но даже если абстрагироваться от итогов Отечественной войны 1812 года, роль России в окончательном разгроме Наполеона трудно не заметить. Но заметить и замолчать вполне можно, чем и занимается почтенный английский ученый. Сам А.А. Орлов так объясняет этот феномен, удивительный лишь на первый взгляд. Британско-российские отношения в исследуемый период, как и в большинство других исторических промежутков, были сложными и противоречивыми. «Политические и экономические разногласия, — пишет А.А. Орлов, — осложнялись многочисленными социальными и психологическими проблемами. До сегодняшнего дня в сознании россиян живо представление о том, что Великобритания в своей внешней политике всегда руководствуется принципом «государственного эгоизма», а в сознании британцев существует стереотип России — дикой и отсталой страны — неспособной на равных войти в систему европейской цивилизации»³⁹.

Вот уже столетие как европоцентризм подвергается последовательной и аргументированной критике, в том числе и в работах самих европейских ученых. Философы и историки, антропологи и этнографы отказываются от классического европоцентризма, сформировавшегося в эпоху великих географических открытий окончательно скомпрометированного на рубеже XIX и XX столетий. Но при этом он никуда не девается, а лишь изменяется, совершенствуется. Так, на смену классическому европоцентризму, приведшему европейцев к «научно обоснованному» британско-французскому расизму, немецкому национал-социализму и итальянскому фашизму, приходят разнообразные модернизированные формы европоцентризма, где утверждается ценностное превосходство европейцев и североамериканцев. Именно эта обновленная идеология позволяет политическим и экономическим элитам США и

Евросоюза обосновывать моральными аргументами свои претензии на руководство процессами глобализации, а, в конечном счете, на власть над всем миром.

В современном европоцентризме точно так же как и в классическом все страны оказываются поделены на европейские и неевропейские, хотя первые также делятся на европейские в большей и меньшей степени. Так формируется иерархия идентичностей и обозначаются цели социального и индивидуального изменения, которое следует осуществлять для сокращения разрыва в иерархии идентичностей. Так, одни страны получают конкурентные преимущества над другими, используя идентичность как ресурс в политическом, экономическом и социокультурном развитии. Желание присоединиться к Европе, стать полноправной ее частью периодически превращается в главный мотиватор действий политических элит, тем более, что европоцентристы давно уже трактуют феномен Европы внегеографически.

Историческое знание, связывающее Европу с географией, по-прежнему остается мощным ресурсом и инструментом преследования политических и экономических интересов. Это отчетливо осознавал в свое время М.Ю. Ломоносов, активно выступивший против трактовок происхождения российского государства, имеющих существенное и, по мнению великого русского просветителя, негативное значение для формирования идентичности россиян. Представляется вполне приемлемым объяснение, которое дает позиции, занятой М.Ю. Ломоносовым, российский исследователь А.Б. Каменский. «Возникшая в ходе петровских реформ Российская империя, созданная на основе идеи рационального регулярного устройства, нуждалась, как уже сказано, в легитимации, в том числе средствами истории. Опоры в виде исторических знаний требовал также начавшийся заново, на новой основе, процесс формирования национальной идентичности — но знаний уже иного, чем прежде, секулярного и верифицируемого характера. По мере формирования на протяжении столетия национального самосознания интерес к прошлому все более усиливался, а на смену свойственной соратникам Петра гордости за «Россию молодую» приходила характерная для эпохи Екатерины Великой гордость за многовековую историю страны»⁴⁰. Однако не стоит приписывать М.Ю. Ломоносову или Екате-

38. Орлов А.А. Союз Петербурга и Лондона. М.: Прогресс, Традиция. 2005. С. 270.

39. Орлов А.А. Союз Петербурга и Лондона. М.: Прогресс, Традиция. 2005. С. 4.

40. А.Б. Каменский. У истоков русской исторической науки: Г.Ф. Миллер / Историческая культура императорской России: формирование представлений о прошлом: коллект. моногр. в честь проф. И. М. Савельевой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. С. 38.

рине Великой каких-то особых желаний сфальсифицировать историю во имя собственного величия. Скорее речь идет о трезвом анализе ситуации и перспектив ее дальнейшего развития в области самосознания россиян, потому что на понижение акций его идентичности работает отлаженная машина европейской фабрики смыслов и значений, задающая и поддерживающая иерархию символического неравенства.

Таким образом, можно констатировать, что идентичность обществе модерна становится объектом заботы со стороны государства. Гордость за свою страну, свой народ, своих «пращуров», за любую группу людей, с которой идентифицируют или могли бы идентифицировать себя члены общества модерна воспитывается и прививается. Особенностью модерна является то обстоятельство, что за этим воспитанием внимательно следит государство, активно привлекая к данному виду деятельности ученых, священнослужителей, деятелей культуры и искусства. Одна из функций тех, кто выполняет эту общественно-полезную функцию заключается в формировании идентичности и контроле над нею, а вторая — сокрытие следов подобной деятельности от объекта управленческого воздействия и иных заинтересованных субъектов. Так, упомянутые выше британские историки не только проводят в жизнь интерес правящей элиты в повышении ее авторитета у населения путем создания мифа в виде положительного имиджа лучших и успешнейших политиков.

Положительный имидж элиты создает не только условия для гордости за ее успехи, но и, благодаря мысленному объединению элиты и всего остального общества, дает возможность самому что ни на есть бедному и непреуспевшему человеку через механизмы идентичности радоваться успехам всей Британии или Германии, России или Франции, их величию и могуществу. Но если в традиционном обществе механизмы формирования оценок себя и других находятся под естественным контролем по схеме «мы — они», то в обществе модерна в условиях высокой грамотности способность критически оценивать простые сообщения об успехах своих или неудачах противника требуется гораздо более тонкая и сложная работа. В противном случае любое «историческое свершение» может быть поставлено под сомнение и это в полной мере относится и к сфере политики, и к сфере науки, и к сфере культуры.

Весь институциональный строй общества модерна и вся его система ценностей подчинены, среди прочего, решению задачи контроля за идентичностью его членов. Государство и семья, образование и церковь обеспечивают единство знания и его интерпретации, давая возможность в процессе формирования и поддержания идентичности избежать неудобных вопросов, которые поставили бы под сомнение ее целостность и эффективность. Так, фраза о победе прусского учителя, обычно приписываемая Бисмарку, на самом деле принадлежит профессору географии О. Пешелю. «...Народное образование, — заявил

О. Пешель на страницах редактируемой им газеты, — играет решающую роль в войне... когда пруссаки победили австрийцев, то это была победа прусского учителя над австрийским школьным учителем»⁴¹. Меткость высказывания произвела глубокое впечатление на соотечественников, но Х. фон Мольтке так его прокомментировал: «Говорят, что школьный учитель выиграл наши сражения. Одно знание, однако, не доводит еще человека до той высоты, когда он готов пожертвовать жизнью ради идеи, во имя выполнения своего долга, чести и родины; эта цель достигается — его воспитанием»⁴².

Влияние великих свершений на будущее их потомков становится одним из предметов исторической гордости и оценка этого влияния напрямую относится к процессу «наполнения» идентичности. Но и критическое отношение к этим механизмам превращается в привилегию свободомыслящих. Не случайно французский философ Б. Латур для критики классических методов построения истории науки на примере Л. Пастера, постоянно сравнивает его с Наполеоном. И не случайно, пытаясь переписать историю научных открытий великого французского микробиолога, он апеллирует к опыту политической истории, написанной Л.Н. Толстым и касающейся исторической оценки роли Наполеона. «Если Толстой возмущается агиографией Наполеона, — пишет Б. Латур, — то что уж говорить о том, что во Франции с самого начала приписывается Луи Пастеру? Он сделал все, он возродил, революционизировал, создал новую медицину, новую биологию, новую гигиену. Незадолго до смерти Ландузи воскликнет: «Ни один век не потрудился так, как век, который скоро будут приветствовать как зарю, как век Пастера». Не многим было дано, как Пастеру, стать небывалым еще веком, когда его имя было присвоено главным улицам всех городов и деревень во Франции...»⁴³.

У каждого народа в древности был свой рассказ о легендарном божестве или герое, научившем людей пользоваться огнем, изготавливать орудия труда, приручать животных и т.п. Египетский Имхотеп или греческий Прометей способствовали формированию общей идентичности, потому что масштабы исторической личности включаются в состав идентичности тех, кто идентифицирует себя с целым. В эпоху модерна все более на первый план выходит сравнение этого целого с другими целыми. И хотя араб всегда может напомнить персу или турку, кто по национальности был Пророк и на каком языке Бог обратился к нему и продиктовал Священный Коран, именно в эпоху модерна возникает

41.
42.
43.

<http://warfiles.ru/show-50125-voyna-kotoruyu-vyigral-prusskiy-uchitel.html>.
<http://warfiles.ru/show-50125-voyna-kotoruyu-vyigral-prusskiy-uchitel.html>.
Латур Б. Пастер: Война и мир микробов, с приложением « Несводимого». СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 46.

синдром, когда к сравнению «вкладов» в науку, искусство, технологии привлекаются целые коллективы ученых историков, вся деятельность которых имеет отношение к решению этой насущной проблемы. Вот почему России довольно быстро стало невыгодно объявлять себя молодой и Екатерина Великая отказалась от образа «России Молодой», стараясь уравнивать ее с более «взрослыми» европейскими державами.

Идентичность нуждается во внимании и защите, что достигается путем дифференциации подтверждений и дифференциации самих подтверждающих инстанций. Отсюда и возникает потребность в вышеупомянутом разделении труда. Положительная информация об идентичности исходит из разных источников и воздействует на разные сферы социального и экзистенциально-антропологического опыта индивида. Механизм здесь таков. Допустим, вначале создается определенный информационный набор, который можно было бы использовать в разнообразных целях, и как исходную базу для рассуждения, и как подтверждение в последующих дискуссиях или сомнениях. Это набор еще не содержит лжи или дезинформации, но впоследствии для решения отдельных задач он может быть дополнен ею. Но даже подобрав информация «тенденциозно», не включив в данный набор факты и сведения, которые могли бы привести к нежелательным результатам, специалисты оказываются в роли исполнителей некоего заранее продуманного заказа, что не позволяет им претендовать на роль искателей истины.

Затем информация начинает распространяться посредством ее использования в научных исследованиях, где, с одной стороны, можно обнаружить неустанное декларирование приверженности принципам объективности, честности, всесторонности, историзма и системности, которые должны были бы, по замыслу отцов основателей новоевропейской науки, надежно защитить членов научного сообщества от тенденциозности, которая, будучи замеченной адресатами сообщения, ударит по защищаемой точке зрения гораздо сильнее, чем если бы она не подавалась вообще как результат научного поиска. Тем более, что в обществе модерна авторитет науки зиждется, среди прочего, на критическом переосмыслении авторитарной мысли средневековой апологетики и догматики, осуществленном гуманистами эпохи Возрождения. Благодаря этому у образованных европейцев развился своеобразный иммунитет как к авторитарной мысли, так и к мысли заинтересованной, однако распознавание и первого, и второго стало крайне затруднительным, когда в ход были пущены новейшие на тот период имитации науки.

Вот и получилось, что английские ученые определили, что решающую роль в продолжении войны с Наполеоном после 1812 года сыг-

рали именно они, Также получилось и то, что китайские антропологи создали свою теорию происхождения человека разумного, согласно которой китайцы и европейцы имеют разное происхождение еще в до-человеческую эпоху. Этому способствуют одни археологические данные, но препятствуют другие и, неслучайно, официальная идеология китайского государства поддерживает версию, укрепляющую китайскую идентичность и отвергают другую, гораздо более космополитическую. «Подавляющее большинство ученых, — писали почти полвека назад М.В. Крюков, М. В. Софронов, Н.Н. Чебоксаров, — так или иначе обращавшихся к проблеме происхождения этнической общности древних китайцев и их культуры, стремилось ответить на вопрос о том, сложился ли древнекитайский этнос на той территории, которую он населял в конце I тысячелетия до н. э., или же он сформировался где-то в другом месте и лишь после этого проник в бассейн Хуанхэ. Существуют, впрочем, примеры того, как исследователь этнической истории древних китайцев вообще не задает себе этого вопроса, потому что тот или иной априорный ответ на него рассматривается в качестве аксиомы, не требующей доказательств»⁴⁴. Но и сегодня этот вопрос остается столь же острым, благодаря тому влиянию, которое ответ на него имеет для идентичности китайцев. Но волнует он не только самих китайцев, но и всех остальных, ибо от того, началось ли формирование человеческих рас в «дочеловеческую» или же в человеческую эпоху, зависит идентичность каждого человека на Земле.

Деятели культуры и искусства, хотя публично и не скрывают своих намерений воспевать прошлое своего народа, не унижая другие народы и не посягая на их идентичность. Но как прививать подрастающему поколению «любовь к отеческим гробам», если не на конкретных исторических примерах? А в случае обращения к историческим событиям подвиг одного, это всегда преступление другого. Поэтому одна идентичность нередко укрепляется за счет ослабления других, как история одного народа или нации приобретает более привлекательный характер в том случае, когда девальвируются все остальные. Удивительное сходство здесь можно наблюдать между обществами модерна и отношениями между людьми и родами внутри самых что ни на есть архаичных традиционных обществ. Только единицей измерения становится не индивид и род, а целая страна и ее граждане. Внутри любого архаичного социума каждый его член знает, кто сам и чьи родители знатнее, авторитетнее, родовитее. Роды, племена и кланы не просто делят внутри всей этнической общности в соответствии с некоторыми прави-

44.

Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М.: Наука, 1978. С. 312.

лами право голоса на общем собрании или ограниченные ресурсы (земля, вода или охотничьи угодья). Они закрепляют это в законах и обычаях, используя для их легитимации общие для всех воспоминания о героических поступках тех или иных представителей родов, племен или кланов, подтверждающие их претензии на социальную значимость, меру участия в принятии решений и ответственность за их соблюдение.

Таким образом, можно заключить, что специфика генезиса и эволюции идентичности в эпоху модерна определяется как внешними, так и внутренними факторами. К числу внешних следует отнести изменение институционального строя и системы ценностей общества модерна, радикальную трансформацию механизмов управления и производства, системы общественного воспроизводства и воспроизводства духовных ценностей. Формированием идентичности в обществе модерна занимается государство и сам процесс находится под системным контролем властных, хозяйственных и гуманитарной интеллигенции. Все социально значимые институты, такие как государство, церковь, образование, семья в эпоху модерна нуждаются в системе согласования, которая обеспечила бы их бесбойное функционирование по производству идентичности. Возможность согласования появляется благодаря новому типу знания — идеологии, которая, в отличие от архаичного мифа, согласовывавшего магические практики, оказывается совместима с наукой. Более того, идеология успешно выдает себя за науку, а отдельные свои идеологемы за научно обоснованные факты.

Вторым существенным фактором, влияющим на формирование идентичности в обществе модерна следует считать новую модель познания мира, истоки которой коренятся в античности, но лишь в эпоху модерна она окончательно оформляется и становится социально-значимым фактором. В этой новой системе научно-теоретическое познание отделено от религиозно-мистического, художественно-эстетического и морально-нравственного. Поэтому для обеспечения единства идентичности необходимо согласование не только институтов, но и познавательных практик, обеспечивающих идентичность непротиворечивым содержанием и соответствующим наполнением.

**3.1. Трудности социально-философской
концептуализации современности**

Построение теории современности составляют существенную часть социальной философии вот уже более полувека. Наиболее влиятельными концепциями современности сегодня являются теория постиндустриального общества, информационного общества, общества потребления, постмодернистского общества, общества позднего модерна, индивидуализированного общества. И каждая концепция заставляет по-иному смотреть на изменения в способах и механизмах обретения идентичности.

Первая теория современности исходит из самого простого разделения всех обществ на цивилизованные и архаичные. Это разделение было социально-философской и социально-антропологической концептуализацией уходящего в предыдущие два столетия отделения европейцев от всех остальных, «неевропейских» рас и народов. Как известно, европейские общества в XVIII и XIX веках резко отличались от обществ азиатских или африканских. И хотя Турция или Япония смогли развивать свои собственные промышленные производства, делали они это в XIX веке со значительным отставанием и исключительно методом заимствования, а общество Соединенных Штатов Америки было тогда обществом европейских колонистов. При самом поверхностном анализе становилось ясно, что индустриальное общество отличается от аграрного или доиндустриального самым радикальным образом. Фактически индустриальное общество имеет иные структуры и иные институты, а социальные практики, создающие структуры и институты, сохраняющие и воспроизводящие их, наполнены совершенно иным содержанием.

Главные отличия доиндустриальных обществ от индустриальных подробно рассмотрены во второй главе, а вот переход к теориям постиндустриального или информационного общества был обусловлен пониманием того, что модели классического индустриализма описывают социальную реальность европейских обществ лишь отчасти. Большинство их специфических признаков теперь скорее подходит для объяснения социальных процессов, протекающих в странах Азии или Латинской Америки, где традиционалистские элементы причудливо сочетаются с явлениями, типичными для недавней европейской истории. Так, огромные города, возникающие в странах третьего мира, населены большим количеством рабочих, но эти рабочие так и не превращаются в особый социальный класс, участвующий в политической жизни и имеющий свое представительство в парламенте. Скорее эти рабочие напоминают трудовые армии, которые по типу управления скорее напоминают усложнившиеся и разросшиеся сельские общины. Между тем европейские общества, пережившие индустриализацию вместе с классической демократией и столь же классическим капитализмом, трансформируются в нечто иное.

Наиболее известная концепция современности — концепция постиндустриального или информационного общества, связанная с именами Д. Белла и Р. Арона. Ее суть состоит в том, что под влиянием машин и компьютеров меняется сам тип социального бытия. Как отмечает Д. Белл, «разрушается традиционная связь между работой и доходом. «Экономика изобилия» способна обеспечить всех граждан комфортом и экономической безопасностью, независимо от того, заняты они работой или нет. Таким образом, становление постиндустриального общества знаменует собой поворотный пункт в наиболее фундаментальном опыте человека — выделении его социальной сущности в процессе труда»¹. Казалось бы, что может быть лучше — человек становится свободным и независимым от жесткой и неотвратимой прежде борьбы за выживание. Однако Д. Белл предупреждает, что человеку постиндустриального общества придется искать новый смысл жизни, то есть, по новому определять всю систему целеполагания. Но сама эта задача не может не вступить в противоречие с веками выработанным инстинктом человеческого рода. Любопытно, что именно с этой проблемой столкнулись свободные граждане Афин на два с половиной тысячелетия ранее и их ответом стал набор практик, сегодня именуемых античной философией. И действительно, философия решала в ту эпоху триединую задачу: она одновременно занимала досуг, приносила пользу, хотя и весьма необычную, а также способствовала изменению традиционного целеполагания. Познание из средства борьбы за существование превращалось в цель жизни. Но античные философы не смогли предложить данную альтернативу всем гражданам, даже сами они вынуждены были преподавать и брать плату за

обучение, не говоря уж об остальной элите афинского общества, активной и деятельной.

Но если афинские философы рассуждали о смене ориентиров и смысла жизни, опираясь на учение о видимом и невидимом, ошибочном и истинном, чувственном и умопостигаемом, то Д. Белл выдвинул совершенно иные аргументы в пользу отказа от прежних инстинктов и ценностей². Его триада, объясняющая эволюцию человеческого общества, включающая в себя традиции, рост экономики и кодификацию теоретического знания, сегодня выглядящая как наивное упрощение, оказалась краеугольным камнем идеологии капитализма последней трети XX века. Да, данная концепция и в момент своего выдвижения выглядела весьма проблематично. Так, приверженность традиции и экономический рост, по крайней мере на первый взгляд, кажутся двумя принципами, не имеющими общего основания, без чего невозможно рассматривать их как члены деления. Но если рассматривать эти два понятия — традицию и экономический рост — как в принципы, обеспечивающие социальное выживание и регулирующие все стороны жизни соответствующих типов обществ, то концепция сразу же превращается в действенную и эффективную. Не случайно, ее сразу же заметили советские обществоведы и довольно успешно адаптировали ее к концептуальному формату исторического материализма. Многочисленные книги о научно-техническом прогрессе и развитии социализме, написанные в семидесятые и восьмидесятые годы XX века в СССР, поддерживали центральный тезис о триаде, хотя и критиковали ее за «буржуазную ограниченность». Особенно привлекательным казался вывод об особой роли информации и знания вообще. Здесь нельзя не вспомнить знаменитое предсказание о превращении науки в непосредственную производительную силу, которое было сделано К. Марксом в XIX веке. В текстах Д. Белла содержалось многократное подтверждение этого прогноза стало, что и стало причиной популярности его концепции в советской философской литературе³. Конечно же термин постиндустриального общества чаще заменялся словами об информационной эре, информационном обществе, эпохе научно-технического прогресса, по-

1. Белл Д. Наступление постиндустриального общества / Впереди XXI век: Перспективы, Прогнозы, Футурологи. Антология современной классической прогностики. 1952–1999. Москва: Academia, 2000. 480 с.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: Академия, 1999. 783 с.
3. См. например: Бестужев-Лада И.В. Управление научно-техническим прогрессом: Социальные аспекты // Политические науки и НТР. М.: Наука, 1987.; Мелентьев Л.А., Макаров А.А., Ивахнов А.В. Политика бережливости. М.: Сов. Россия, 1982.; Куликова О.Б. Новый этап научно-технической революции и развитие социалистического общества. Ив. У. Иваново, 1989.

