

## **Часть IV. ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ В ПОИСКАХ ЧЕЛОВЕКА. ПРЕДЕЛЫ АНТРОПОМОРФНОЙ МЕТАФОРЫ**

*В. П. Корзун* (Омский ГУ)

### **Эволюция науки: от космополитической к национально-государственной (историографический аспект)\***

Образы науки, в том числе и исторической, изменчивы и определяются множеством факторов: господствующими познавательными парадигмами, социальными трансформациями, национальными культурными традициями и существующими конвенционными практиками/нормами, задающими как образцы исследования, так и сам способ подготовки членов научной корпорации. Проблематизация каждого из этих факторов, а также их взаимодействия, объясняется «вызовами времени», саморефлексией науки, личностными предпочтениями ученого, его креативной устремленностью и т.д.

Наука как социальный институт и как культурная традиция может изучаться в рамках различных подходов – аксиологического, функционалистского, коммуникативного, деятельностного – за каждым из которых стоит определенная историографическая традиция. При всем разнообразии подходов в качестве одной из основных проблем выступает проблема соотношения национального и интернационального. В истории отечественной исторической науки ее постановка была связана с дискуссиями западников и славянофилов, стимулирована работами Ю. Ф. Самарина, Н. Я. Данилевского, Б. Н. Чичерина и отозвалась в работах Н. И. Кареева, В. О. Ключевского, П. Н. Милокова, А. С. Лаппо-Данилевского.

В решении проблемы специфики русской национальной науки условно выделим два подхода. Для первого характерно рассмотрение национальной науки как проявление национального духа и специфических черт мышления. Для второго – представление о науке как общемировом интеллектуальном процессе, но одновременно и как части национальной культуры с акцентировкой аксиологических условий ее развития и специфики институализации.

В советском варианте историографии данная проблематика утрачивает свою актуальность в силу утвердившейся историко-научной модели, согласно которой социальный фактор задает параметры и опреде-

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Федерального агентства по науке и инновациям в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России на 2009-2013 гг.», государственный контракт № 02.740.11.0350.

ляет логику научного исследования. Поэтому советскую модель изучения научного развития можно рассматривать как презентацию функционалистского подхода, который в конкретной историографической практике и в идеологических установках советского государства все более приобретал национально-государственный характер, утверждая концепцию национальной науки.

В современной литературе данный феномен начинает интенсивно изучаться с точки зрения содержательного наполнения данной концепции и ее функциональной роли в советском обществе. Исследователями выделяются факторы (поиск которых производится прежде всего в поле «большой социальности», исторического контекста бытования науки), продуцирующие нарастание изоляционистских тенденций в отечественной науке.

Отмеченный ракурс рассмотрения в настоящее время закономерно углубляется выявлением наиболее значимых, контекстуально-определяющих в этом плане исторических периодов, среди которых чаще всего называются две мировых войны. В годы первой мировой войны «государственная централизация и бюрократизация научной деятельности, вместе с приоритетным развитием прикладного аспекта исследовательской работы, стала решающим фактором в форсированном переходе от космополитического, “наднационального” понимания научного творчества к формированию под патронажем политической власти самодостаточных сообществ в каждой из академических дисциплин» (Наука, техника и общество России и Германии во время первой мировой войны / Под ред. Э. И. Колчинского, Д. Байрау, Ю. А. Лайус, СПб., 2007. С. 56). Аналогичные процессы, после весьма кратковременного доминирования идеи единой науки, наблюдаются после второй мировой войны.

В тоже время воздействие факторов «внешней социальности», общей исторической ситуации начинает осмысливаться в комплексе с внутринаучными факторами. Интересным в этом плане представляется подход Д. А. Александрова, отмечающего многофакторность международной изоляции отечественного научного сообщества и рассматривающего усилившуюся с середины 1930-х гг. тенденцию к автаркии государства в качестве лишь одной из детерминант нарастающей научной автаркии.