тому что грядущее общество надо было называть коммунистическим, а не постиндустриальным.

Как известно, Д. Белл квалифицировал доиндустриальное общество как добывающее, индустриальное — как производящее, а постиндустриальное он называл обрабатывающим. Действительно, благосостояние людей в традиционном обществе зависит от урожая, поголовья скота, количества человеческих ресурсов, которые можно привлечь к добыче природных ископаемых. индустриальное общество также зависит от ресурсов, но они нужны уже для процесса производства, который превращается в стержень всего социального бытия — возможность производить становится источником благосостояния, процветания и могущества. Это видно невооруженным взглядом потому, что индустриализация XVIII-XIX веков не только сделала западноевропейские страны богатыми, но и породила в аграрных обществах Азии, Африки и даже Восточной Европы. Массовые мануфактурные производства Персии, Индии и Китая также оказались неконкурентоспособными, что привело, в конечном итоге, к доминированию нескольких сравнительно небольших по размеру и численности населения стран над всем остальным миром и практически полной его колонизации последними. Именно тогда достоинства индустриализма были в полной мере осознаны теоретиками и воспеты идеологами. Все остальные страны встали на путь догоняющей модернизации и начали более или менее успешно продвигаться к построению у себя если не индустриального общества, то хотя бы самой индустрии, плоды которой казались элитам традиционных обществ гарантом их независимости и конкурентоспособности. Между тем

Социетальные перемены, которые накапливались постепенно, но стали особенно заметны во второй половине XX века, заставили философов задуматься над вторичностью производства и рождению общества, в котором кодификация теоретических знаний и превращение их в информацию превращается в ресурс, более ценный, нежели индустрия. Особая роль науки мыслится американским теоретиком как ключ к объяснению всех институциональных изменений. Если научное знание способствовало преодолению множества прежних проблем, то оно же породило и множество новых. Прежде всего происходит рождение новой элиты, претендующей в силу своей профессии на особую роль в управлении обществом, конкурируя в сфере управления, а значит и в претензии на власть с традиционной элитой, чье господство базировалось не на знаниях, а на традиции или богатстве. Все это в корне меняет не только социоструктурные и социоинституциональные аспекты человеческой жизни, но и требует перестройки общественного сознания.

Перестройка общественного сознания в полной мере затрагивает режимы функционирования исторического сознания, изменение его сущности и содержания. История по-прежнему нужна для легитимации

власти традиционным элитам, а технократические элиты, состоящие из специалистов и инноваторов, стараются найти в историческом знании то, что позволит им закрепить свои претензии на роль в управлении обществом. Таким образом, историческое сознание меняется как структурно, так и содержательно — оно становится переменным и интерпретативным, а роль фактического превращается во второстепенную.

Вторая глобальная проблема постиндустриального общества становится для Д. Белла очевидна при его сравнении стран Запада со странами мировой системы социализма, где с самого начала распределение господствует над обменом и роль рынка минимизируется благодаря внедрению в жизнь коммунистического учения. Но и те страны, в которых право собственности и рыночная экономика сохранили свое значение и легитимность, постепенно сталкиваются с эффектами, напоминающими по своему смыслу последствия процессов насильственного изменения общественно-политического строя. Если прежде материальные блага надо было найти, захватить или произвести, для того чтобы обладать ими, потреблять их или обмениваться ими, то блага информационные обладают совершенно иными качествами — они требуют не только радикальной перестройки рынка. И даже не сводятся к тому, что рынок информации и информационных услуг оказывается частью нового информатизированного глобального рынка. Рыночные процессы становятся вторичными еще и потому, что распределение материальных и информационных благ перемещается из сферы экономики в социальную сферу. Социальные структуры и институты берут на себя функции распределения в гораздо большей степени, чем это было прежде, когда, например, церковь контролировала организацию взаимопомощи и материальной поддержки богатыми бедных. Постиндустриальное общество способно и должно организовать распределение на институциональном уровне, что ломает тысячелетний уклад социальной жизни и заставляет его двигаться в том же направлении, в котором движутся в XX веке общества социалистического выбора. не менее радикально изменяются функции политических, культурных и иных институтов, которые обеспечивают функционирование всего общества и отдельных его систем.

Д. Белл называл постиндустриальным это новое общество, хотя и подчеркивал роль информации, роль науки и кодификации теоретического знания. Он даже писал, что постиндустриальное общество является информационным, но здесь информационность выступает как важный признак, но главным определением сущности нового общества д. Белл все же делает его отношение к феномену индустриализма. Многие теоретики пошли дальше — они само новое общество назвали информационным, считая данный признак системообразующим, а значит и концептообразующим. Так, другой американский исследователь М. Кастельс назвал современное состояние общества информаци-

ной эрой, а его общественно-экономический строй он назвал, используя терминологию формационного подхода, информациональным капитализмом.

Производство знания и информационных потоков способно, по мнению М. Кастельса, детерминировать все без исключения социальные, политические, экономические культурные и даже духовные процессы. Он даже полагал, что генерирование знания способно их порождать, а также направлять. «Информационная/глобальная экономика организована вокруг командных и управляющих центров, способных координировать, вводить инновации и управлять взаимосвязанными видами деятельности сетей фирм»⁴, — писал он в ходе исследования взаимосвязи экономики, общества и культуры в условиях новой эры.

Новая эра иначе структурировала сферы социальной жизни, проведя некую их селекцию и сохранив только те, которые были связаны с производством информации и управлением ею. «Развитые услуги, — отмечал М. Кастельс, — включая финансы, страхование, операции с недвижимостью, консультирование, юридические услуги, рекламу, дизайн, маркетинг, связи с общественностью, обеспечение безопасности, сбор информации и управление информационными системами, а также НИОКР и научную инновацию, находятся в ядре всех экономических процессов, будь то в промышленности, сельском хозяйстве, энергетике или услугах различных видов»⁵.

Теория информационного капитализма построена с применением концептуального аппарата марксизма, который оказал существенное влияние на М. Кастельса. Но в основе нового понимания действительности лежат разнообразные образы, среди которых модель информационного общества как общества сетевого. Правда он считает, что все общества были информационными, так как использование информации лежит в природе человека и в природе общества, ибо еще Аристотель определял общество как общение, а государство как его вид. В XX веке эра стала более информационной, но капитализм все еще определяет самую суть современного общества. Еще одной особенностью данной теории является тезис о нереволюционном наступлении новой эры, которая всецело является продолжением прежних времен. Просто развитие ИКТ приводит, в соответствии с концепцией информационного способа развития, к реструктуризации капиталистического способа производства, смысл которой может быть определен как доминирование сетевого предпринимательства. Обращение к терминам сетевого общества и сетевого предпринимательства обусловлено не только все возрастающим влиянием интернета, которое сегодня видит каждый. М. Кастельс опирается на идеи канадского философа М. Маклюэна, чьи исследования приводили к выводу о смерти прежнего мира, основанного на печатном слове и наступлении новой эры — эры электронных средств связи между людьми.

М. Маклюэн придавал особое значение изменениям в жизни человека и общества, вызванным новейшими технологиями. Он предлагал подумать над последствиями этого процесса для структуры социального мира, для социального пространства и времени. «После трех тысяч лет взрывного разброса, связанного с фрагментарными и механическими технологиями, западный мир взрывается вовнутрь. На протяжении механических эпох мы занимались расширением наших тел в пространстве. Сегодня... мы расширили до вселенских масштабов свою центральную нервную систему и упразднили пространство и время...»⁶. Изменения затрагивают не только пространство и время, они, в соответствии с концепцией М. Маклюэна, тотально проникают в социальные практики. Он приводит в качестве примера диалог между письменными и неписьменными (дописьменными) культурами, характеризуя первые как визуальные и цивилизованные, а вторые как слуховые и племенные⁷. Унифицирующее воздействие письма, полагает он, находит свое продолжение в едином механизме ценообразования, но электроника преобразует мир таким образом, что он оказывается вызовом не только для дописьменных, но и для письменных обществ.

М. Маклюэн писал в 60-е годы XX века, что и привело к тому, что он увидел в телевидении, радио, телефоне и телеграфе главных преобразователей социальности. Появление сети ИНТЕРНЕТ в корне изменило ситуацию — новое техническое изобретение не просто усилило или углубило преобразующие эффекты — оно изменило саму направленность изменений. По мнению М. Кастельса, компьютерные сети кладут предел массовизации, обусловленной телевидением и радио, превращая электронное общение в столь же индивидуальный процесс, что и общение обычное. Индивидуализация коммуникации и ее интерактивность становятся силой, способной препятствовать социальной фрагментации. М. Кастельс прямо заявляет об опасности фрагментации, мощным мотивом которой становится домашний образ жизни, навязываемый современными масс-медиа. Включенность в сеть вновь делает человека свободным потому, что существенно расширяет возможность выбора и в потреблении новостей, и в потреблении продуктов для досуга, и в принятии тех или иных взглядов, идей и оценок.

-
4. Кастельс М. Информационная эпоха: Экономика, общество и культура. М.: ГУ-ВШЭ, 2000. С. 59.
 5. Кастельс М. Информационная эпоха: Экономика, общество и культура. М.: ГУ-ВШЭ, 2000. С. 59.
 6. Маклюэн Г.М. Понимание медиа: Внешнее расширение человека. М.: Кучково поле, 2014. С. 5.
 7. Маклюэн Г.М. Понимание медиа: Внешнее расширение человека. М.: Кучково поле, 2014. С. 98.

Существуют основания говорить о том, что сетевые сообщества также оказываются средствами массовизации, просто эта массовизация не носит столь глобального характера, но социальные сети не случайно квалифицируются видом СМИ когда число их подписчиков становится достаточно большим. Но еще больше вопросов возникает по поводу воздействия рекламы, которая и в масс-медиа первого поколения играла огромную роль, но в условиях сетевой коммуникации становится особенным продуктом, позволяющим индивидуализировать воздействие производителя на потребителя.

Новое понимание времени М. Кастельс связывает с новым пониманием истории. Так, он обращает внимание на то, что в средние века между событиями время переставало быть чем-то исчислимым, что особенно подчеркивалось тем значением, которое придавалось религиозным праздникам. Для американского философа примером становится размышление советского писателя А. Платонова о специфике отношения к времени в русской культуре. Он даже называет Россию вневременным обществом, в котором периодически возникали попытки «войти» во время, подчиниться временному способу социального бытия. Первой такой попыткой он считает реформы Петра, второй — преобразования большевиков. И в первом, и во втором случае мы сталкиваемся этактической модернизацией, где время оказывалось средством привнесения современности в жизнь общества. «Измеряя и облагая налогами время людей, подавая личный пример интенсивного, распределенного по времени рабочего графика, Петр Великий положил начало вековой традиции соединения службы стране, подчинения государству и исчисления временного хода жизни»⁸. При этом идея служения Богу казалась его подданным гораздо более значимой и отказ от прежнего летоисчисления от сотворения мира казался в высшей степени богохульным, несмотря на то, что новая метрика также была ориентирована на христианскую святыню — рождение Иисуса Христа.

Не менее интересной и показательной для Кастельса выглядит ситуация с коммунистическим подчинением времени. Если для фордизма время — это деньги и ускорение времени означает увеличение прибыли, то идеология коммунистической партии основывалась на презрительном отношении к деньгам, уходящем своими корнями еще в восточнохристианскую системы ценностей. Стахановской движение направляло усилия людей на увеличение количества выпускаемой продукции в единицу времени как служение делу партии, как вид подвига. Появились даже специальные понятия: трудовой подвиг, герой труда и др. для того, чтобы уничтожить представление о естественном ходе течения времени, отвязать время от повседневного социального процесса.

Современный мир отказывается от привязки к единому мерно текущему времени. Не случайно Нью-Йорк еще в 60-е годы с восхищением называли городом, который никогда не спит. Время становится под-

властно человеку, оно релятивизируется, человек получает власть над ним. Но в информационном обществе и постиндустриальной экономике время действительно превращается в источник стоимости. Это становится возможным благодаря возникновению всеобщего рынка денег и, что особенно важно, работающего круглосуточно. Валютные торги, торги акциями, появление деривативов и иных производных финансовых инструментов происходит в режиме непрерывающегося реального времени. Дерегуляция рынка, сокращение посредничества, плавающие обменные курсы превращают биржевые структуры во всемирное казино, что позволяет М. Кастельсу заключить, что капитал спрессовывает время, поглощает его и переваривает, не отпуская в свободное существование.

Если М. Кастельс представляет собой яркого представителя американской социально-философской мысли, продолжающей и развивающей традиции Д. Белла, то на европейском континенте господствуют теории и концепции иного плана. Так, Ю. Хабермас делает акцент на то, что в информационном обществе изменяется способ функционирования публичной сферы общества. Именно в этом, а не в промышленных или информационно-коммуникационных технологиях немецкий исследователь видит социальный смысл происходящего в последние десятилетия. Не случайно базовый труд Ю. Хабермаса называется «Теория коммуникативного действия».

Ю. Хабермас еще в своих ранних работах исследует значение публичной сферы в становлении гражданского общества и демократического правового государства, произошедшем в Европе несколько столетий назад. Он исследует условия социально философской концептуализации феномена общественности (*Offentlichkeit*) явившееся следствием его институционализации и превращения в одну из политических и гражданских форм социальной жизни наряду с существовавшими в то время монархическими или республиканскими институтами управления. Смысл этих новых институтов сводился к тому, что они выполняли государственно значимые функции, не будучи привязанными к государству и не являвшимися его частью. Независимость отдельных элементов системы управления породила пресловутую систему сдержек и противовесов, которые являются социальными институтами, но не являются институтами самого государства, не подчиняются ему, но взаимодействуют с ним на равных⁹. Эти структуры выступают связующим

8. Кастельс М. Информационная эпоха: Экономика, общество и культура. М.: ГУ-ВШЭ, 2000. С. 116.

9. Мотрошилова Н. О лекциях Юргена Хабермаса в Москве и об основных понятиях его концепции./ Мотрошилова Н. Post Scriptum: дополнение ко второму изданию / Хабермас Юрген. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М. KAMI; Academia, 1995. С. 167–181.

звеном между гражданином и государственной машиной, они опосредуют взаимодействие, обеспечивают обратную связь и выполняют другие функции, гарантируя права граждан от посягательств на них со стороны других граждан, в том числе, и со стороны государства. И по мере развития европейского общества этим структурам отводилась все более важная роль, вернее, эти структуры сами брали на себя ответственность за оценку действий власти со стороны общества, фактически контролируя ее и оберегая от стремления к монополизации функций принятия решения.

Действенность публичной сферы, наполненной структурами общестственности, связана с ее «открытостью» и «гласностью», в отличие от абсолютистского или монархического общества, где открытым и гласным является лишь «глас государя» и его «глашатаев», сообщающих его волю. Отсюда актуализация Ю. Хабермасом политического аспекта современности. Дело в том, что современные общества оказываются перед проблемой сохранения таких важнейших особенностей собственного устройства, которые не только считались важными чертами европейской цивилизации, но и казались залогом подлинного модерна. Но изменения в сфере политического послужили толчком к пересмотру этого понятия. Важнейшие социальные институты оказались под вопросом благодаря появлению новейших технологий и переходу общества в информационную эру.

Понятие гражданского общества было сформировано в философии Нового времени в ходе философской рефлексии над политическими процессами, протекавшими в европейских государствах. Первые догадки о том, что общество зависит от институтов можно найти уже в трудах Н. Макиавелли, Т. Гоббса, Д. Локка. При помощи ново-европейского прочтения идеи естественного права им и их последователям удалось построить модели равенства людей в их статусной и моральной модальности. Центральным понятием в этих социально-теоретических конструкциях выступало понятие общественного договора, который понимался как инструмент, позволяющий конструировать новые социальные структуры и институты. За этим стоит новое понимание социальными субъектами своих прав и обязанностей, а также иное представление об их происхождении, становлении и легитимации. Генеральная идея, высказанная классиками философско-политической мысли той поры сохраняет свою актуальность вплоть до сегодняшнего дня: при помощи договора граждане осуществляют контроль за действиями друг друга и имеют действенное средство для достижения. Участники договора — граждане, а не подданные, их договор между собой качественно отличается от договора между правителем и его подданными. Такой договор не является вертикальным, а по своей природе он горизонтален, потому что регулирует не отношения власти и подчинения, а отношение между равными в своих правах субъектами.

Важнейшим аспектом теории гражданского общества становится отделение хозяйственной деятельности, внутрисемейных и внутриконфессиональных социальных отношений от контроля и вмешательства со стороны государства. От традиционной опеки со стороны последнего высвобождается и повседневная жизнь, которая обретает статус частной жизни. Религиозная жизнь, досуг, ценности определялись как результат индивидуального, не имеющего государственной, профессиональной, семейной или иной внешней опеки выбора. В этой социальной реальности законодательно защищались частные интересы гражданина, будь то бизнес, досуговые увлечения, ценностные предпочтения и т.п.

Гражданское общество с самого начала мыслилось как ограничитель всевластия государства, но не его антипод. Это же значение присутствует и в современном понимании гражданского общества. «Хорошо организованное общество, — пишет французский теоретик Ф. Бенетон, — не есть механическое объединение изолированных индивидов под властью государства. Оно включает в себя промежуточный уровень — уровень корпусов и общин, каждый из которых по-своему способствует достижению общего блага»¹⁰. По промежуточными корпусами Ф. Бенетон понимает муниципальные власти, профессиональные объединения и даже семью.

Историки, философы и социологи едины в том, что гражданское общество возникает в результате социальной рационализации, когда институты и действия людей получают легитимность в ходе установления нового социального порядка, основанного не на традиции, а на праве и правовом равенстве. Вместе с правами возникает и ответственность. Идея правового равенства и неприкосновенности собственности, а также частной жизни базируются на ценностях индивидуализма, тогда как ценности коллективизма прямо противоречат этому. Этика коллективизма утверждает, что человек «создан» для государства, а этика индивидуализма трактует все наоборот — государство создано для индивида. «Распределение компетенций, — продолжает Ф. Бенетон, — между государством, промежуточными корпусами и людьми должно подчиняться принципу дополнительности, сформулированному Пием XI в 1931 г. и с тех пор постоянно повторяемому: право на решение должно быть дано самым низшим общественным звеньям. Благо человека требует, чтобы он был принимающей решения стороной, ответственным лицом, а не пассивным исполнителем»¹¹.

Далее на первый план выходит тема отношения граждан и государства: граждане нуждаются в защите от произвола государства, что

10.
11.

Бенетон Ф. Введение в политическую науку. М.: Весь мир, 2002. С. 63.
Бенетон Ф. Введение в политическую науку. М.: Весь мир, 2002. С. 63.

может быть обеспечено путем создания системы сдержек и противовесов. Одним из элементов этой самой системы был и остается механизм разделения властей: законодательной, исполнительной и судебной. данное разделение выстраивает некие гарантии сдерживания государственного произвола в отношении общества. Гражданам необходимо гарантировать свободы, а отношения между государством и обществом, свободой и ответственностью, правом и силой должны быть приведены к гармоничному и регулятивному уровню. Там, где в средневековом обществе, согласно теории правового государства главной силой, объединяющей членов общества и цементирующей многообразие социальных практик выступала церковь, в Новое время появился некий вакуум, занять который могли правящие элиты, а могло все сообщество свободных индивидов, активно сотрудничающее с элитой, а не послушно ей подчиняющееся. Отсюда и потребность в построении теории гражданского общества, которая объясняла бы, как избежать узурпации власти элитой или даже небольшой группой лиц. Сами понятия института и институционализации генетически связаны с потребностью в теоретическом закреплении опыта борьбы за идеалы Просвещения, такие как свобода и равенство. Отсюда и присутствие во всех теориях и концепциях гражданского общества сильной идеологической и аксиологической составляющей, что существенно затрудняет исследование институционализации гражданского общества средствами и методами социологии.

Центральными понятиями теории гражданского общества, которые неотделимы от моральных и идеологических коннотаций, являются понятия гражданских свобод и прав человека, а также ответственности. В XVIII и XIX веках теоретики связывали понятия свободы и ответственности с обязанностям по отношению к государству. Невозможность отделения государства от права и права от государства приводит к идее государства как выразителя общественного интереса, интереса всех граждан. Не случайно вершиной такого понимания гражданского общества и построенной на этих основаниях теории гражданского общества становится философская система Г. Гегеля. Крупнейший представитель диалектического идеализма высказал идею совпадения интересов граждан и интересов государства как гаранта прав и свобод граждан. «Лишь тем, что он гражданин хорошего государства, индивид достигает своего права. Право индивидов на свою особенность также содержится в нравственной субстанциальности, есть внешний способ, в котором существует нравственное»¹².

Но не только сочетание общего и частного Г. Гегель считает признаком гражданского общества. Общество должно контролировать как государство, так и богатство, потому что они представляются благом лишь в том случае, когда находятся на службе общества. В противном случае богатые и власть имущие оказываются носителями угрозы все-

му обществу, угрозы его интересам. Не менее важной мыслью является поддержанная Г. Гегелем идея разделения публичной и частной сфер общественной жизни, что и позволило ввести отдельные от государства институты, да и само государство мыслить как социальный институт. Эта инновация совпадает с появлением теоретической социологии, существенно изменившей ракурс рассмотрения понятия гражданского общества.

Первое и главное отличие теорий гражданского общества, созданных в эпоху существования социологии и других наук современных наук об обществе, таких, например, как политология, культурология, теория государственного и муниципального управления, состоит в том, что гражданское общество более не являлось замыслом или проектом, оно не нуждалось более в умозрительном методе и обсуждении в категориях должного, сущего и т.п. Появились методологические и концептуально-методические возможности для эмпирического исследования гражданского общества как реального феномена. Но и по сей день перед социологами стоит задача сохранения научной объективности и дистанцирования от оценочных или ценностных суждений, идеологием и аксиологических предписаний. Вот почему все последующие теории гражданского общества хотя и относятся скорее к сфере политического теоретизирования, их создание и интерпретация зависят от социологической науки, причем, как теоретической, так и прикладной: ученые изучают реально существующие институты и практики, могут сравнивать, анализировать, обобщать.

Современные теории гражданского общества существенно расходятся в понимании его природы и отличительных признаков. Ключевым здесь выступает понимание роли государства в системе «государство — общество — личность». Одни теории прямо декларируют доминирующую роль государства которое выступает как единственный гарант прав индивида, социального порядка и единства. Гражданскому обществу в данном построении теоретиков отводится роль посредника или модератора в системе отношений между личностью и государством. Но и у адептов данной точки зрения возникают разногласия по поводу того, считать ли гражданское общество всего лишь средством заботы государства о своих гражданах или же оно имеет собственный статус и даже способно выступать в качестве оппонента, критика и даже полноправного партнера государства. В последнем случае личность оказывается под совместной защитой государства и общества. И, наконец, существуют теории, в которых государство рассматривается как сила, способная узурпировать права личности и посягнуть на его свободу.

В этом случае гражданскому обществу отводится роль защитника интересов личности от посягательств, в том числе и преступных, злонамеренных и корыстных, которые могут или могли бы возникать со стороны государства, его чиновников и институций.

В условиях глобализации появляются теории гражданского общества, выносящие его на надгосударственный уровень, делая правомочным межгосударственным институтом и т.п. Эти теории исходят из универсальности и первичности прав человека, рассматривая национальные государства как промежуточный этап становления институционального порядка мира и как инструмент в реализации прав человека. Между тем само понятие гражданского общества в социологической и политологической теории было и остается спорным и по-разному трактуемым разными авторами, хотя практически никто не считает его внутренне противоречивым. Пожалуй один лишь К. Маркс называл концепцию гражданского общества атомистической и недостаточно гуманной, а его моделирование изначально противоречивым. Но с середины XX века практически все теоретики сходились в том, что гражданскому обществу нет иной альтернативы, кроме тоталитаризма или авторитаризма.

Одним из тех, кто применял для развития теории гражданского общества средствами и методами теоретической социологии, был американский социолог Т. Парсонс. «Не случайно, — отмечает О.И. Шкаратан, — что после многих лет критики и всяческих опровержений в сложный переломный период в жизни человечества, в 1990-е гг., именно идеи Парсонса вновь выдвинулись на авансцену социологической мысли. При этом особое развитие они получили в направлении восполнения его теории концепциями демократии и гражданского общества»¹³.

Для американского теоретика важно различие государства и социального общества, которое способно существовать отдельно от государства в отличие от общества традиционного, в котором государственные структуры и институции неотделимы от социальных. Так, Т. Парсонс отмечал, что американскому обществу удалось институционализировать значительно большее число индивидуальных свобод, чем любому из обществ, возникших прежде него. Поэтому он отождествляет понятие современного общества и понятие американского общества, которое для него и есть символ и пример модерна. Само американское общество он называет социальным сообществом или социальной системой, выполняющей функцию интеграции разных институтов, в том числе и института государства.

Не менее интересны идеи Н. Боббио, который полагал, что гражданское общество есть общество рациональное в веберовском смысле слова и поэтому особую роль в нем играют интеллектуалы, которые фактически оказываются элементом в отношении с властью¹⁴. Как отмечает А.В. Бутина, «По мнению итальянского философа и последова-

теля А. Грамши Н. Боббио, у современных интеллектуалов нет достаточно веских оснований для культурных инициатив и гражданских акций в рамках деятельности какой-либо партии. Разграничения в сообществе интеллектуалов проходят не среди органических и неорганических, а скорее среди интеллектуалов, уже организованных и тех, кому организовать еще предстоит. Таким образом, задача интеллектуала во взаимоотношениях с субъектами гражданского общества — служить организующим началом, образом созидательного разума»¹⁵.

Особая роль интеллектуалов в теоретической модели гражданского общества вызывает немало вопросов, потому что эта социальная группа не может рассматриваться как институт. Но в современной социологии классическая закрытая система рассматривается как нечто, не соответствующее реальному обществу, его процессам и явлениям. Один из вариантов теоретического преодоления ограниченности системного подхода был предложен в рамках исторического материализма и связан был с опорой на материализм диалектический. Но в социологических исследованиях марксистская традиция если и сохранила свое значение, словарь и терминологию она заимствовала не из гегельянства и классического марксизма, а из других, более поздних философских доктрин и учений. Среди таковых особое влияние в последние десятилетия приобретает социологическая доктрина Ю. Хабермаса, в которой социальная система дополняется жизненным миром. Последний по своей природе является несистемным образованием и способен выполнять функцию «разгерметизации» социетальной системы.

Помимо социологической науки, концепции гражданского общества активно разрабатываются философами, политологами, конфликтологами и историками. Определенным рубежом в построении теории гражданского общества стали т.н. послевоенные критические исследования, вызванные трагическими событиями двух мировых войн, поставивших под вопрос все прежние построения теоретиков. К их числу следует отнести теории Х. Арендт, К. Шмидта, Р. Козеллека, Ю. Хабермаса, М. Фуко и Н. Лумана.

Концепцию Х. Арендт специалисты относят к разряду нормативной критики, то есть критики с позиций нормативизма. Критикуя идеализм просветителей и Г. Гегеля, немецкая исследовательница писала, что со времен Вольтера и Руссо, «человек едва ли выступал как пол-

-
13. Шкаратан О. И. Социология неравенства. Теория и реальность. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. С. 183.
 14. Остроумов С. В. История идеи гражданского общества в англо-американской либеральной политической традиции. Монреаль: Accent Graphics Communications, 2013.
 15. Бутина А.В. Условия интеграции интеллектуалов в процессе гражданской активности // Политическая концептология. 2012. №1. С. 97.

ностью освобожденное, совершенно изолированное существо, которое пестовало свою божественность в себе самом, без связи с каким-то более широким, объемлющим его порядком, когда он опять превращался в частичку на рода. С самого начала в декларации неотчуждаемых прав человека присутствовал тот парадокс, что она оперировала с «абстрактным» человеческим существом, по-видимому нигде не существующим, ибо да же дикари жили в некоторого рода социальном порядке»¹⁶.

По мнению Х. Арендт, в эпоху массовизации, вызванную разрушением средневеково-новоевропейского городского социума и сельской общины, происходит взаимное ослабление и даже разрушение сфер публичного и частного. Массовое общество прокладывает прямой путь к тоталитаризму, потому что разрушителями сфер публичного и частного выступают бюрократия и финансовые структуры. Они же, согласно концепции Х. Арендт, становятся главным препятствием на пути к восстановлению институтов, как в сфере публичного, так и в сфере частного бытия. Она даже вводит понятие перманентной институционализации, настаивая на необходимости постоянного усилия в противостоянии общества и государства.

Само понятие гражданского общества по-прежнему остается спорным. Но в своей основе оно содержит обязательный смысловой тренд, отсылающий к теме активного участия граждан в собственной жизни на коллективном уровне, являющегося эффективным противовесом узурпации власти чиновниками. К. Шмидт обратил внимание на то, что радикальные изменения произошли в самом феномене публичности под влиянием постепенного сращивания общества и государства, каковое теоретик наблюдал в европейских странах, известных своими демократическими традициями и считавшиеся образцами демократии.

Для объяснения причин сращивания общества и государства К. Шмидт предлагает признать разрыв между демократией и либерализмом, произошедший, по мнению немецкого исследователя, благодаря парламентской форме правления. На союзе либерализма и демократии держались все классические концепции гражданского общества. «Согласно сложной аргументации Шмидта, — пишут Д.Л. Коэн и Э. Арато, — условием подобного союза должно быть «отождествление» находящегося за стенами парламента «народа» с парламентской «общественностью» как своим представителем. С учетом вполне реальных различий между парламентской знатью и внешним электоратом, а также различий внутри самого электората, иллюзия обязательного установления однородности и единства как внутри общества, так и между обществом и парламентом могла бы возникнуть только перед лицом общего врага — бесконтрольной государственной власти»¹⁷. При этом К. Шмидт выражает пессимизм по поводу дальнейшего развития гражданского общества, полагая, что демократические институты — всего лишь видимость, а преодоление их сопротивления вполне посильная

задача для сложившейся системы власти, в т.ч. и представительского. Другим путем в своем теоретическом конструировании понятия гражданского общества идет Ю. Хабермас. Он разделяет тезис Х. Арендт и К. Шмидта об упадке публичной сферы, но в самом коммуникативном подходе содержатся ресурсы для оптимизма. Причинами упадка Ю. Хабермас вполне в духе марксизма считает вмешательство в капиталистическую экономику, осуществляемое со стороны государства, а также неокорпоративизм, в русле которого возникают частные ассоциации, претендующие на власть и добывающиеся выгодных им решений. «Гражданское общество, — пишут В.В. Посконин, О.В. Посконина, — как сфера интеракции (взаимодействия) коммуницирующих индивидов нуждается в дополнении со стороны структурирующей государственной власти. Последняя понимается Хабермасом не как служебный орган для реализации конкретных программ, произведенных в процессе спонтанной самоорганизации общества как целого (республиканская модель), но и не как центр «анонимной» политической интеграции социума (либерализм). Принципы и структуры правового государства трактуются немецким исследователем в качестве механизма институционализации политического дискурса общественности»¹⁸.

Критика традиционных концепций гражданского общества, осуществляемая Ю. Хабермасом с позиции теории коммуникативного действия основывается на тезисе о связи гражданского общества и идентичности, то есть гражданского общества и его исторической судьбы. «Современное государство, — пишет Ю. Хабермас, — представляет собой такую политическую форму жизни, которая не растворяется полностью в абстрактной форме институционализации всеобщих принципов права. Эта форма жизни образует политически-культурный контекст, в который должны быть вписаны универсалистские основоположения конституции, ибо только привыкшее к свободе население может поддерживать жизнь институтов свободы»¹⁹.

Таким образом, возникающая концептуализация современного общества представляет его не только как набор структур и институтов, а как нечто более сложное и лишь отчасти структурированное. У Ю. Хабермаса эта мысль выражена в формуле «система + жизненный мир». При этом он опирается на феноменологию Э. Гуссерля, который пола-

16.

Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996. С. 390.

17.

Козн Д.Л., Арато Э. Гражданское общество и политическая теория. М.: Весь мир, 2003. С. 318–319.

18.

Посконин В.В., Посконина О.В. Значимость понятия «дискурс» в модели делиберативной демократии // Вестник удмуртского университета. 2007. №6. С. 53.

19.

Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М.: KAMI, Academia, 1995. С. 241–242

гал, что жизненный мир — это мир дотеоретического и непосредственного опыта сознания индивида. Ю. Хабермас считает вслед за А. Шюцем это понятие скорее социальным, чем когнитивным. Вторым источником формализации, проведенной в теории коммуникативного действия выступают политические идеи Н. Боббио, который писал о необходимости связи институционального и внеинституционального в социальной жизни. Особое значение Н. Боббио придавал выходу демократии за пределы сферы собственно политического. Демократизироваться должны такие институты как семья, образование, профессиональные сообщества. Институционализация свобод означает демократизацию ролей. Как отмечает Н. Боббио, в процессе институционализации гражданского общества возникает возможность «демократизации целого ряда ролей (в частности, ролей семейных, профессиональных, воспитательных и клиентских), а также двух основных институтов, ныне организованных недемократически: школы и (без всякой последовательности) рабочего места»²⁰.

Сама по себе тема демократии во социальной философии поднимает целый ряд дилемм, главными среди которых являются дилемма цели и средства, а также дилемма ценности и эффективности. Легитимными в глазах рядовых членов общества являются только те социальные порядки, которые оказываются способны совместить представления о справедливости и эффективности, а также ограничить средства и не создавать препятствия к провозглашению таких целей, которые, как минимум, не противоречили бы социально значимым ценностям..

Возвращаясь к тематике синтеза системного и несистемного, социальной структуры и жизненного мира, укажем на то, что концептуализация современности фактически оказалась связана с необходимостью объяснить, почему в процессе технического прогресса и социального совершенствования демократические структуры и институты оказались под угрозой. И почему информационное общество принесло новые угрозы именно в той сфере, которая считалась стержнем всей европейской цивилизации. Возникает соблазн отделения политических проблем от социально-философского анализа процесса развития общества. Однако такое отделение не поможет понять причины происходящего, которые как раз лежат в сфере изменений, которым подвергается сам способ социального бытия. Именно информационные потоки и сетевые средства коммуникации таят в себе опасность новой непрозрачности, появление закрытости открытых прежде сфер общественной жизни и, как следствие, имитации демократии и гласности.

Таким образом, можно заключить, что современное общество, которое чаще всего определяют как информационное или как постиндустриальное, ставит под сомнение нормальные режимы функционирования социальных структур и

институтов. Новые технологии блокируют возможность и способность выполнения этими структурами тех функций, для которых они создавались. В результате структуры и институты начинают выполнять прямо противоположные функции, вместо того, чтобы быть средством информации, они превращаются в орудие дезинформации, вместо того, чтобы обеспечивать беспристрастное функционирование судов, они позволяют использовать судебные структуры для проведения в жизнь своих собственных интересов. Исторический опыт функционирования данных структур используется как прикрытие для имитации деятельности. Вот почему функционирование структур и знаний в современных обществах нуждается в отдельном исследовании и альтернативной концептуализации. Одним из главных эффектов модерна становится смена механизмов обретения идентичности и функционирования самосознания личности в целом.

3.2. Социальные и интеллектуальные детерминанты трансформации идентичности

Изменения, произошедшие в качестве и содержании социальной жизни, а также в жизни отдельного человека, оказались очень глубокими и во многом непредсказуемыми. Вызванные научно-техническим прогрессом, модернизацией и глобализацией, эти изменения привели, среди прочего, и к значимым результатам в области идентичности, добавив в механизмы самоидентификации немало новых измерений. Прежде всего следует упомянуть изменения, связанные с переменами в науке, научном знании и режимах его функционирования в обществе. Пришедшие на смену архаичному мифу и научно-историческим повествованиям многочисленные описания и еще более многочисленные интерпретации исторических фактов, существенным образом трансформировали испытанные способы обретения идентичности. Остались в прошлом иллюзии о простоте и прямоте исторической картине мира, а казавшиеся навсегда связанными в единое историческое целое факты вновь предстали как отдельные и разрозненные. История профессиональных историков всегда отличалась от истории политиков и идеологов, не говоря уж об истории, преподаваемой в средней школе.

Сегодня история профессиональных историков стала предметом интереса для множества разнообразных субъектов, каждый из которых вдруг ощутил возможность стать самостоятельным и даже независимым участником процесса формирования представлений о прошлом. Деятельность таких любителей оказалась скорее разрушительной, чем созидательной, но они оказались пригодны для использования разнообразными политическими силами для ведения информационных войн, реализации стратегии влияния на умы широких масс населения как в своем собственном обществе, так и в других странах. При этом обычные люди оказались в ситуации, когда самые разные исторические нарративы в равной степени могут быть отвергнуты и подвергнуты критике и в конкурентной борьбе за их принятие используются самые разнообразные средства от так называемого высокого искусства и популярной массовой культуры до экономики, языка, досуговых практик. Активно используются институциональные структуры и средства, которые позволяют тем, кто осуществляет контроль за ними, проводить нужную политику и влиять на выбор альтернативных интерпретаций исторических фактов.

Но и перед рядовыми гражданами, которые ранее воспринимали свою идентичность как данность, возникли не только неожиданные трудности, но и новые возможности. Некоторые из них в полной мере

ощутили себя хозяевами собственной идентичности, понимая, что нет более той организации, которая смогла бы окончательно и бесповоротно сообщить им все исторические данные и, тем более, определить их идентичность, они начали сами выбирать из предлагаемых трактовок или же даже создавать собственные, авторские. И здесь проявилась довольно неожиданная возможность использовать многообразие исторических трактовок и вариативность исторического знания как возможность посредством выбора идентичности определять собственное отношение к социальным структурам, порядкам действия, моральным устоям и политическим институтам того общества, членами которого являются указанные индивиды.

Но главная особенность современной идентичности состоит в том, что она формируется в условиях постмодернистского сознания, то есть сознания, изначально существующего по иным законам, нежели законы сознания традиционного или сознания, соответствующего эпохе Нового времени. Но наступление новой эпохи вовсе не означает, что все члены общества начинают мыслить иначе. Особенность современного мира в том, что глобализация не сплавила культуры, а перемешала их. При этом социумы оказались настолько разнородными, что их члены смогли проявить свои особенности и создать эффект разновременности: представители одной общности людей могли жить в XXI веке и руководствоваться девизами постиндустриализма, тогда как другие демонстрировали убеждения и ценности, характерные для раннего средневековья, и все они оказались близки не только пространственно, но и информационно. Информационное пространство позволили французским и сирийским мусульманам обсуждать одни и те же новости, бросать вызов европейским ценностям и самим европейцам, находящимся как во Франции, так и в самой Сирии. Одни социальные общности раскалываются, а другие, наоборот, становятся все более сплоченными и едиными, даже в условиях массовой миграции его членов по всему миру. Именно в этих условиях новой сепарации и нового расчленения возникает ситуация лабиринта идентичности, о котором не раз писали отечественные философы²¹.

Одной из причин радикального изменения ситуации в сфере обретения идентичности являются особенности современного типа мышления, а также не менее радикальные перемены в системе социального действия. Перемены в области мышления также связаны с социальным

21.

См. например: Труфанова Е.О. Человек в лабиринте идентичностей // Вопросы философии. 2010. №2. С. 13–22; Свасьян К.А. Человек в лабиринте идентичностей. М.: Evidentis, 2009. 187; Пржиленский В.И. Российские философы в «лабиринте идентичностей» // Философские науки. 2009. №2. С. 134–141.

процессом, но не только с ним. Сама наука развивается по своим собственным законам и описывает окружающий мир в терминах, которые прodelьвают эволюцию, не менее существенную, чем та, которую прodelьвает общество в целом. Но если мы рассматриваем тему обретения идентичности, то речь идет не об ученых, число которых все же несопоставимо с численностью всего населения. Почему же тогда в процессах самоидентификации сдвиги в мыслительной активности оказались столь существенны? Прежде всего потому, что новые интеллектуальные технологии неотделимы от технологий социальных и от общественной жизни в целом.

Социальные процессы детерминируют поведение индивидов и их образ мыслей. Но содержание этих мыслей формируется исходя из того, что есть в распоряжении. Так, одни и те же экстремистские намерения изменить существующую действительность могут опираться на самые разные основания. Русские террористы в XIX веке опирались на утопическое мышление и идеи о будущем. Сегодня более актуальны идеи о возвращении прошлого. Институт Монтеня провел исследование о том, что представляет собой религия мусульман в современной Франции с точки зрения ее роли и значения в жизни французского социума в целом. Как отмечает Э. Ле Буше, полученные в ходе изучения этой проблемы данные поразительны. Оказалось, что «ислам используется значительной частью мусульманской молодежи (28% или 12% в зависимости от того, что считать) «как инструмент восстания против французского общества и Запада в целом»²².

Новое восприятие истории и, как следствие, новое отношение к историческим фактам, сведениям и повествованиям формировалось на протяжении всего XX века и к его концу привело к ситуации, которую иногда называют ситуацией расколотого сознания. Как индивидуальное, так и общественное сознание распалось на множество фрагментов. Но еще прежде чем оно разделилось на две части, которые во многом оказались несовместимы. Как отмечает К.А. Свасьян, «человек искал объяснить себя либо через божественное, либо через животное, перемещаясь соответственно из теологии в зоологию, чтобы, в конце концов, быть забракованным и в той и в другой: как неудавшийся бог и как деградировавший зверь. Очевидным образом причины лежали в его неспособности мыслить единичное и индивидуальное не обобщенно, а как есть...»²³.

Казалось бы, какое отношение имеет историческая самоидентификация к поискам сущностной идентичности, то есть к вопросам о природе человека. На самом деле процесс самоидентификации является фундаментальным, единым, комплексным и предельно сложным процессом. Более того, сложность его все возрастает по мере того, как в его «естественное» протекание внедряются разнообразные социальные и политические технологии, манипуляции и т.п. Знаменитые слова

Ивана Карамазова, которыми, по мнению большинства специалистов, Ф.М. Достоевский хотел кратко выразить мировоззрение его мировоззрение, подчеркивают масштабы интеллектуального и духовного сдвига, произошедшего в умах просвещенных европейцев. Эти слова звучат как приговор одной из важнейших этических максим христианства, как и всего авраамического монотеизма: «...уничтожьте, — говорит Иван, — в человечестве веру в своё бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено...»²⁴.

Сегодня уже стало очевидным, что появление атеистических учений в средневековой, ренессансной и новоевропейской философии стало оказывать воздействие на широкие народные массы цивилизованных стран лишь в XIX веке. Спустя столетие стало сказываться влияние французских просветителей, но процесс этот выглядел драматически лишь в текстах интеллектуалов, потому что его влияние на общественную жизнь, на структуры и институты, было косвенным и опосредованным. Но уже тогда вдумчивые умы стали видеть связь мировоззренческой революции и процесса самоидентификации. Хотя от вопроса «Что такое человек?» до вопроса «Кто я среди других людей?» дистанция определенного размера.

Но исчезновение Бога из картины мира было только первым шагом, хотя и важным — исчез тот, кто прежде считался творцом, причем не только творцом мира и человека, но и тем, кто наделяет людей идентичностью. Замена идеи личного Бога идеей безличной, слепой и законсообразной Природы лишила надделение идентичностью прежнего смысла, превратив ее в простую случайность. Верующий человек, будь то христианин, мусульманин или иудей, понимал творение своей души как акт, наполняемый смыслом лишь в контексте божественного замысла, предопределяющего личность к неким поступкам и свершениям. Сама жизнь обретала таким образом статус служения создателя и идентичность воспринималась как часть божественного замысла. Но если из мира исчезает божественный замысел, то он превращается в слепую машину, которая в диалектике случайности и необходимости создает фон для понимания идентичности как случайного стечения обстоятельств. И тем самым, с неизбежностью, лишает идентичность своего сакрального значения.

22.

Э. Ле Буше Поразительные данные об исламе во Франции // Slate.fr (<http://inosmi.ru/social/20160920/237890574.html>).

23.

Свасьян К.А. Человек в лабиринте идентичностей. М. Evidentis, 2009. С. 135.

24.

Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. М.: АСТ, АСТ Москва, Хранитель, Харвест, 2007. С. 116.

Именно в этот период, то есть в конце XIX и в начале XX века, особый смысл придается понятиям мировоззрения и картины мира. Мировоззрение обязательно должно быть целостным, оно должно соединять картину мира и ценности. При этом картина мира распадается на две составляющие: мир как природу и мир как историю. Между этими двумя компонентами образуется множество разнообразных связей и в различных философских концепциях наблюдается желание подчинить то историю природе, то природу истории. Идентичность человека в этих условиях всякий раз оказывается заложницей того варианта доминирования, который принят в данной концепции. И роль новых технологий, как и прежде, становится поистине решающей. Переход от племенной идентичности к идентичности гражданской протекал по тем же схемам, что и нынешнее преодоление модерна.

М. Маклюэн сетует на то, что до сих пор недооценивается роль новейших технических средств в становлении картины мира, характерной для XIX и большей части XX века. «Фонетический алфавит и печатное слово, взорвавшие закрытый и племенной мир и превратившие его в открытое общество фрагментированных функций и специлистского знания и действия, так до сих пор и не исследованы в своей роли магического трансформатора»²⁵, — сетует канадский философ. Все это самым непосредственным образом имеет отношение к идентичности. Условия ее формирования в закрытом и племенном мире кардинально отличаются от того, что происходит с идентичностью в открытых обществах. Но вот разделить современность и постсовременность в этой схеме не только трудно, но и малопродуктивно. Алфавит и печатное слово пришли нам в очень разные эпохи, а трайбализм как основа социальности существует сегодня в очень значительном количестве обществ. Но воздействие письменности и «печатности» как процесс кипения распространяется медленно, но необратимо. Мир становится все менее замкнутым и все большую роль в нем играют исторические знания.

Итак, развитие техники и общества, знания и морали привело к появлению общества, которое мыслит себя в исторических категориях и обретает историческое бытие. Доисторические общества уступают место историческим. Но если прежде они выстраивались вокруг мифа, в том числе и библейского, а столетие назад генератором исторической картины мира являлась наука, пусть и идеологизированная, то сегодня научное знание распадается на множество фрагментов, систем и подсистем, фреймов и возможных миров. И алфавит, и печатное слово действуют в иной среде, инаковость которой задают различные устройства информационного общества. Единое историческое повествование распадается на тысячи рассказов, рассказиков, сообщений и псевдосообщений, играющих роль информационных поводов, каждый из которых претендует на новое представление хода

истории и порождает новые комплексы исторических обид и исторических же благодарностей. Нетрудно видеть за большинством таких информационных поводов интерес той или иной политической силы, того или иного субъекта индивидуального и, прежде всего, коллективного действия.

Одна из важнейших особенностей идентичности в обществе позднего модерна состоит в том, что она оказывается как психологической, так и экзистенциальной проблемой. Индивидуализация сознания и идущая с ней рука об руку социальная индивидуализация приводят к тому, что идентичность превращается в индивидуальную проблему, которая требует от индивида внутренних переживаний, характерных для ситуации выбора. Человек в полной мере ощущает на себе бремя свободы, потому что свобода рождает ответственность, в том числе и ответственность за ответ на вопрос «кто я?». И хотя перемены в типе и качестве социальности шли начиная с середины XX века, только два последних десятилетия дают основание говорить об особой остроте, которую приобретает проблема идентичности. Разумеется, одна из главных причин — «шок будущего». Именно так называется книга американского философа Э Тоффлера, сделавшая его знаменитым и приведшая к рождению новой области знания — футурологии.

Э. Тоффлер назвал ситуацию современного общества шоком будущего потому, что, по его мнению, скорость инноваций в сфере техники и технологии так значительно и непредсказуемо изменяет жизнь человека и общества, что и каждый индивид и все общество в целом начинают бояться будущего. Это особое состояние, описываемое клинической и социальной психологией как фрустрация, потеря ориентира. А. Тоффлер приводит слова некоего психолога, показывающего, как в идентичности прошлое встречается с будущим и как совместно искать идентичность. «Человек, которому нужно адаптироваться к новой жизненной ситуации, теряет некоторые основы своей самооценки. Он начинает сомневаться в собственных способностях. Если мы объединяем его с людьми, проходящими через те же переживания, с теми, с кем он может идентифицироваться и кого он может уважать, мы вселяем в него уверенность. Членов группы объединяет чувство идентичности»²⁵.

То, что психологи и футурологи рассматривают как технологию и апробируют применительно к пациентам психоаналитиков для ле-

25.

Маклюэн Г.М. Понимание медиа: Внешнее расширение человека. М.: Кучково поле, 2014. С. 347.

26.

Тоффлер Э. Шок будущего. М.: Издательство АСТ, 2002. С. 416.

чения их неврозов, дает основание для философского осмысления той особой ситуации, в которой оказалась идентичность. Размывание идентичности оборачивается утратой согласованности внутреннего опыта и принятой в процессе воспитания системой ценностей. Попытка обрести идентичность оказывается движущей силой нового социального структурирования, потому что в погоне за идентичностью люди находят потенциальных «собратьев по несчастью», готовых разделить с ними бремя предполагаемого будущего. Различение психологического и экзистенциального планов переживания проблемы идентичности также свидетельствует о разрыве ситуации «здесь и сейчас» с историческим прошлым, а присоединение к прошлому также может носить лишь искусственный характер и проходить различными путями. Но ситуацию «здесь и сейчас» определяет процесс индивидуализации, которая и привела у усложнению социального опыта, его последующему расслоению и определенной атомизации.

Понятие индивидуализации впервые применяет К.Г. Юнг, который, в отличие от З. Фрейда, был убежден в том, что личность формируется не только в раннем детстве, но и на протяжении всей последующей жизни. «Процесс развития каждой личности уникален, он характеризуется динамизмом взаимодействия различных, часто противоборствующих элементов человеческой души. Этот процесс Юнг назвал индивидуализацией. Вершиной индивидуализации является самореализация, которая доступна лишь способным высокообразованным людям, имеющим свободное время для своего личностного роста»²⁷.

Г. Маркузе, попавший под влияние психоаналитиков и марксистов, соединивший все это с мироощущением экзистенциализма, стал писать об индивидуализации социальной, обозначая этим термином процесс, характеризующий реакцию личности на совокупность внешних и внутренних изменений, связанных с построением индустриального, а затем и постиндустриального общества. Если выделить специфику социально-философских идей Г. Маркузе из всего комплекса его рефлексии, то в ее центре окажется понятие репрессивной цивилизации. По мнению немецкого исследователя в самой человеческой культуре заложены репрессивные механизмы, которые в полной мере проявляются в индустриальном, а позднее и в постиндустриальном обществе. И совсем в духе К. Маркса социальная сущность человека трактуется через потребности, которые, в условиях капитализма оказываются ложными и сами выступают как причина одномерного мышления²⁸.

Отечественные психологи и философы отнесли процесс индивидуализации к естественным процессам, сопровождающим формирование личности молодого человека. «Индивидуализация молодежи, — пишет А.С. Запесоцкий, — в рамках субкультуры (и ее носителя — общности) обеспечивается путем идентификации молодого человека с ее ценнос-

тями, отличающимися от норм и правил культуры “взрослых”. Нередко процесс индивидуализации принимает формы социальной дезорганизации и отклоняющегося поведения. Его результатом может стать хроническая маргинальность определенных слоев молодежи, т.е. пребывание в межролевом социальном пространстве»²⁹.

З. Бауман развил идеи как психологов, так и философов, но применил их не для характеристики процесса, протекающего в обществе, а для осмысления нового качества, которое обрело общество. Английский социолог даже ввел понятие индивидуализированного общества, отрываясь от всех прежних дискуссий об экономической сущности социальных изменений. Не индустрия и не собственность на средства производства, а личность и ценности превращаются, по мысли З. Баумана, в базовый элемент, определяющий лицо социальной реальности, а также саму ее сущность.

Процесс рождения индивидуализированного общества теоретик связывает с концом «тяжелого модерна», символическая тяжесть которого выражалась в том новом ощущении единства, которое рождалось из невиданного прежде массового производства, требовавшего объединения усилий множества людей, выполнявших различные функции. С точки зрения управления, как и с точки зрения исполнения задачи казались сложными и требовали ответственного отношения к делу, они нуждались заинтересованном взаимодействии в рамках единой многоуровневой и чрезвычайно сложной системы.

Как отмечает З. Бауман, «менталитет, ориентированный на достижение «долгосрочных» целей, основан на ожиданиях, вытекающих из опыта, в полной мере подтверждающего, что судьбы людей, покупающих и, соответственно, продающих труд, будут тесно и неразрывно переплетены в дальнейшем, практически всегда, и поэтому выработка удовлетворительной модели сосуществования столь же отвечает общим интересам, как и переговоры о правилах добрососедства между домовладельцами в одном и том же поместье»³⁰. Не случайно в этот период идентичность выполняет интегрирующую функцию и ее формирование тесно связано с пониманием истории, которая не разъединяет, а объединяет людей. Это вовсе не означает, что исторические описания доказывают единство происхождения всех работающих на

-
27. История философии / под ред. Ч.С. Кирвеля. Минск: Новое знание, 2001. С. 495–496.
28. Маркузе Г. Одномерный человек. М.: АСТ; Ермак, 2003. 336 с.
29. Запесоцкий А.С. Молодежь в современном мире: проблемы индивидуализации и социально-культурной интеграции. СПб.: Изд-во СПбГУП, 1996. С. 52.
30. Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2005. С. 46.

фабрике и наличие у них общего прошлого. Просто идентичность человека эпохи индустриального модерна формируется в условиях осознания общего будущего. Прошлое интересно и ценно, но в нем разделяется особенное и общее, причем, только общее имеет отношение к будущему — такова картина мира модерна, включающая, как уже отмечалось ранее, и картину мира как природы, и картину мира как истории.

З. Бауман задается вопросом о том, почему в эпоху потребления узы партнерства рассматриваются не как то, что нужно производить, а как то, что можно потреблять. здесь следует добавить, что и идентичность также рассматривается в наше время в терминах потребления, а не производства: впервые появляются вопросы, какая именно идентичность оказывается более перспективной и даже более выгодной. Ведь идентичность можно сравнивать в билете в будущее, одно прошлое оказывается более перспективным, чем другое с точки зрения возможного будущего.

В еще более сильном виде данный тезис представлен в концепции Д. Гэлбрейта, согласно которому идентичность становится одним из главных мотиваторов к труду в постиндустриальную эпоху. Если доиндустриальном обществе мотив деятельности рождался из принуждения, полагает Д. Гэлбрейт, то в индустриальном мире главной причиной действий выступает стремление к прибыли, то есть к получению заработной платы³¹. Новое индустриальное общество — это общество, где люди готовы прилагать усилия в меру осознания собственной идентичности и ради соответствия ей, а также по причине участия в процессе адаптации. Гэлбрейт не принимает термина о постиндустриальном обществе, но разделяет тезис о том, что на смену классическому индустриальному обществу пришло новое, качественно отличное от первого. Если прежде машины заменяли ручной труд, то сегодня, следуя мысли американского теоретика, замещению поддаются уже простейшие функции мозга и разделение труда между человеком и машиной все сильнее касается сферы умственного труда.

«Приспособление и отождествление» — таков главный мотив деятельности, по Д. Гэлбрейту. Труд должен соответствовать совокупности представлений человека о себе, о своей собственной личности, о принадлежности к группе, классу, слою, субкультуре. А в условиях стремительного роста количества членов общества, задействованных в системе науки и образования, а также в сфере бизнеса, связанного со знанием, вопрос об идентификации ставится совершенно по иному. Образованные люди не только знают историю, но и активно обсуждают проблемы исторического знания друг с другом. образованные люди были всегда, но если прежде они составляли класс производителей знания, то сегодня сформирован класс потребителей. Этот класс является классом высокоуровневых потребителей, склонных к рефлексии. Именно

для них создается сегодня специальный продукт — квазинаучные книги, в которых элементы научного исторического исследования умело смешиваются с тенденциозными оценками, идеологемами, квазинаучными рассуждениями, откровенной ложью.

В качестве примера квазинаучной книги, направленной на радикальный пересмотр читателем собственных исторических представлений с последующими радикальными сдвигами в области идентичности можно привести книгу М.А. Голденкова с красноречивым названием «Утраченная Русь: забытая Литва, неизвестная Московия, запрещенная Беларусь». Уже в предисловии автор задается вопросом, кто такие русские и татары, литовцы и белорусы, а также все остальные, чьи предки жили в разное время на просторах бывшей Российской Империи. Казалось бы, ответ на вопрос, кто такие татары или русские, является чисто риторическим. И ответ на него может быть скорее фигуральным, связанным с особой миссией, национальной идеей, которая может быть когерентна идеям других народов единого многонационального государства или сообществу братских народов, народов, имеющих общую историческую судьбу.

Но может быть и так, что вопрос задается с целью получить совершенно иные ответы. Например, что сегодняшние татары — это вовсе не татары, а сегодняшние русские — это вовсе не русские, как и белорусы, украинцы, литовцы, ранее называвшиеся иными именами. Именно этому «разоблачению» как раз и посвящена книга М.А. Голденкова. И хотя он признает, что у каждого человека, чьи предки проживали на евразийских просторах не менее пяти поколений, имеют крови разных этносов и субэтносов, культур и цивилизаций, вопрос об идентичности он считает естественным и детерминированным стремлением к свободе и уюту одновременно. Слишком велики просторы, слишком много родственников, пишет он и добавляет, что эти родственники всегда выступают как старшие братья, отношение которых вовсе не похоже на братское, а скорее похоже на отношение птенца кукушки к чужим братьям и сестрам. Вот почему, — пишет М.А. Голденков, — эти якобы братья и сестры «с кукушечьим напором слишком часто и слишком сильно давят на нас, заставляя думать, жить и рассуждать по-своему»³².

Прочитав это всякий может задаться вопросом, кто же тот самый кукушонок, предлагающий себя в качестве родственника, не являясь таковым на самом деле. Ответ очевиден, ибо в качестве старшего брата

31.
32.

Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М.: АСТ, 2004. С. 112.
Голденков М.А. Утраченная Русь: забытая Литва, неизвестная Московия, запрещенная Беларусь. Минск: Современная школа, 2010. С. 4.

в советские годы всегда заявлялся русский народ, представители которого в дореволюционные времена именовались великороссами. В книге они выступают под именем Брата или под именем Большого брата, но при этом главная цель книги — доказать, что на самом деле вся многочисленная социальная общность, именующая себя русским народом, не является этнической общностью, а представляет собой многочисленную группу людей, забывших свои этнические корни. «Так или иначе, каждый малый народ, входивший в состав Российской империи, — пишет М.А. Голденков, — а затем и Советского Союза, все же чувствовали не только нежную заботу Большого брата. И получилось, что чувствовали ее... все. А где же сам этот Брат? Это не народ, не этнос, это всего лишь политическая власть, и то, как она назвалась, — в общем дело почти случайное»³³.

Не составляет труда догадаться, кому именно выгодно подобное творчество. Но сам ход рассуждения весьма любопытен, потому что направлен на изменение представлений о собственной идентичности. Под предлогом освобождения от власти Большого брата предлагается возврат к от идентичности модерна к архаичной и по своей сути племенной идентичности. Но поскольку последняя не может быть достигнута, ибо переход от племен вятичей и кривичей, полян и древлян к древнерусскому этническому самосознанию, когда киевские и новгородские, владимирские и московские русские люди идентифицировали себя с единым обществом, единой религиозной верой и Древнерусским государством. При этом ростовцы вполне могли превратиться в суздальцев, а те — во владимирцев, в полном соответствии с природой расселения и колонизации прежде необжитых или даже завоеванных земель. А могли и превратиться в ростовцев, уезжая из киевских или черниговских земель, спасаясь от постоянных набегов степняков в глуши северных лесов. Это не мешало им быть русскими, ибо тогда уже общенациональная и общегосударственная идентичность была вполне сформированной и желание вернуться к племенной идентичности в начале XXI века никак нельзя считать естественным.

Автор явно не обращает внимания на вышеприведенные соображения и пытается доказать, что нынешние русские — это ненастоящие русские. Всю книгу пронизывает мысль, которую десятилетиями повторяют украинские националисты и которая имеет еще более раннее происхождение. Согласно этой мысли великороссы или москаль этнически представляют собой симбиоз финно-угорских и тюркских племен с минимальной примесью славянской крови. При этом он приводит цитату из Владимира Короткевича, в которой последний выражает свои эмоции, узнав «историческую правду» и сменив по этому поводу идентичность. «Рассказали бы нам эту теорию до начала этого столетия (XIX, прим. М.Г.) вдруг Беларусь побила бы Гер-

манию, а белорусы стали бы первыми бунтовщиками на свете и пошли бы отвоевывать у русских, которые ненастоящие русские, жизненное пространство»³⁴.

К сожалению в рассматриваемой книге отсутствует ссылка на источник, как и все остальные ссылки, хотя в предисловии и сказано, что данная книга — это исследование. Читателю непонятно, кто такой этот Владимир Короткевич, эмоционально сожалевший о том, что настоящие русские, то есть литвины-белоруссы, не отвоевали у ненастоящих русских, то есть москалей-мокселей жизненное пространство. Возможно речь идет об известном белорусском писателе, классике белорусской литературы Владимире Семеновиче Короткевиче (1930–1984), а может и о каком-то ином авторе. Отсутствие ссылок лишний раз доказывает посевдонаучный характер подобного рода изданий, но, к сожалению, эффективность их воздействия на широкие народные массы не вызывает сомнения. При помощи таких книг отдельные круги как в самой Белоруссии, так и за ее пределами достигают своих целей. Так для достижения социально и политически значимых целей, вторжение в сферу социальной структуризации достигается посредством реинтерпретации исторических событий.

Самое удивительное, что книга не содержит каких-то действительных разоблачений — все сообщаемые факты хорошо известны как отечественным, так и зарубежным историкам. Вот только интерпретация и оценки меняют свой знак на противоположный — азиаты-москвиты предстают как безусловные носители злого начала, терроризирующие добрых европейцев, в качестве которых выступают белорусы, украинцы, литовцы, поляки, прибалты и даже скандинавы. При этом первые два этноса объявляются как биологическими, так и историческими наследниками Древней Руси, а ее северо-восточные земли, т.е. Залесье после опустошительного монгольского нашествия и многовековой колонизации превратились, согласно данной точке зрения в нерусские, их этнический состав, культура, религия и даже внешний облик практически полностью изменились. Несомненно, все эти «открытия» строятся по законам пропаганды, для чего факты не только не нужны — они могут быть опасны, потому что способны опровергнуть подобную «историческую правду».

В ходе разбора данного примера может появиться ощущение, что дело здесь исключительно в наличии неких политических сил, пре-

33.

Голденков М.А. Утраченная Русь: забытая Литва, неизвестная Московия, запрещенная Беларусь. Минск: Современная школа, 2010. С. 4.

34.

Голденков М.А. Утраченная Русь: забытая Литва, неизвестная Московия, запрещенная Беларусь. Минск: Современная школа, 2010. С. 410.

следующих с помощью искажения исторической правды свои неблагоприятные цели. Но такие круги существовали и прежде, а их стремление использовать историю для пропаганды идей, способных нанести ущерб противнику хорошо известно не только философам и политологам. И большевики, и национал-социалисты, и те, кто развязал холодную войну прекрасно понимали силу воздействия исторического, а также квазиисторического знания на умы людей. И добивались в своем стремлении значительных успехов, хотя, как показало время, относительно кратковременных.

Одна из важнейших задач колониальной политики британской империи состояла в том, чтобы приобщить элиты колоний к «правильной» исторической трактовке событий прошлого, где колонизаторы оказывались в роли просветителей, а жестокость обращения с туземцами есть лишь историческая неизбежность, оборачивающаяся для потомков этих туземцев величайшим благом. Но и «отсталые» страны нередко создавали идеологемы, действенные в процессе полемики с признанными лидерами прогресса. «Мы, пролетариат России, — пламенно восклицал В.И. Ленин, — впереди любой Англии и любой Германии по нашему политическому строю, по силе политической власти рабочих и вместе с тем позади самого отсталого из западноевропейских государств по организации добропорядочного государственного капитализма, по высоте культуры, по степени подготовки к материально-производственному «введению» социализма»³⁵.

Вождь мирового пролетариата и основатель первого в мире государства рабочих и крестьян хорошо осознавал силу пропаганды, но данные об исторической отсталости он не отрицал, избирая иную стратегию. Немного фактов, способных уверить потенциального слушателя и читателя в том, что несмотря на вековую отсталость, неожиданно и в один лишь скачок, можно обогнать все те страны и народы, которые веками прежде возглавляли человечество. Но данный дискурс хорош только для приготовления к разрушению существующих порядков и социальных структур, потому что их надо максимально дискредитировать. Очень скоро на эти формулы и клише победившие большевики начнут накладывать совсем иные идеологические образы — исторические факты будут пересортировываться и искажаться совсем в другую сторону. Перед И.В. Сталиным и его соратниками встанет совсем иная задача, чем та, которая стояла перед ними же, когда в их главе стоял В.И. Ленин. Стабильность и созидание станут главными целями и ценностями этого коллектива, что и обусловит драматическое исключение из него целого ряда ключевых фигур. Запрос на революционные перемены сменится потребностью в «поступательном развитии».

Как стали трактоваться исторические события с приходом к власти партии большевиков, хорошо известно. Стихи Д. Алтаузена и Д. Бед-

ного, опубликованные в главной газете СССР хорошо отражают настроения той поры. «Я предлагаю Минина расплавить, — пишет первый революционно настроенный поэт, — подумаешь, они спасли Россию! А может, лучше было не спасать?» Ему вторит столь же настроенный «...Нет, Минина «жертва» была не напрасной, // Купец заслужил на бессмертье патент, // И маячит доселе на площади Красной // Самый подлый, какой может быть, монумент»³⁶. В.И. Ленина давно нет, а борьба с памятниками продолжается. И происходит это во имя общей идентичности, которая должна цементировать радикальные преобразования. Но эта идентичность формируется в условиях, когда формируются и сами социальные структуры. Эти структуры новы, они создаются по законам социальности, но в их формировании существенную роль исполняют административные структуры, принимающие политические решения как в виде прямых приказов, так и в виде законов. Законодательная деятельность в эту эпоху опирается на некоторые принципы, сформулированные в учении марксизма-ленинизма, но в значительной мере их разработку и принятие детерминируют соображения «революционной целесообразности».

Таким образом, можно убедиться в том, что исторические события принимаются в качестве таковых благодаря решениям, принятым субъектами политического действия. Руководители ставят задачу, а идеологи составляют такой набор исторических повествований, который становится приемлемым для власти решением. Это решение признается успешным в том случае, если оно соответствует геополитическим интересам страны или властвующей элиты. Результативность составленной «на заказ» исторической картины мира прямо соотносится с претензиями на определенный статус в мировом и региональном сообществе. Формирование идентичности, встраивающейся в данную картину мира — составная часть их построения. Вот почему большевики вынуждены были пересмотреть российскую историю, созданную в дореволюционный период. Этому в немалой степени способствовало отношение к России и ее истории классиков марксизма-ленинизма. Хорошо известно отношение К. Маркса к стране, которую он вслед за большинством современников именовал не иначе как жандармом Европы. По его мнению, благодаря постоянному захвату Киева то поляками, то шведами, то литовцами «норманнская Россия совершенно сошла со сцены, и те немногие слабые воспоминания, в которых она все же пережила самое себя, рассеялись при страшном появлении Чингис-

35.
36.

Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 36. С. 36.
Правда. 1930. 5 декабря.

хана. Колыбелью Московии было кровавое болото монгольского рабства, а не суровая слава эпохи норманнов. А современная Россия есть не что иное, как преображенная Московия»³⁷.

К сожалению, К. Маркс не был ни первым, ни последним из числа тех, кто старался исторические факты интерпретировать определенным образом, прежде чем дать им историческую оценку. Сколько должно пройти переходов из рук в руки, чтобы государство изменилось до неузнаваемости, а сколько — чтобы оно сохранилось, знаменитый теоретик революционного движения не написал. Но даже если бы и написал, вряд ли смог бы эту свою точку зрения сколь-нибудь убедительно аргументировать. Никем не завоеванная Византия за несколько столетий переход от античности к средневековью изменилась столь же значительно, сколь и западная часть некогда великой империи. То простое соображение, что в непокоренных и неразоренных землях технологический прогресс и процветание производят перемены быстрее и глубже, даже не берется в рассмотрение основоположником исторического материализма, как и его многочисленными единомышленниками в вопросе о российском преемстве и историческом наследовании.

Не случайно большевики, пришедшие к власти со словами о всеисилии учения К. Маркса, унаследовали крайне негативную трактовку русской истории. Но вскоре ситуация стала меняться самым радикальным образом, потому что разрушительное действие так понятой истории стало угрожать новой власти. Этому в немалой степени способствовало нападение нацистской Германии, показавшее слабую мобилизационную силу как идей интернационализма, так и реального опыта первых пятилеток, носившего скорее трагический, нежели героический характер. Прагматичные лидеры советского государства, загнанные в угол успехами войск противника, коренным образом изменили отношение и к историческому прошлому, и к Русской православной церкви. И вот уже в новых условиях возрождается дискуссия по пресловутому норманскому вопросу, что свидетельствует о восстановлении преемственности российской и советской истории.

Особенностью интеграции российской исторической литературы в советскую историографию становится применение идеологии исторического материализма, выполняющего функции селекции фактического и якобы фактического материала и, одновременно с этим, нейтрализации монархически окрашенных оценок и интерпретаций, характерных для историков той поры. Специально выстроенная по этому поводу концепция роли личности в истории, согласно которой только широкие народные массы являются ее подлинными творцами, помогала перетолковывать рассказы о героическом прошлом русского народа в выгодном для власти контексте. История остальных народов СССР писалась в соответствии с советской историей, что превращало множество разных историй в предыстории единого и грандиозного процесса раз-

вития великого государства, чьему величию хотя и препятствовали разные силы, но которое полностью вписывалось в законы общественно-исторического развития.

Историческая картина мира, сложенная в период советской власти официальными историографами, поддержанная и укрепленная писателями, публицистами и всеми остальными работниками системы духовного производства не может претендовать на объективность. Но она вовсе не является уникальной — то же самое делалось и делается всегда и во всех странах. Сам жанр картины мира, кем бы она не была «написана», изначально предполагает необъективность. Сколь не казалось бы культуртрегерам и адептам научной философии, что философская или научная картина мира может быть объективнее, чем мифологическая или религиозная, это иллюзия. Любая картина мира не является объективной. Об этом писал М. Хайдеггер в своем обсуждении сущности Нового времени, которое он весьма выразительно назвал временем картины мира. При этом он даже поставил вопрос о том, что должно произойти с человеком, что бы мир, открывающийся перед его мысленным взором вытянулся в картину мира. И почему он стал подозревать, что не только знания, но и само человеческое мышление подверглось систематизации в соответствии с законами мировоззрения.

М. Хайдеггер указал на сущностные черты Нового времени, среди которых наиболее важными представляются следующие: рождение современной науки, развитие машинной техника, рассмотрение искусства в горизонте эстетики, а человеческой деятельности как культуры и, наконец, обезбожение. Именно тогда становится возможно то особое изображение мира, которое именуют картиной мира. Что понимается под именем картины, восклицает М. Хайдеггер, и тут же продолжает. «Мир выступает здесь как обозначение сущего в целом. Это имя не ограничено космосом, природой. К миру относится и история. И все-таки даже природа, история и обе они вместе в их подспудном и агрессивном взаимопроникновении не исчерпывают мира. Под этим словом подразумевается и основа мира независимо от того, как мыслится ее отношение к миру»³⁷.

В этой небольшой работе немецкого философа изложены сущностные черты той ситуации, которая привела к изменению идентичности. Ирония судьбы состоит в том, что все вышеописанные моменты относятся к эпохе Нового времени, а определяющим их детерминирую-

37.

Маркс К. Разоблачения дипломатической истории XVIII века (http://scepis.net/library/id_883.html).

38.

Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 49.

щее воздействие становится только в настоящую эпоху, то есть в последние несколько десятилетий, которые можно скорее отнести к новейшему времени.

Подводя итог вышесказанному, можно заключить, что главными факторами, воздействующими на формирование идентичности становятся особые условия и режимы функционирования индивидуального и коллективного сознания индивидов. Эти режимы и эти условия в содержательном плане порождаются необходимостью включения идентичности в некие целостные картины мира, объединяющие социальное пространство и историческое время в единый пространственно-временной универсум и в которых природа и история оказываются равнодействующими смысловыми образованиями. Существенно изменяет ситуацию также рост вариативности и интерпретативности исторического знания, что оказывается фактором индивидуализации и субъективизации процесса обретения идентичности. Получаемые историками факты всегда дополнялись интерпретациями и оценками исторического значения этих фактов. Но только сегодня доля фактического снизилась настолько, что стала функцией радикально возросшей долей интерпретативного и оценочного знания. Современный человек становится вынужденным творцом своей идентичности, у него появляется возможность самому выбирать из разных альтернатив и самому нести ответственность за сделанный выбор. Однако параллельно с процессом роста свободы в выборе идентичности возрастает число центров информирования и влияния, предлагающих помощь в формировании идентичности.

3.3. Самоидентификация человека играющего

Среди многочисленных концепций современности концепция информационного общества является самой распространенной, хотя и выглядит сегодня немного устаревшей. Многим исследователям и экспертам кажется, что на смену информационному обществу приходит трансформационное общество. Эту точку зрения еще в конце восьмидесятых высказали А.В. Прохоров, К.Э. Разлогов, В.Д. Рузин, которые утверждали, что под влиянием самых разных технологий и, прежде всего, технологий, связанных с компьютером и коммуникационными сетями, рождаются новый тип мышления и новая культура — экранная. «При этом основным признаком экранной культуры, качественно отличающим ее от книжной и приближающим ее к изначальному типу человеческих культур — культуре личного контакта, является динамический, ежесекундно меняющийся, диалоговый характер взаимоотношений экранного текста с партнером»³⁹. Вот и превращается диалог с самим собой, диалог с собственной идентичностью в постоянный процесс трансформации идентичности. Каждая новая информация способна внести коррективы и переставить акценты, потому что историческое знание, как и любое иное научное знание не стоит на месте, а активно развивается, критикуется, подтверждается и опровергается. Именно так трактует процесс развития научного знания современная философия науки.

Как известно, в философии науки в середине XX столетия произошла революция, результатом которой явился переход от неопозитивизма к постпозитивизму. Крупнейшие представители нового понимания природы науки и ее идеалов К. Поппер, Т. Кун, П. Фейерабенд и другие способствовали осознанию и философскому осмыслению факта о том, что в науке ничто не может быть установлено окончательно и признано абсолютной истиной. Согласно принципу фаллибилизма, заимствованному постпозитивистами у американских прагматистов, всякое утверждение, полученное в ходе научного исследования, рано или поздно будет признано устаревшим и не соответствующим действительности. В области исторического знания эти процессы происходят постоянно и являются результатом исследовательской активности в области археологии, исследования рукописей и иных исторических документов, лингвистики, генетики, а также благодаря применению к сфе-

39.

Прохоров А.В., Разлогов К.Э., Рузин В.Д. Культура грядущего тысячелетия / Вопросы философии. М., 1989. № 6. С. 17–31.

ре исторического знания приемов и методов социологии, культурологии, политологии и других гуманитарных наук. Результатом этого становятся все новые и новые дополнения и изменения в комплекс знаний, сопровождающих представления человека о его идентичности.

Примером, иллюстрирующим этот феномен может выступать тема исчезновения неандертальцев, широко обсуждаемая учеными и волнующая самые широкие слои образованной общественности. Гуманитарная интеллигенция сразу же после ознакомления с гипотезами, выдвинутыми палеоантропологами, озаботилась вопросом о мере исторической ответственности, которую несут или, наоборот — не несут на себе потомки выживших. Причастны или не причастны кроманьонцы к исчезновению тех, кого ученые и популяризаторы науки нередко называют другим человечеством? И если причастны, то что они должны при этом испытывать? Эти два вопроса оказались важны в наполнении интерпретативной составляющей идентичности. И поскольку неандертальцы являются вымершим человечеством, то обвинения кроманьонцам в столь шокирующей своими масштабами жестокости могут предъявлять только их собственные потомки, по своему смыслу эти обвинения превращаются в обвинение самих себя, нечто вроде коллективной ответственности, только развернутой не в пространстве, а во времени.

Появлению данного феномена во многом способствовало формирование у немцев после второй мировой войны чувства коллективной ответственности за преступления национал-социализма, постепенно перешедшее в чувство общеевропейской вины, а затем эксплуатировавшееся и по другим поводам. В конце концов оно стало элементом общественного сознания и коллективной психологии. Не случайно гипотезы о естественном вымирании неандертальцев вызвали у образованной публики вздох облегчения. Сравнительно новые гипотезы о том, что у неандертальцев не хватило адаптивных способностей при последнем изменении климата, у них была плохо развита речь и коммуникация, отсутствовала культура и т.п. позволили мысленно снять с себя груз исторической ответственности подобно тому, как утверждения о законосообразном и естественном распаде СССР снимают чувство вины у старшего поколения россиян, жалеющих об этом событии. Но речь ведь идет о предельно далеких и совсем уж доисторических предках. Но привычка мыслить коллективную ответственность и разделять ее как в пространстве, так и во времени уже стала неотъемлемой чертой современного человека.

Таким образом, можно заключить, что трансформационное общество — это общество, в котором задача культуры и общества — готовить индивида к постоянным изменениям внешней среды (социальных структур и институтов), а значит и идентичности (подбора и интерпретации исторических событий и моральных ценностей).

Как отмечает П.К. Гречко, «постмодерн рушит старое понимание идентичности как тождественности, превращаясь в средство артикуляции (и радикализации — в форме притязания на значимость) самости. Соответственно, идентификационная инициатива исходит здесь не от общества или другой какой-то общности, а от самой личности. В результате идентичность конституируется как процессуальное различие, коммуникация различий — индивидуального и социального»⁴⁰.

В современном обществе проблема идентичности становится одной из главных не только потому, что развитие его структуры и институтов придало его социальности особое качество. Еще более важным фактором выступает фактор усиливающейся неравномерности и гетерогенности социальной материи: на одной территории бок о бок могут сосуществовать общества каменного века, аграрные и постиндустриальные общества. Так, типичный признак позднего модерна — массовый туризм, в который вовлечены практически все представители «золотого миллиарда». И часть этих туристов с удовольствием посещает экзотические уголки земли, где нанятые туристическими фирмами туземцы танцуют для них, организуют охоту, инсценируют войну. Фактически они являются нанятыми работниками этих фирм и если их взаимодействие длится годами и десятилетиями, то между ними складываются совершенно особые экономические и социальные отношения — обмен услугами и вознаграждениями приводит к формированию социально-экономических и культурных гибридов. Такие контакты существовали во все времена — обмен и торговля между представителями разных этноконфессиональных и цивилизационных групп складывался из компромиссов и взаимных интересов. Но прежде такие контакты и взаимодействия, как правило, относились к периферии обществ как в физическом, так и в социальном смысле. Теперь же, благодаря всеобщему сближению и существенном «перемешиванию» прежде изолированных структур процессы самоидентификации потеряли былую одномерность⁴¹.

Идентичность в условиях глобализации оказывается фактором риска, таящем в себе немало опасностей как окружающих, так и для самого ее носителя. Этим обусловлены все попытки найти средство нейтрализации конфликтогенного потенциала идентичности. Одним из путей оказывается воспитание толерантности как в качестве устойчивого отношения к окружающим, так и в качестве особого элемента культуры. Являясь порождением современности, результатом измене-

40.

П.К. Гречко. Идентичность — постмодернистская перспектива // Вопросы социальной теории. 2010. Том IV. С. 185.

41.

Барabanов Е. В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 102–116.

ний в социальной жизни, толерантность сама преобразует социум, меняя его институциональной строй и даже организационную структуру. Не оставляет движение к толерантности без изменений и историческое знание и саму идентичность. Для того, чтобы быть толерантным к соседу, который прибыл из другого мира, необходимо чувствовать себя ему близким, смотреть на собственную историю иными глазами, видеть больше сходств, чем различий, увеличивать масштабирование не теряя при этом саму возможность сохранения хоть какой-то идентичности. Тем более, что в этих условиях начинают одновременно действовать все законы сразу — идентичность приобретает и при помощи мифа, и при помощи научной истории, и при помощи постмодернистской игры в множество рассказов.

Если же сосед прибыл не из «стран далеких и неведомых», а хорошо известен по общему историческому прошлому, то не его культурные отличия, а груз исторических обид может таить в себе источник конфликтогенности. Снятие исторической обремененности также сопряжено с увеличением масштаба рассмотрения, который превращается в один из главных трендов глобализации. Но и здесь перемены в масштабировании оказываются существенными факторами перемен в механизмах функционирования идентичности.

Как отмечал Д. Белл, для доиндустриального общества определяющим типом хозяйствования является набор производственных практик, возникших из взаимодействия человека с природой (землей, водой, животными или растениями). И хотя индустрия — есть ничто иное как переработка все тех же природных ресурсов в индустриальном обществе на первый план выходит уже взаимодействие человека с искусственной средой (машинами, оборудованием, социальной организацией). Взаимодействие человека с человеком, а также с информацией оказывается отличительной чертой информационного общества. Сегодня все больше тех, кто считает, что фундаментальным свойством отношений с естественной, искусственной средами, а также человека с человеком оказывается их игровой характер. На это указывают в частности такие отечественные исследователи как П.С. Гуревич⁴², А.Э. Вайно, А.А. Кобяков, В.Н. Сараев⁴³. Восходящее еще к знаменитой книге нидерландского культуролога Й. Хейзинга⁴⁴ понимание особой роли игры в жизни человека и общества крайне важно для того, чтобы понять сущность и специфику происходящего в сфере обретения идентичности. Не просто выбор, а именно игра оказывается моделью, позволяющей определить перипетии самоидентификации в современную эпоху. остается задаться вопросом, какого рода может быть игра с идентичностью или игра в сфере идентичности.

Один из ответов может быть связан с исследованиями в области потребления, проводимыми американским философом Э. Тоффлером и его женой Х. Тоффлер. Как отмечается американскими авторами,

каждый индивид благодаря новейшим технологиям обмена информацией оказывается в роли «протребителя». Данный термин был впервые введен в оборот все теми же Э. Тоффлером и Х. Тоффлер⁴⁵, а затем его активно использовали в частнонаучных исследованиях современности⁴⁶. Протребителем или пропотребителем называют человека, который соединяет в своих действие потребление и производство. Самый простой пример — самообслуживание или вынужденное использование техники, которая заменяет человека. Покупатель в современном супермаркете нередко сам вынужден взвешивать и при помощи автоматических устройств производить оценку покупаемого им товара или расплачиваться за него, заменяя расфасовщика, упаковщика, кассира и т.п. Другим примером становится увеличение стоимости приобретаемой недвижимости путем произведения ремонта, перестройки и т.п. Таким образом, просьюмер (протребитель) оказывается актором нового типа, изменяющим как экономическую шкалу расчетов, так и социальные статусно-ролевые модели потребления, общественного разделения труда и всего институционального строя общества.

Э. Тоффлер и Х. Тоффлер убеждены в том, что просьюмеры ускоряют разработку и внедрение инноваций потому, что они не только стимулируют производство знания, но и участвуют в его производстве, в то время как само научно-образовательное сообщество является также не только производителем и распространителем, но и потребителем этого знания. Все это привязывается к потребностям наукоемкой экономики и рассматривается в контексте развития инновационных производств, но те же самые закономерности и тренды наблюдаются в сфере самоидентификации. Если ранее производитель идентичности существовал отдельно от потребителя, потому что созданием идеологем и стратегем, а следовательно и направлений для исторических интерпретаций являлись единицы (цари, властные руководители и привлекаемые ими интеллектуалы) то сегодня в это творчество вовлечены широкие народные массы, создающие сайты и каналы в интернете, наполняющие

-
42. Гуревич П.С. Конфигурация могущества // Тоффлер Э. Метаморфозы власти. М.: Издательство АСТ, 2003. С. 8–17.
 43. Вайно А. Э., Кобяков А. А., Сараев В. Н. Образ Победы. М.: Институт экономических стратегий РАН, компания «GLOWERS», 2012. 140 с.
 44. Хейзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры. М.: Прогресс-Традиция, 1997. 416 с.
 45. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство. М.: Аст; Профиздат, 2008. С. 291–294.
 46. Рыбалкина О.А. Пропотребители и просьюмеры как носители потребительского спроса в постиндустриальной экономике Экономические науки. 2011. № 3(76). С. 37–40.
 47. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство, М.: Аст; Профиздат, 2008. С. 293.

блогосферу и другие продукты широкого интеллектуального пользования. Кроме того, сфера образования также подвержена трансформации. «Протребители воспитывают детей и воспроизводят рабочую силу. Протребители вносят огромный вклад в экономику в качестве родителей и опекунов. Участвуя в социализации своих детей, обучая их языку и прочим навыкам, требующимся в доминирующей экономике, они готовят поколение за поколением к созданию богатства»⁴⁷.

Игровой элемент в обращении человека с собственной идентичностью является результатом глубинной тяги современного человека к изменению и, в том числе, к перевоплощению. В средневековом обществе отношение к актерам было отрицательным еще и потому, что изображать других казалось делом опасным с моральной точки зрения. И действительно, говорить от имени человека недостойного — значит самому оказаться недостойным, пусть и на ограниченное время. Еще Платон обратил внимание на щекотливость ситуации, когда поэту невольно приходится «уподобляться худшему, чем он сам, разве лишь ненадолго, если этот худший совершает все-таки нечто дельное. Повествователь не упражнялся в подражании таким людям, и ему будет стыдно и вместе с тем противно отречься от себя и принять облик людей худших, чем он, которых он по своему духовному складу не может уважать — разве что лишь в шутку»⁴⁸.

Модерн снял эти и им подобные ограничения, открыв тем самым путь к временному перевоплощению и предоставив неограниченные возможности для тех, кто хочет представить себя в качестве кого-то другого. Более того, умение «исследовать» чужие души оказалось в ряду наивысших целей литературы и искусства. Теперь уже исследование зла стало казаться задачей первостепенной и осуществлялось оно во имя более эффективной борьбы с оным и с целью его последующего преодоления. Писателя даже уподобляют ремесленнику, прямо называя его инженером человеческих душ — настолько важной кажется задача проникновения внутрь другого.

Состояние игры позволяет менять свою идентичность более легко, хотя игра со знанием вовсе не означает, что данная игра есть нечто несерьезное. Напротив, игровое начало, присутствующее в истоках процесса самоидентификации, лишней раз подчеркивает трудности понимания природы современной социальности, а следовательно и всего происходящего в обществе. Французский философ Ж. Бодрийяр первым описал ситуацию постмодерн не как культурную, а как социальную, по крайней мере, в ее исходных посылах и причинах. Одним из первых он поставил вопрос о возможном конце социального как такового, возникающем в обществе потребления, породив тем самым дискуссию о границах социальности.

Потребление характерно для всех обществ не в меньшей мере, чем производство или распределение. Но в том обществе, где все социаль-

ные структуры выстраиваются вокруг процесса потребления, идентичность не может оставаться в прежнем статусе. Особенно отчетливо это становится заметно на фоне размышлений о процессах массовизации. Это процесс стал одной из главных тем философии XX века, о нем писали Х. Ортега-и-Гассет, Г. Маркузе и др. Но именно в работах Ж. Бодрийяра была вскрыта связь массовизации с пересмотром отношения к идентичности в контексте исчезновения не только общества, но и истории. «У молчаливого большинства не бывает представителей, — пишет Ж. Бодрийяр, — репрезентация расплачивается за свое прошлое господство. Массы уже не инстанция, на которую можно было бы ссылаться, как когда-то на класс или народ. Погруженные в свое молчание, они больше не субъект (прежде всего не субъект истории) и, следовательно, не могут войти в сферу артикулированной речи, в сферу представления, не могут проходить “стадию (политического) зеркала” и цикл воображаемых идентификаций»⁴⁹.

Философское осмысление общества потребления начинается еще в размышлениях Э. Фромма о выборе человека между двумя модусами существования: бытийным и репрезентационным. Дилемма «быть или казаться» проясняет возможный смысл общества потребления. Общество потребления — это общество, где человек оказывается среди вещей, то есть среди объектов потребления, в то время как прежде он пребывал среди людей. Общество потребления вновь заставляет относиться к другим как к объектам потребления, совсем как в те эпохи, когда он мог видеть в другом человеке средство благодаря отношению рабства или иного подчинения и зависимости. «Ранее властвовало социальное, — отмечает Ж. Бодрийяр, — и его рациональная сила разрушала символические структуры, сегодня на первый план выходят mass media и информация — и их “иррациональным” неистовством разрушается уже социальное. Ибо благодаря им мы имеем дело именно с ней — этой состоящей из атомов, ядер и молекул массой»⁵⁰.

По словам французского философа, погружаясь в мир потребления человек незаметно для себя лишается статуса субъекта — его желаниями и решениями управляют извне. Индивид по-прежнему считает себя свободным покупать то, что он хочет и в соответствии с собственными желаниями выбирать услуги из числа предлагаемых. Но код

48. Платон. Государство. Платон. Государство. Кн. 3 // <http://psylib.org.ua/books/plato01/26gos03.htm>.

49. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. С. 29.

50. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. С. 33.

сигнификации выполняет роль средства управления желаниями и решениями как в супермаркете, где продают вещи, так и на соответствующем рынке услуг. Давно уже потребление ориентировано не на удовлетворение естественных жизненных (главным образом, биологических) потребностей — продуктов питания, одежды и быта в развитом индустриальном обществе становится в избытке и даже наблюдается их перепроизводство. А само потребление из простого превращается в знаковое, что позволяет при помощи потребляемых предметов кодировать межиндивидуальную и даже межгрупповую коммуникацию.

Уже на ранних этапах развития человеческого общества, в доисторическую эпоху индивидуализация и персонализация были востребованы как средство социальной дифференциации и усложнения социального порядка. Наиболее простой способ достижения этой цели — кодификация коммуникации через знаки различия. Но в мире товаров и потребления все это обретает новое качество и перемещается из области самих вещей на динамичную и процессуально подвижную территорию потребления. Уже не столько вещи, сколько знаки становятся средствами потребления. Если раньше зонтик от дождя для вельможи мог быть отделан драгоценными металлами, то сегодня пусть и дешевый, но одноразовый зонтик — символ потребления.

Следует также отметить, что в процесс потребления вовлекается все больше людей, что и превращает это явление в массовое. Более того, сопротивление этой форме жизни, чреватое маргинализацией сопротивляющегося, то есть исключением его из социального процесса, а фактически и из современности. Тем более, что знаковое потребление ориентирует на повседневность, в пространстве которой и происходит новый процесс самоидентификации.

Негативные последствия общества потребления не исчерпываются теми, о которых сообщает Ж. Бодрийяр. Помимо разрушения культуры, тысячелетиями создававшей и сохранявшей базовые культурные образцы, ориентированные на человека производящего, человека трудящегося, человека жертвующего, человека играющего, а не человека потребляющего, новый способ человеческого бытия вырабатывает и новые модели самоидентификации, в которых идентичность превращается из субстанции в функцию. Помимо деградирующей среды обитания, возможна и деградация идентичности, потому что участие в написании собственной истории дискредитирует саму идею истории. А французский философ указывает на растущее чувство неуверенности и невозможность удерживаться в общем ритме социальных изменений, что фактически переводит фокус рассмотрения из области социальной онтологии в сферу психологии и культурологии. Между тем именно в бытийной сфере происходят радикальные изменения, значимость которых определяется через герметизацию механизма самоидентификации и имитацию идентичности.

Интуитивно общество потребления ассоциируется с всеобщим изобилием, что совершенно не соответствует действительности. Бедных по-прежнему много, но в обществе потребления отношение к ним со стороны власти и отдельных людей становится более бесчеловечным, чем в индустриальном или традиционном обществах. Если даже государство заботится о неимущих и социально незащищенных, то этим занимаются специальные органы, а все остальные считают себя свободными, полагая себя свободными от социальной ответственности или от ответственности за других членов общности. Даже такие традиционно базовые институты общества как семья, образование, религия все более пронизываются процессом индивидуализации и, как следствие, отношениями потребления. Но даже те, кого с полной уверенностью можно отнести к обеспеченным и преуспевшим, ощущают подмену понятия изобилия понятием потребления.

Экзистенциальный кризис, поразивший все страты и слои общества, свидетельствует о том, что потребление не выступало ни истинной целью развития индивида, ни надеждой всего общества. Скорее, потребление выполнило роль отвлекающего фактора. «Обществом изобилия, — отмечает К.В. Патырбаева, — скорее, было общество первобытных людей, которые не были одержимы предметами. Изобилие — это не количество произведенных вещей, оно не измеряется цифрами, а выражается в отношениях людей, в мироощущении человека и уверенности в том, что средств для удовлетворения потребностей достаточно. В нашем обществе есть лишь только знаки изобилия»⁵¹. А знаки препятствуют естественному потреблению вещей в силу самой своей природы, они служат потребностям, рожденным в социальном процессе, но функционируют в пространстве постсоциального.

Анализируя концепцию Ж. Бодрийера, К.В. Патырбаева приходит к выводу о том, что французский мыслитель отвергает саму возможность существования идентичности в мире потребления. «Идентичность в обществе потребления оказывается невозможной, возможной является лишь персонализация. В своей деятельности люди начинают следовать определенным моделям, которые производятся СМИ и являются частью кода сигнификации... Реальные отношения между людьми исчезают. Человек растворяется в мире симулякров, сам становится симулякром — ложной копией того, что можно назвать настоящим человеком»⁵². Особенно интересна мысль Ж. Бодрийера о том, что если пре-

51. Идентичность: социально-психологические и социально-философские аспекты: коллективная монография. Пермь: Перм. гос. нац. иссл. ун-т, 2012. С. 122.

52. Идентичность: социально-психологические и социально-философские аспекты: коллективная монография. Пермь: Перм. гос. нац. иссл. ун-т, 2012. С. 126.

жде деятельность человека направлялась его интересами, то сегодня он следует за своим любопытством. Хотя согласиться с тем, что простое любопытство есть нечто отличное от человеческого интереса и противопоставляемое комплексу «естественных» интересов, также нельзя. Скорее речь идет об использовании одного из интересов для замещения других, потому что любопытство является и одним из природных человеческих инстинктов (присущих и высокоразвитым животным), и осознанным интересом научного исследователя, творческого работника, человека вообще.

При анализе ситуации, в которой оказался человек в обществе постмодерна, необходимо вернуться к понятию игры. Эта игра связывает воедино прошлое, настоящее и будущее. Можно сказать, что история играет свою игру, переделывая под себя социальные структуры под девизом возвращения к корням и истокам. А можно увидеть и игру в историю, которую затевают репрезентанты социальных структур. Так россияне, сразу же после отказа от наследия советского прошлого устремили свой взор в более далекое историческое прошлое, возродив во имя демократии и рыночной экономики дореволюционные названия органов государственной власти, каждое из которых имело свою собственную историю. Вместо советов народных депутатов различного уровня возникли разнообразные думы, управы, главы, префекты и другие именные обозначения, символизирующие желание новой элиты идентифицировать себя с Россией, объявляемой большевиками, а затем и историками то царской, то романовский, то имперской. Игра в архаику сочетается с игрой в модерн, когда наряду с мотивами возврата к прошлому в лексиконе государственных деятелей и журналистов появляются слова, символизирующую возвращение современной России в семью цивилизованных народов. Обудсмены и аудиторы, мажоритарии и миноритарии, правозащитники и волонтеры превращают, по замыслу инициаторов этого именованья, образ российской социальной жизни в часть образа единого мирового глобализационного процесса.

Элементы игры становятся все более отчетливыми, хотя это также игра с идентичностью, игра с установлением единства индивидуальной и коллективной идентичности. Желаемое единство россиян раскалывается на серии идентификаций — можно ощущать себя частью европейского символического сообщества, а можно «узнавать» себя через противопоставление европейцам и чувствовать себя частью большой российской истории, хотя речи об особой исторической миссии звучат все тише и малоубедительнее. И в этих условиях все более сильным становится желание найти в истории новые точки опоры, такие как исламское или тюркское прошлое, актуальное для части россиян, этнически и конфессионально связанных с соответствующей частью российского общества. И здесь возникают игры, очень похожие на описанную выше игру в подлинных наследников средневековой Руси.

Можно согласиться с теми, кто разделяет антропологические контексты идентичности на экзистенциальные и коммуникативные. Как отмечает Рашковский, современность принесла индивиду не только новое знание об истории и географии, но и породило новые возможности социально-ролевого обогащения, включающего в себя общение или квазиобщение в пространстве и во времени. Однако, — продолжает он далее, — «сложность и многомерность этого современного человеческого самоопределения и самопонимания ложится на многие души и характеры непосильным бременем. Отсюда — и социо-психологические предпосылки тяготения к реархаизации сознания, ко «вторичному смесительному упрощению», к религиозному фундаментализму или же — к возрождению упрощенных революционных идеологий, что в плане собственно-психологическом и социо-психологическом — почти одно и то же: подчас несхожие общественные программы проигрываются, по существу, на одних и тех же полуархаических регистрах человеческой души»⁵³.

Другими словами, идентичность превратилась в и в проблему и в источник беспокойства, и в движущую силу, заставляющую «неидентифицированных» индивидов искать новые горизонты, открывать новые земли с одной единственной целью — чтобы разглядеть свою подлинную идентичность, вновь обрести утраченный смысл своего существования. Огромную роль в этой стихийной архаизации сознания, не обязательно подразумевающей архаизацию социальных структур и институтов, но вполне направленно и, на первый взгляд, очень архаично трансформирующей систему целей и ценностей, играют масс-медиа. Как прежде средневекового человека, ожидающего второго пришествия и воскрешения мертвых, воспитывала христианская церковь, а устремленного в будущее и верящего в технический прогресс человека модерна взращивали писатели и учебные заведения, так и сегодня аналогичное по глубине, но прямо противоположное по содержанию формирующее воздействие оказывают кино и телевидение, всемирная информационная сеть и электронные средства массовой коммуникации.

Средства массовой коммуникации с момента своего возникновения сразу же стали частью общественной жизни, потому что коммуникация лежит в основе и человеческой природы, и природы всего общества в целом⁵⁴. Но в процессе развития массовой коммуникации по мере совершенствования ее средств, сфера ее функционирования постепен-

53.

Рашковский Е.Б. Многозначный феномен идентичности: архаика, модерн, постмодерн... // Вопросы философии. 2011. № 6. с. 35.

54.

Федотова Н. Н. СМИ и посткоммунистические преобразования. Полис. Политические исследования. 2012. № 1. С. 186–187.

но выделилась в особую подсистему общества, наряду с такими системами как политическая, экономическая или культурная. Ее рождение было обусловлено информационной революцией, которая означала собой взрывной рост количества средств и систем передачи, хранения и распространения информации, завершившийся ее качественным преобразованием. Так из разрозненных фрагментов и процессов на протяжении всего XX века формировалась целостная, многоуровневая и динамическая система массовой коммуникации, элементы которой находились в процессе постоянного взаимодействия, конкуренции и взаимной интеграции. Несмотря на все предостережения о том, что каждое вновь появляющееся средство массовой информации будет приводить к исчезновению своих предшественников, этого не произошло. Газеты не уничтожили книги, радио не было вытеснено телевидением, а телевидение не смогло заменить собою книги, газеты и радио. Точно также интернет, вобравший в себя все вышеперечисленные ранее возникшие средства массовой информации, присоединил к ним средства индивидуальной коммуникации, такие как почта, телеграф и телефон и породив тем самым социальные сети, дающие возможность обмениваться не только информацией и мнениями, но и пересылать контент радиои телепередач, статей и писем. Появление интернета постепенно привело отдельные элементы подсистемы масс-медиа и всю ее в целом в состояние глубокой и многоуровневой интеграции.

Масс-медиа в принципе изменяет систему общественных коммуникаций, так как работает «безадресно», тогда как прежде коммуникации всегда были адресованы кому-то конкретному. Даже животные, например, приматы, сообщая своим сородичам об обнаруженной ими опасности, могут невольно оповестить о ней и пасущихся поблизости антилоп. Но масс-медиа в принципе сообщают любому читателю, игнорируя тот факт, что общество разнородно и что к числу потенциальных адресатов относятся и люди, проживающие в далеких странах, но знающие язык, на котором записано или озвучено сообщение. Выполняя роль глашатаев, доносивших в прежние эпохи волю власти до подданных, массовые СМИ сразу же стали передавать информацию другого рода, такую как новости и даже слухи, потому что коммерческие соображения, то есть борьба за зрителя и читателя оказались неразрывно связаны с их существованием.

Таким образом, масс-медиа частично заместили прежние каналы распространения информации «из уст в уста», что с неизбежностью привело к трансформации социальных микроструктур и структур среднего уровня. Журналисты и обозреватели сегодня «успокаивают» или «пугают» общество, «предупреждая» его или же переключая его внимание с одной темы на другую. В тоталитарных обществах у власти периодически возникает желание контролировать эту сторону деятельности массовых СМИ и тогда средства массовой информации превра-

щаются в средства массовой дезинформации. Осознавая опасность дискредитации «соседством» со сплетнями и слухами, власть дистанцируется от собственно журналистики, что особо явно проявилось в Советском Союзе, где даже новости были разделены на официальные и неофициальные.

В официальных новостях практически отсутствовала интерпретативная компонента, они информировали своих читателей и слушателей о «правильном» взгляде на события внутри страны и за рубежом. В результате читателю и телезрителю могло казаться, что в СССР происходят только официальные мероприятия (съезды, визиты или поездки руководителей) и трудовые подвиги, а в странах капиталистического лагеря в это же самое время ширятся и множатся беды и несправедливости. Но сам способ подачи таких «новостей» своей официальной отталкивал потребителя, что потребовало исчезновения любой другой информации, которая могла бы составить конкуренцию данной. Лишь в городских газетах, желательно вечерних формально не принадлежащих правящей и единственной политической партии, могли появляться те самые пресловутые сплетни и новости. Такие СМИ принадлежали городским советам или комсомолу и действенной альтернативой стать так и не смогли⁵⁵.

Не следует думать, что желание власти препятствовать распространению любых новостей присуще только советским СМИ и прочим антизападным режимам, которые в политологии принято называть тоталитарными. В последние годы в полной мере можно было наблюдать подконтрольность власти масс-медиа стран США и Евросоюза, их удивительное единство в освещении одних событий и замалчивании других⁵⁶. Но при этом до вытеснения сплетен и слухов с последующим превращением газет и телепрограмм в современных «глашатаев» указов и воли власти дело явно не дойдет. правильный результат воздействия информации достигается за счет имитации свободы слова и печати, что делает систему масс-медиа более устойчивой, хотя и более уязвимой.

Как уже отмечалось, все элементы СМИ оказываются хозяйствующими субъектами, которые действуют по законам рынка и представляют собой виды промышленных предприятий, производящих и продающих информацию. Даже в СССР такие газеты как «Правда» и «Известия» продавались в киосках за деньги, на них организовывалась платная подписка, хотя зачастую и недобровольная. А разнообразные государственные дотации средствам массовой информации, существующие

55.

Глейзер М. Радио и телевидение в СССР. Даты и факты (1917–1986). М.: Искусство, 1989. 142 с.

56.

Вайнштейн Г. И. Европейская идентичность: желаемое и реальное. Полис. Политические исследования. 2009. № 4. С. 123–134.

не только в современной России, но и во всех остальных странах преследуют не только цель влиять на мысли и действия их читателей, но и исходят из осознания необходимости существования масс-медиа как неотъемлемой подсистемы современного общества. Так, когда в конце 90-х годов было объявлено об отсутствии источников финансирования общероссийских телевизионных каналов, эксперты заявили о реальной угрозе единству страны в случае их закрытия.

Масс-медиа полностью изменяют отношения человека к его идентичности, они активно вторгаются в это отношение. Они регулярно предлагают человеку погружаться в иной иллюзорный мир, причем каждый раз разный. И каждый раз человеку предлагается обретать в этих иллюзорных мирах все новые и новые идентичности. «Остается открытым, — пишет Н. Луман, — и вопрос о том, идентифицируем ли мы себя с характерами масс-медийных сюжетов или регистрируем различия. То, что предлагается в виде развлечения, никого не обязывает, однако даёт достаточно отправных точек (которые невозможно было бы обнаружить ни в новостях, ни в рекламе) для работы над собственной “идентичностью”»⁵⁷.

Как известно, одно из побочных действий масс-медиа — эффект замещения путем создания виртуальных реальностей, в которых индивид мог бы почувствовать то, что он не в состоянии обрести в реальности подлинной и единственной. В иллюзорном мире можно найти то, что было предметом желания в мире настоящем, но оказалось недоступным или несуществующим. На протяжении тысячелетий компенсаторно-релаксационную функцию выполняла религия, утешая человека и смягчая его страдания рассказами о загробной жизни.

В заключение необходимо отметить, что сегодня масс-медиа выполняют эту же функцию, но побочные эффекты этой замены весьма существенны. Реальность, имеющая незнакомую природу, а лишь кодируемая посредством знаков существует по своим собственным объективным законам, будь то законы природы или социальные законы. Задача человека состоит не только в том, чтобы познавать эти законы и даже не только в том, чтобы ориентировать на получаемые с помощью знания прогнозы собственные действия. Важно не только понять реальность, но и принять ее таковой какая она есть, научиться жить в ней и получать от жизни удовольствие и удовлетворение. Но в виртуальной реальности цель и средства меняются местами, она изначально построена таким образом, чтобы наполнить смыслом пребывание в ней. Проблема в том, что это чувство наполненности смыслом исчезает всякий раз, когда виртуальная реальность «выключается», то есть перестает работать то сред-

тво, которое ее обеспечивает. И ощущение игры становится универсальным. В области идентичности это может означать только одно — не получилось быть счастливым с этой идентичностью — попробуем с другой, а затем еще с другой. Не беда, что здесь уже человек имеет дело не с идентичностью — речь может идти лишь о квазиидентичности.

Игра человека с собственной квазиидентичностью постепенно вырабатывает в нем чувство неустойчивости идентичности настоящей. Методы игры с виртуальной идентичностью становятся отделимы от условий своего происхождения и вполне могут быть перенесены в область знания об историческом прошлом и его эмоционального переживания. Так, из чувства обиды на недостаточно «знатное» происхождение рождается желание это происхождение улучшить. Попробовав играть в идентичность и убедившись, что все есть игра, современный человек оказывается один на один с соблазном представить себя кем-то иным, «увидеть» в своем историческом прошлом недостающие звенья для того, чтобы обновить и улучшить представления о самом себе, своих правах и амбициях.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Все рассуждения об историческом событии как об уникальном и неповторимом теряют свой смысл и, в соответствии с принципом детерминизма, превращаются в состояния системы, отличающиеся лишь значениями переменных. И когда все последующие состояния системы определяются предыдущими, в них невозможно выделить некоторые особые, которые историки называют судьбоносными. В то время как историческая наука строит иерархии событий, различая их по степени судьбоносности, социологи ищут нормы и схемы, под которые они могли бы подогнать цепи не исторических, а социальных фактов.

Развитие социальной философии, социологии и других социальных наук способствовало концептуальному противопоставлению понятий события и структуры, а также социальных наук и наук гуманитарных, сделав социологию одним из типичных или даже эталонных экземпляров социальной науки, тогда как история выделилась в качестве нормы гуманитарного знания. Можно видеть как развитие одной из сторон исторического знания привело к рождению и развитию новой науки, объективизация и универсализация знания в которой породила непреодолимо обычными средствами грань между историческим знанием и знанием об обществе.

А идея синтеза исторического, экономического, политического и социологического знания была реализована лишь на уровне философского постижения мира, результатом чего и явилось выделение социальной философии в особую область исследования, включающей в себя ранее возникшие философию права, философию истории, философию ценностей и др. Но эта же идея породила проблему соотношения событий и структур, решение которой является важнейшей и пока еще нерешенной задачей современной социальной философии.

Понятие идентичности оказывается эффективным инструментом, позволяющим исследовать смысловую взаимосвязь между мыслями и действиями индивидов, коллективов и целых обществ. Индивидуальная и коллективная идентичность оказывается фактором, воздействующим на все стороны жизни современного общества, также выступая как стихийный или же планомерный результат воздействия социальных систем на личность. Развитие социальной философии и философии истории, а также социогуманитарных наук демонстрирует возрастающую роль понятия идентичности в концептуальном пространстве обществознания, существенные объяснительные и эвристические возможности, а также проблемы его концептуализации. Понятие идентичности в содержательном плане выступает как место, где исторические события встречаются с социальными структурами, а социальное бытие оказывается функцией бытия исторического. Идентичность, таким образом, оказывается эффективным средством исследования роли идентичности в жизни человека и общества, а также его функций.

Обращение к понятию идентичности как к средству объяснения социальных явлений дополняется необходимостью изучения данного феномена как результата неосознанных или осознанных действий индивида, а также влияния на формирование идентичности социально-институциональных порядков, систем ценностей и социальных практик в обществах различного типа.

Идентичность в традиционном обществе является результатом непосредственного соединения прошлого и настоящего в рассказе, строящемся по законам мифологического повествования. Идентичность воспринимается здесь сутобо субстанциально и связывается с природой человека и его сущностью. Можно утратить знания об подлинной идентичности, но не изменить ее. Формирование идентичности в традиционном обществе и обществе модерна отличается довольно существенно. Во-первых, это связано с особенностями устройства общества модерна, спецификой функционирования его структур и институтов. Во-вторых, причиной здесь выступают особенности функционирования знания в обществе модерна. В-третьих, сама идентичность превращается в предмет заботы со стороны общества и его институтов (государства, семьи, образования). Естественные механизмы формирования идентичности сменяются искусственными, разработанными на основании рационального проектирования, что позволяет превратить идентичность в объект целенаправленного внешнего воздействия, которое носит системный характер.

Особенностью формы и содержания того мира и того сознания, которое формируется электронными средствами массовой информации и другими масс-медиа состоит в том, что на первый план в них выходит все то же игровое начало. Они ведь составлены из случайно собранных и случайно прерывающихся визуальных и смысловых рядах.

Многие философы, интеллектуалы и просто активные граждане обеспокоены темой кукловодов, но не меньшее беспокойство должна вызывать гипотеза об отсутствии этих самых пресловутых кукловодов. Потому что кукловоды появляются только тогда, когда создаются необходимые и достаточные условия для этого, другими словами, когда возникает вакуум, который должен быть чем-то заполнен. А вакуум не может не возникать в результате деятельности современных масс-медиа, вначале главным образом передающих новости, а затем и творящих их. Постепенно доля сотворенного начинает доминировать над долей выявленного и средства информирования масс превращаются в средства создания мира, окружающего человека. Причем этот мир оказывается посредником между человеком и обществом, человеком и природой, человеком и другим человеком. Не случайно после этого масс-медиа оказываются посредником между человеком и его идентичностью.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абельс Х. Интеракция, идентичность, презентация. СПб.: Алетейя, 2000.
2. Абрамова Н.Т. Коммуникация и традиция // Философия науки. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2000.
3. Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках (Критический очерк концепций французского структурализма). М. : Наука, 1977. 271 с.
4. Агафонов А.Ю. Человек как смысловая модель мира. Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2000. 336 с.
5. Адорно Т. В., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения: Философские фрагменты. М.; СПб. : Медиум, Ювента, 1997. 312 с.
6. Акатьева С.В. Конструирование исторической памяти: Прообраз Людовика Святого в Ветхом Завете // Культура и общество в средние века — раннее новое время : Сб. аналитических и реферативных обзоров. М., 1998. С. 49–65.
7. Акопов С., Розанова М. Идентичности в эпоху глобальных миграций. СПб.: ДЕАН, 2010. 272 с.
8. Амбелен Р. Драмы и секреты истории [1306–1643]. М.: Прогресс: Прогресс-акад., 1993. 302 с.
9. Андреева Г.М. Социальная психология. М.: Аспект Пресс, 1999.
10. Арндт Х. Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996.
11. Арнаутова Ю.А. Культура воспоминания и история памяти / История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени. М.: Круг, 2006. С. 47–56.
12. Асмолов А.Г. По ту сторону сознания: методологические проблемы неклассической психологии. М.: Смысл, 2002. 480 с.
13. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
14. Баева Л.В. Антропологический и экологический императив в современном ценностном сознании // Россия и Восток. Философские проблемы геополитических

- процессов: Каспийский регион на рубеже III тысячелетия. Материалы международной научной конференции 19–20 апреля 2001 г. Астрахань: АГПУ. С. 197–199.
15. Барабанов Е. В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 102–116.
 16. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М.: РГГУ, 1995. Мартин Лютер. Избранные произведения. СПб.: Андреев и Согласие, 1994. Эразм Роттердамский. Похвала глупости. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960.
 17. Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2005.
 18. Бахтин М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984/1985. М., 1986. С. 80–160.
 19. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: Академия, 1999. 783 с.
 20. Белл Д. Наступление постиндустриального общества / Впереди XXI век: Перспективы, Прогнозы, Футурологи. Антология современной классической прогнозистики. 1952–1999. Москва, Academia, 2000. 480 с.
 21. Бенетон Ф. Введение в политическую науку. М.: Весь мир, 2002.
 22. Бердяев Н. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 175 с.
 23. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания УМКА-PRESS. М.: Наука, 1990.
 24. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. Париж, УМКА-PRESS, 1951. Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1. М.: Мысль, 1990.
 25. Берталанфи Л. фон. Общая теория систем — обзор проблем и результатов / Системные исследования: Ежегодник. М.: Наука, 1969. С. 30–54 .
 26. Бестужев-Лада И.В. Управление научно-техническим прогрессом: Социальные аспекты // Политические науки и НТР. М.: Наука, 1987.
 27. Блау П. Различные точки зрения на социальную структуру и их общий знаменатель // Американская социологическая мысль: тексты / под ред. В.И. Добренькова. М., 1994. С. 8–29.
 28. Блюхер Ф.Н. Философские проблемы исторической науки. М.: ИФРАН, 2004.
 29. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000.
 30. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / пер. с франц. Н. Сулова. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 200 с.
 31. Бородой Ю.М. Эротика, смерть, табу: Трагедия человеческого сознания (II. Рождение представлений и архаичных культовых общностей). М.: Гнозис, 1996. С. 97–182.
 32. Брубейкер Дж., Купер. Ф. За пределами идентичности // *Ab Imperio*. 2002. № 3. С. 61–115.
 33. Бурдые П. Идентичность и репрезентация: элементы критической рефлексии идеи «региона» // *Ab Imperio*. 2002. № 3. С. 45–60.
 34. Бурдые П. Социология социального пространства. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007.

35. Бутина А.В. Условия интеграции интеллектуалов в процессе гражданской активности // Политическая концептология. 2012. № 1.
36. Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978.
37. Вайно А.Э., Кобяков А.А., Сараев В.Н. Образ Победы. М.: Институт экономических стратегий РАН, компания «GLOWERS», 2012. 140 с.
38. Вайнштейн Г. И. Европейская идентичность: желаемое и реальное. Полис. Политические исследования. 2009. № 4. С. 123–134.
39. Валлерстайн И. Изобретение реальностей времени-пространства: к пониманию наших исторических систем // Время мира. Вып. 2. Новосибирск, 2001. С. 102–115.
40. Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994.
41. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
42. Вернадский В.И. Научное мировоззрение // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. М.: Политиздат, 1990. С. 180–203.
43. Винокурова М.В. Источники по истории английского средневекового манора как свидетельства исторической памяти // Культура исторической памяти. Материалы науч. конф., 19–22 сент. 2001 г. Петрозаводск, 2002. С. 26–35
44. Вольтер. Философские повести. М.: Правда, 1985.
45. Воропай Т.С. В поисках себя. Идентичность и дискурс. Харьков: ХДПУ, 1999. 418 с.
46. Воропай Т.С. Между глобализацией и массовой культурой // Философские науки. 2009. № 10.
47. Вульфсон Е.Н. Обнаружение смысла как фактор конструирования личной идентичности / Сборник научных статей и рабочих материалов к докладам участников II Международной конференции «Философия и психотерапия». СПб.: издательство «Анатолия» 2014. С. 232. (<http://hpsy.ru/public/x6390.htm>).
48. Гайдар Е. Т. Власть и собственность: Смуты и институты. Государство и эволюция. СПб.: Норма, 2009.
49. Гашкова Е.М. Цивилизационная идентичность и культура // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2014. №2 (196). С. 32–36.
50. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993.
51. Гегель Философия права. М.: Мысль, 1990.
52. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977.
53. Глейзер М. Радио и телевидение в СССР. Даты и факты (1917–1986). М.: Искусство, 1989.
54. Голденков М. Утраченная Русь : забытая Литва, неизвестная Московия, запрещенная Беларусь. Мн.: Современная школа, 2010. 416 с.
55. Грэхэм Л. Социально-политический контекст доклада Б.М. Гессена о Ньюtone // Вопросы истории естествознания и техники. 1993. № 2.
56. Гуггенбуль А. Зловещее очарование насилия: Профилактика детской агрессивности и жестокости и борьба с ними. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 2000. 218 с.
57. Гулыга А.В. Гердер. М.: Мысль, 1975.
58. Гумилев Л.Н. Помни о Вавилоне // Истоки. 1989. № 20.

59. Гуревич П.С. Конфигурация могущества // Тоффлер Э. Метаморфозы власти. М.: Издательство АСТ, 2003. С. 8–17.
60. Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М.: АСТ, 2004.
61. Донцов А.И., Белокрылова Г.М. Профессиональные представления студентов-психологов // Вопросы психологии. 1999. №2. С. 42–50.
62. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. М.: АСТ; АСТ Москва, Хранитель, Харвест, 2007.
63. Дриш Г. Витализм. Его история и система. СПб., 1915.
64. Дробижина Л. М., Рыжова С. В. Гражданская и этническая идентичность и образ желаемого государства в России // Полис. Политические исследования. 2015. №5. С. 9–24.
65. Дуаз В. Явление анкерности в исследовании социальных представлений // Психологический журнал. 1994. № 1. С. 19–26.
66. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995.
67. Еременко А.М. Структурно-событийный и ценностно-смысловой подход к истории // Динамика нравственных приоритетов человека в процессе его эволюции. Материалы XIX Международной научной конференции. СПб., 15–16 мая 2006 г. В 2-х ч. Ч. 1. СПб., 2006. С. 56–59.
68. Загребина А.В. Теория Г. Тарда в контексте французской социологии второй половины XIX века // Социологические исследования. 2011. №8.
69. Запесоцкий А.С. Молодежь в современном мире: проблемы индивидуализации и социально-культурной интеграции. СПб.: Изд-во СПбГУП, 1996.
70. Зарецкий Ю.П. История, память, национальная идентичность // Неприкосновенный запас. 2008. №3(59). С. 39–48.
71. Зарецкий Ю.П. Стратегии понимания прошлого: Теория, история, историография. М.: Новое литературное обозрение, 2011.
72. Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996.
73. Идентичность: социально-психологические и социально-философские аспекты: коллективная монография. Пермь: Перм. гос. нац. иссл. ун-т, 2012.
74. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, Ювента, 1994.
75. Искусство и цивилизационная идентичность. М.: Наука, 2007. 603 с.
76. История философии / под ред. Ч.С. Кирвеля. Минск: Новое знание, 2001.
77. Калхун К. Национализм / пер. с англ. М.: Территория будущего, 2006. 286 с.
78. Каменский А.Б. У истоков русской исторической науки: Г.Ф. Миллер / Историческая культура императорской России: формирование представлений о прошлом: коллект. моногр. в честь проф. И.М. Савельевой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.
79. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Кант И. Соч. в 8 т. М.: Чоро, 2004. Т. 8.
80. Кара-Мурза С.Г. Концепция «золотого миллиарда» и Новый мировой порядок. М., 1999.
81. Карлейль Т. Теперь и прежде. М.: Республика, 1994.
82. Касавин И.Т. Традиции и интерпретации. Фрагменты исторической эпистемоло-

- гии. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 2000. 320 с.
83. Кастельс М. Информационная эпоха: Экономика, общество и культура. М.: ГУ-ВШЭ, 2000.
 84. Кирьянов В.И. Смирнова Н.М. К вопросу о принципах исследования идентичности в зарубежной социологии // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социальные технологии. 2005. Вып. 4.
 85. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос: Прогресс-Традиция, 1998. 208 с.
 86. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980.
 87. Конт О. Дух позитивной философии. М.: Либроком, 2011.
 88. Конт О. Курс положительной философии. СПб., 1900. Т.1.
 89. Коркунов Н.М. С.Е. Десницкий — первый русский профессор права. М., 1894. Кант И. Собр. соч. в 8 тт. М.: Чоро, 1994. Т. 8.
 90. Косов А.В. «Человек во временном контексте: личностная картина мира и мифологизация социума». Человек в контексте своего времени: опыт историко-психологического осмысления: Материалы XX Международной научной конференции Санкт-Петербург, 18–19 дек. 2006 г.: В 3 ч. СПб.: Нестор, 2006. Ч. 2. С. 90–94.
 91. Косов А.В. Формирование социально поощряемого поведения через личностный миф и системную метафору: мифосознание в структуре российской ментальности». Материалы Всероссийской научной конференции «Традиция. Духовность. Правопорядок» (18–19 мая 2007 г.). Тюмень: Тюменский юридический институт МВД РФ, 2007. С. 126–128.
 92. Костюк В.Г. Цивилизационный подход в российской философии и социологии права // Вестник НГУ. Сер. Философия. 2011. Т. 9, вып. 2. С. 47–53.
 93. Коэн Д.Л., Арато Э. Гражданское общество и политическая теория. М.: Весь мир, 2003.
 94. Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М.: Наука, 1978.
 95. Кузнецов М.М. Теодор В. Адорно-философ неидентичности / История философии. №10. М.: ИФ РАН, 2003.
 96. Куликова О.Б. Новый этап научно-технической революции и развитие социалистического общества. Ив. У. Иваново, 1989.
 97. Кульпин Э.С. Путь России. Кн. 1: Первый социально-экологический кризис. М.: Московский лицей, 1995. 200 с.
 98. Куракина О.Д. Софийная эстетика русского космизма // Ориентиры. Вып. 2. М.: ИФРАН, 2003.
 99. Латур Б. Пастер: Война и мир микробов, с приложением «Несводимого». СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015.
 100. Ле Буше Э. Поразительные данные об исламе во Франции // Slate.fr (<http://inosmi.ru/social/20160920/237890574.html>).
 101. Лебедева Н.М. Социальная идентичность на постсоветском пространстве: от поиска самоуважения к поискам смысла // Психологический журнал. 1999. Т. 20. №3. С. 48–58.

102. Левинас Э. *Время и Другой. Гуманизм другого человека*. СПб : Высшая религиозно-философская школа, 1999. 272 с.
103. Ленин В.И. *Полн. собр. соч.* Т. 36.
104. Ленин В.И. ПСС. М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 26. Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке / Маркс К., Энгельс Ф. ПСС. М.: Издательство политической литературы, Т. 19.
105. Линченко А.А. проблема исторического сознания в философии и теории истории Йорна Рюзена // *Известия Саратовского ун-та. Новая серия: философия, психология, педагогика*. 2013. Т. 13. №4–1. С. 22–27.
106. Луман Н. *Реальность масс-медиа. Послесловие*. А.Ю. Антоновский *Масс-медиа — трансцендентальная иллюзия реальности?* (<http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3001/3018>).
107. Лыкова В.В. *Историческая память в современной России: проблемы трансформации* // *Ученые записки. Электронный научный журнал курского государственного университета*. 2007. №2. (<http://cyberleninka.ru/article/n/istoricheskaya-pamyat-v-sovremennoy-rossii-problemy-transformatsii>).
108. Люббе Г. *Историческая идентичность* // *Вопросы философии*. 1994. №4. С. 108–113.
109. Маклюэн Г.М. *Понимание медиа: Внешнее расширение человека*. М.: Кучково поле, 2014.
110. Маклюэн Г.М. *Понимание медиа: Внешнее расширение человека*. М.: Кучково поле, 2014.
111. Малахов В.С. *Неудобства с идентичностью* // *Вопросы философии*. 1998. №2. С. 43–53.
112. Мамараев Р.М. *Влияние арабского мира на политизацию ислама на Северном Кавказе* // *Россия и исламский мир: сближение мазхабов как фактор солидарности мусульман. Стенограмма международной конференции / ред. Д.В. Малышев*. М.; Нижний Новгород, Нижегородский исламский институт, 2010. С. 222.
113. Маркс К. *Разоблачения дипломатической истории XVIII века* (http://scepsis.net/library/id_883.html).
114. Маркс к. Энгельс Ф. *Манифест коммунистической партии*.
115. Маркузе Г. *Критическая теория общества: Избранные работы по философии и социальной критике*. М.: АСТ, Астрель, 2011.
116. Маркузе Г. *Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества*. М.: АСТ, Ермак, Neoclassic, 2003.
117. Маркузе Г. *Одномерный человек*. М.: АСТ, Ермак, 2003. 336 с.
118. Мегилл А. *Историческая эпистемология*. М.: Канон+; Реабилитация, 2007. 480 с.
119. Мелентьев Л.А., Макаров А.А., Ивахнов А.В. *Политика бережливости*. М.: Сов. Россия, 1982.
120. Мертон Р. *Социальная структура и аномия* // *Социология преступности (Современные буржуазные теории)*. М.: Прогресс, 1966.
121. Мечников Л.И. *Цивилизация и великие исторические реки*. М.: Прогресс- Пангея, 1995.

122. Мид Дж. От жеста к символу / Американская социологическая мысль. М.: МГУ, 1994.
123. Могильницкий Б.Г. Закономерность историческая / Теория и методология исторической науки. Терминологический словарь / отв. ред. А.О. Чубарьян. М.: Аквилон, 2014.
124. Мор Т. Утопия. М.: ВЛАДОС, 1999.
125. Московичи С. От коллективных представлений к социальным (к истории одного понятия) // Вопросы социологии. 1992. №2. С. 83–96.
126. Мотрошилова Н. О лекциях Юргена Хабермаса в Москве и об основных понятиях его концепции / Мотрошилова Н. Post Scriptum: дополнение ко второму изданию / Хабермас Юрген. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М.: КАМІ; Academia, 1995. С. 167–181.
127. Мурахтанов А.В., Воротилина Т.Л. Понятие традиции в социальных науках содержание, структура, значение // Вестник ННГУ. Вып. 1(5). 2002.
128. Мэмфорд Л. Миф машины // Утопия и утопическое мышление. М., 1991. С. 79–97.
129. Нечипоренко О.В. Особенности социального кризиса на постсоветском пространстве в контексте глобализационных процессов // Вестник НГУ. Сер. Философия / гл. ред. В.С. Диев. Новосибирск: НГУ, 2013. Т. 11. Вып. 3. С. 73–79.
130. Никольский С.А. Мирознание русского земледельца в русской литературе XIX столетия: горестно-обнадеживающий взгляд Чехова // Вопросы философии. 2007. №6. С. 78–94.
131. Норт Д. Институты, идеология и эффективность экономики // От плана к рынку. Будущее посткоммунистических республик / под ред. Пияшевой Л.И., Дорна Дж. М.: Catallaxy; Институт Катона, 1993. С. 307–319.
132. Овсянников А.А. Новое поколение: долгая дорога в поисках новых идеалов и смыслов жизни // Социологическая наука и социальная практика. №1(9). 2015. С. 78–97.
133. Опарина Т.А. Москва как новый Киев, или Где же произошло Крещение Руси: взгляд из первой половины XVII века / История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени. М.: Кругъ, 2006. С. 635–664.
134. Орлов А.А. Союз Петербурга и Лондона. М.: Прогресс, Традиция. 2005.
135. Остроумов С.В. История идеи гражданского общества в англо-американской либеральной политической традиции. Монреаль: Accent Graphics Communications, 2013.
136. Гречко П.К. Идентичность — постмодернистская перспектива / Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV.
137. Павленко В.Н. Социальная и личностная идентичность в работах зарубежных психологов // Вопросы психологии. 2000. №1. С. 135–141.
138. Павленко В.Н., Корж Н.Н. Трансформация социальной идентичности в пост-тоталитарном обществе // Психологический журнал. 1998. №1. С. 83–95.
139. Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический Проспект, 2000. С. 700.
140. Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект Пресс, 1998.
141. Пиирайнен Т., Турунцев Е. Отталкиваясь от Макса Вебера: к пониманию про-

- цессов социальной трансформации в России // Вопросы экономики. 1998. №7. С. 65–77.
142. Платон. Государство. Платон. Государство. Книга третья // <http://psylib.org.ua/books/plato01/26gos03.htm>.
143. Поппер К. Историческое объяснение / Поппер К. Логика социальных наук / Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. Карл Поппер и его критики. М., 2000. 461 с.
144. Посконин В.В., Посконина О.В. Значимость понятия «дискурс» в модели делиберативной демократии // Вестник удмуртского университета. 2007. №6.
145. Пржиленский В.И. Идентичность: обретать, выбирать или конструировать? // Философские науки. 2009. № 10.
146. Пржиленский В.И. Реальность: социально-эпистемологическое исследование // Вопросы философии. 2013. №9.
147. Пржиленский В.И. Российские философы в «лабиринте идентичностей» // Философские науки. 2009. №2. С. 134–141.
148. Пржиленский В.И. Современная философия. Интеллектуальные технологии XXI века. М.: Проспект, 2017.
149. Пржиленский В.И. Идея реальности и эпистемологический конструктивизм // Вопросы философии. 2010. № 11.
150. Прохоров А.В., Разлогов К.Э., Рузин В.Д. Культура грядущего тысячелетия / Вопросы философии. М., 1989. №6. С. 17–31.
151. Рассел Б. Кошмар Богослова / Почему я не христианин. Избранные атеистические произведения. М.: Политиздат, 1987.
152. Рашковский Е.Б. Многозначный феномен идентичности: архаика, модерн, постмодерн... // Вопросы философии. 2011. №6.
153. Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. 416 с.
154. Рикер П. Время и рассказ. Т. 1 Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
155. Рикер П. Повествовательная идентичность // Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика: Московские лекции и интервью. М.: Akademia. 1995. С. 19–37.
156. Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. 416 с.
157. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб.: Наука, 1997. 532 с.
158. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
159. Розов Н. С. От дисциплинарного империализма — к обществузнанию без границ! («Шенгенский» проект интеграции социальных наук) // Общественные науки и современность. 2009. №3. С. 132–142.
160. Рыбалкина О.А. Пропотребители и просьюмеры как носители потребительского спроса в постиндустриальной экономике Экономические науки. 2011. № 3(76).
161. Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.

162. Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М.: Издательская фирма «Восточная литература», РАН, 2001.
163. Самарская Е.А. Жан Бодрийяр и его вселенная знаков (послесловие) // Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структура. М.: Культурная революция; Республика; 2006. 269 с.
164. Сартр Ж.П. Экзистенциализм это гуманизм / Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989.
165. Свасьян К.А. Человек в лабиринте идентичностей. М.: Evidentis, 2009.
166. Свасьян К.А. Человек в лабиринте идентичностей. М.: Evidentis, 2009. 187.
167. Семенов И.С. Идентичность в предметном поле политической науки // Идентичность как предмет политического анализа. Сборник статей по итогам Всероссийской научно-теоретической конференции (ИМЭМО РАН, 21–24 октября 2010 г.). М., 2011. С. 8–13.
168. Семенов В.Е. Ценностные ориентации современной молодежи // СоцИс. 2007. №4. С. 37–43.
169. Сергодеева, Е.А. Научная рациональность социального познания, ее специфика и эволюция // Теоретико-методологические проблеммы современного социально-гуманитарного познания: сборник статей и докладов теоретико-методологического семинара НГТИ. Невиномысск: НГТИ, 2006. С. 75–90.
170. Сидоров А.М. Миф и проблемы рационализации в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса / Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Серия «Мыслители» / Сборник в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича. Вып. 8. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.
171. Симонян Р. Х. От национально-государственных объединений к реальным (проблемы мезоуровне в организации общественных систем // Вопросы философии. 2005. №3. С. 20–29.
172. Сорокин П. Система социологии. Т. 2. Социальная аналитика: Учение о строении сложных социальных агрегатов. М.: Наука, 1993.
173. Софокл. Эдип-царь. Эдип в Колоне. Антигона: трагедии. СПб: Азбука; Азбука-Аттикус, 2012.
174. Спенсер Г. Основания социологии (§§ 212–236) // Западно-европейская социология XIX века: Тексты / под ред. В.И. Добренькова. М.: Издание Международного Университета Бизнеса и Управления, 1996.
175. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. THESIS: Альм. Т. 1. Вып. 1. Предмет исследования. М.: Начала-Пресс, 1993. 255 с.
176. Терборн Г. Принадлежность к культуре, местоположение в структуре и человеческое действие: объяснение в социологии и в социальной науке // Теория общества. Фундаментальные проблемы / под ред. А. Филиппова. М.: Канон-Пресс, 1999. С. 33–34.
177. Тлостанова М.В. Человек в современном мире: проблемы множественной идентичности // Вопросы социальной теории: научный альманах. 2010. Т. 4. С. 191–218.
178. Толстой Л.Н. Так что же нам делать? // Толстой Л.Н. Собр. соч. в 22 т. Т. XVI. М.: Худлит, 1983. С. 166–396.

179. Толстых В.С. Традиция / Интернет-версия издания: Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2010. (<http://iph.ras.ru/enc.htm>).
180. Томпсон Дж. Б. Идеология и современная культура // Массовая коммуникация и общество. Введение в теорию и исследования: хрестоматия. М.: Аванта плюс, 2003. С. 257–265.
181. Тоффлер Э. Шок будущего. М.: Издательство АСТ, 2002.
182. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство. М.: Аст; Профиздат, 2008.
183. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство. М.: Аст; Профиздат, 2008.
184. Тощенко Ж.Т. Историческое сознание и историческая память. Анализ современного состояния // Новая и новейшая история. 2000. № 4.
185. Третьяков А. Вопросы терминологии // Эксперт Северо-Запад. № 43 (640).
186. Труфанова Е.О. Человек в лабиринте идентичностей // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 13–22.
187. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. М.: Научный мир, 1998.
188. Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 107 с.
189. Уколова, В.И. «Последний римлянин» Бозций. М.: Наука, 1987.
190. Усманов Р.Х., Волочаева О.Ф. Модерн — постмодерн, общество позднего модерна-информационное общество: политологический анализ социального развития // Вестник Института стратегических исследований. Вып. 3: «Эверсионный вектор мировой политики: теория, стратегия, тактика». Ростов-на-Дону: Центр системных региональных исследований и прогнозирования ИППК ЮФУ и ИСПИ РАН, 2012. С. 20–28.
191. Февр Л. Суд совести истории и историка // Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. 635 с.
192. Федотова В.Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России // Вопросы философии. 2005. № 11. С. 3–23.
193. Федотова Н.Н. СМИ и посткоммунистические преобразования. Полис. Политические исследования. 2012. № 1. С. 186–187.
194. Филатов С. Б. Российский протестантизм: успех в равнодушном к вере обществе // Вопросы философии. 2004. № 5. С. 20–33.
195. Философия и методология науки. М.: Прогресс, 1977.
196. фон Вригт Г.Х. Логико-философские исследования. М.: Прогресс. 1986.
197. Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Российские историки и философы о русской культуре: вторая половина XIX – первая половина XX века : хрестоматия. М.: МГПУ, 2008. С. 235–243
198. Фуко М. Использование удовольствий. Введение // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Кастань, 1996. С. 293–296.
199. Фурс В.Н. Радикальная социальная теория Жана Бодрийяра // Социологический журнал, 2002. № 1. URL: <http://www.socjournal.ru/article/482> (дата обращения: 03.01.2012).

200. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М.: КАМІ; Academia, 1995.
201. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000.
202. Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма. М.: Праксис, 2010 г. 264 с.
203. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Логос. 1997.
204. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.
205. Хальбвакс М Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007. 348 с.
206. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память Неприкосновенный запас. 2008. №3(59).
207. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. М.: Издательство АСТ: Транзиткнига, 2004. 635 с.
208. Хахалкина Е.В. Европейский Союз, Великобритания и проблемы общеевропейской идентичности // Сибирские исторические исследования. 2014. №1.
209. Хвостова К.В., Финн В.К. Проблемы исторического познания в свете современных междисциплинарных исследований. М.: Изд-во Российского государственного гуманитарного университета, 1997. 256 с.
210. Хейзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры. М.: Прогресс-Традиция, 1997. 416 с.
211. Хейзинга. Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XVI–XV веках во Франции и Нидерландах / пер. Д.В. Сильвестрова, ст. А. В. Михайлова, отв. ред. С.С. Аверинцев. М.: Наука, 1988.
212. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности. Вопросы философии. 1994. №10. С. 112–123.
213. Хомяков А.С. О старом и новом. Ст. и очерки. М., 1988; Соч. в 2 т. М., 1996.
214. Цифанова И.В. Историческое как социальное: возможности и границы позитивистской теории общественного развития // Социально-политические науки. 2016. № 1. С. 38–41.
215. Цифанова И.В. Соотношение «событий» и «структур» в классических социально-философских концепциях // Пробелы в российском законодательстве. 2015. №5. С. 202–205.
216. Цифанова И.В. Понятие идентичности и его сущностно-характерологические константы // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. №11–1 (73). С. 191–196.
217. Чадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое. (<http://www.vehi.net/chadaev/filpisma.html>).
218. Чукин Г. С. «Хорошее общество» и его противники: к проблеме концептуализации ценностей в социальной науке // Вопросы философии. № 5. 2009. С. 36–46.
219. Чумаков А.Н. Антропологический аспект глобализации / Идентичность личности в условиях глобализации: сборник научных статей. Уфа: РИЦ БашГУ, 2010. С. 6–13.

220. Чучин-Русов А.Е. Новый культурный ландшафт: постмодернизм или неоархаика? // Вопросы философии. 1999. № 4. С. 24–40.
221. Шакиров А.И. Социальная интерпретация как метод познания социальной реальности // Философия. Язык. Познание: Сборник материалов, посвященных 10-летию кафедры теоретических основ коммуникации и юбилею Э.А. Тайсиной. Казань: Казан. гос. энер. ун-т, 2011. С. 71–74.
222. Шаповалов В.А., Пржиленский В.И. Две культуры знания в истории науки и образования: онтологические предпосылки и методологические следствия // Вопросы истории естествознания и техники. 2009. № 1. С. 5–16.
223. Шарипов А.Р. Национальная и религиозная идентичность в эпоху глобализации / Философия в современном мире: диалог мировоззрений: Материалы VI Российского философского конгресса (Нижний Новгород, 27–30 июня 2012 г.). В 3 т. Т. II. Н. Новгород: Изд-во Нижегородского госуниверситета им. Н.И. Лобачевского, 2012. С. 156–157.
224. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Избранное. М.: Прометей, 1993. 512 с.
225. Шевченко А.А. Дискурс идентичности: варианты и трансформации // Вестник НГУ. Серия «Философия». 2006. Т. 4. Вып. 2.
226. Шевченко А.А. Дискурс идентичности: варианты и трансформации // Вестник НГУ. Серия «Философия». 2006. Том 4. Вып. 2.
227. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, Университетская книга, 1999.
228. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987.
229. Шибутани Т. Социальная психология. М.: Прогресс, 1969.
230. Шкаратан О. И.. Социология неравенства. Теория и реальность. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.
231. Шмерлина, И. А. Социальность и проблема смысла: к выработке междисциплинарного понятия // Эпистемология и философия науки. 2004. №3(21). С. 137–151.
232. Шпакова, Р.П. Проблемы социального познания в концепции идеальных типов М.Вебера. Вопросы Философии. 1985. №3. С. 113–121.
233. Шульга Е.Н. Когнитивная герменевтика. М., 2002. 235 с.
234. Эдельман О. Легенды и мифы Советского Союза // Логос 1999. №5(15).
235. Эмануилов Р.Я. Диалог цивилизаций — безальтернативный путь // «Россия и исламский мир: сближение мазхабов как фактор солидарности мусульман». Стенограмма международной конференции // ред. Д.В. Малышев. М.; Нижний Новгород: Нижегородский исламский институт, 2010. С. 201–210.
236. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Флинта, 2006. 342 с.
237. Ядов В.А. Социальные и социально-психологические механизмы формирования социальной идентичности личности // Социальное самосознание. Самара: Бахрах-М, 2000. С. 589–602.
238. Ядова Е.Н. Локус идентичности представителей сильноресурсной группы // Процессы идентификации российских граждан в социальном пространстве «своих» и «не своих» групп и сообществ (1999/2002 гг.): Мастер-класс профессора В.А. Ядова. М.: Аспект Пресс, 2004. 191 с.

239. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. 2-е изд. М.: Республика, 1994. 527 с.
240. Drey W.H. Narrative and Historical Realism // *The History and Narrative Reader* / ed. G. Roberts. London: Routledge, 2001. P. 157–180.
241. Farr R.M., Moscovici S. (Eds.) *Social Representations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 412 p.
242. Guignon C. *The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*, New York: Rowman and Littlefield, 2003.
243. Hayden White. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore, 1987. 240 p.
244. Huguet P., Lata B., Bourgeois M. The emergence of a social representation of human rights via interpersonal communication : empirical evidence for the convergence of two theories // *European Journal of Social Psychology*. 1998. Vol.28. P. 831–846.
245. Kumar K. *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New theory of the contemporary world*. Oxford UK; Cambridge USA: Blackwell Publishers, 1996. 385 p.
246. Mark J. Osiel. *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1997.
247. O'Brien P. *How the War Was Won Air-Sea Power and Allied Victory in World War II*. Cambridge Univ. Press, 2015.
248. Reid Th. *Inquiry and Essays*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983. P. 212–218.
249. Thomas W.I. Thomas D.S. *The Child in America: Behavior Problems and Programs* — N-Y. 1928. P. 572.
250. Turner J.C. Social Identity, Personality and the Self-Concept: A Self-Categorization Perspective / J.C. Turner, R.S. Onorato // *The Psychology of the Social Self*. Ed. by T.R. Tyler, R. Kramer, O. John. Hillsdale (NJ): Lawrence Erlbaum, 1999. Pp. 223–285.

Научное издание

Цифанова Ирина Владимировна

СОЦИАЛЬНЫЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ
ДЕТЕРМИНАНТЫ
ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

Издательство «Дизайн-студия Б».
г. Ставрополь, ул. Краснофлотская, 88. Тел. (8652) 75-06-09.

ГБОУ ВО
«Ставропольский государственный педагогический институт».
Сдано в печать 25.12.2017. Усл. печ. л. 11,97. Гарнитура Georgia.

Отпечатано в типографии ООО «Дизайн-студия Б».
Ставрополь, ул. Краснофлотская, 88.



В монографии исследуется идентичность как функциональный элемент системы «социальные структуры — исторические события», находящиеся в процессе формирования индивидуального и коллективного бытия. Исследуются философские и общенаучные модели осмысления событийно-структурной дихотомии общества. Реконструируется специфика обретения идентичности в традиционных обществах как процесс детерминируемый социальными структурами и историческими событиями. Адресуется философам, преподавателям, студентам, широкому кругу исследователей, касающихся проблем формирования идентичности.