Наконец, в исследовательской литературе предпринимаются интересные попытки определить аксиологические основания «особости» отечественной науки, способные потенциально продуцировать изоляционизм. Изучение этой проблемы предполагает анализ столь сложных явлений, как «национальные логики», «менталитет», «национальный образ науки». Интересные и значимые в этом отношении наблюдения сделаны в основополагающем труде Г. Д. Гачева, исследованиях А. А. Абрашкина и ряда других ученых.

Указанная историографическая тенденция перспективна, но ее практическая реализация как исследовательского проекта сложна и возможна лишь в широком междисциплинарном поле. Работа в этом направлении тем более необходима, что тенденция к национализации

науки проявляется и в нынешнем глобализирующемся мире, как ответная реакция на нивелировку исторической памяти и угрозу утраты дисциплинарной востребованности. Прояснению роли национальных корней науки, выявлению соотношения научно-космополитических и национально-государственных тенденций в ее истории и должны служить компаративистские исследования, развертывание которых является насущной задачей современного прочтения истории науки как культурного феномена.

*М. Ф. Румянцева* (РГГУ, Москва)

### **Концепция человека в структуре теории когнитивной истории О. М. Медушевской**

В структуре теории исторического процесса и методологии исторического познания системообразующую роль играют (либо эксплицитные, либо имплицитные) представления о природе человека.

В процессе развития эпистемологических принципов Научно-педагогической школы источниковедения Историко-архивного института, восходящих к оригинальной теоретико-познавательной концепции А. С. Лаппо-Данилевского, О. М. Медушевская (1922–2007) сформулировала концепцию когнитивной истории (Медушевская О. М. Теория и методология когнитивной истории. М., 2008. 358 с.), в основе которой – анализ феномена человека в контексте источниковедческой парадигмы гуманитарного познания и современных теорий информации.

О. М. Медушевская, будучи ученицей А. И. Андреева – одного из лучших учеников А. С. Лаппо-Данилевского – в течение нескольких десятилетий выступала как хранитель (с 1940-х гг.) и тонкий интерпретатор (примерно с 1960–70-х гг.) этой концепции. Не имея возможности остановиться на теории Лаппо-Данилевского как на непосредственном интеллектуальном источнике построений О. М. Медушевской, отметим: (1) хотя сложилась устойчивая традиция характеризовать Лаппо-Данилевского как неокантианца, его концепция вполне оригинальна и в рамки традиционного, «баденского», неокантианства не укладывается; (2) оригинальность концепции Лаппо-Данилевского обусловлена во многом разработанным им учением об исторических источниках как «реализованных продуктах человеческой психики...» (Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории. В 2 т. М., 2010. Т. 2. С. 36-37).

Именно эта составляющая методологии истории Лаппо-Данилевского заставляет его последователей обратиться к феномену человека. Ведь неокантианцы-«баденцы», выявляя специфику истории как науки о культуре, практически не уделяли внимания природе человека, поскольку в обосновании гуманитарного знания принципиально исходили из различия *логики* номотетического (в науках о природе) и идиографического (в науках о культуре) знания и отказывались от разграничения наук по объекту исследования, критикуя В. Дильтея – сво-

его предшественника в размышлениях о специфике гуманитарного знания – за невнятность понятия базового для его концепции «дух».

Продолжая исследовать концепт *исторический источник*, определяемый как объективированный результат творческой активности индивидуума / продукт культуры, *вещь* – в философском смысле, О. М. Медушевская выявляет его значение для понимания природы человека и социума. Отталкиваясь от признанного в XX веке факта, согласно которому общим свойством живых систем является информационный обмен, О. М. Медушевская видит суть феномена человека в особенностях этого информационного обмена: в человеческом сообществе «живая информация приобретает стабильную форму сохраненной информации как целенаправленно созданный материальный (в качестве физического тела) объект» (Медушевская О. М. Указ. соч. С. 27). Исследовательница подчеркивает: «Константность, устойчивость бытия эмпирической вещи изначально создает условия для опосредованного информационного обмена, что делает возможным функционирование человеческого сообщества» (там же. С. 19). Здесь важно подчеркнуть, что социальность и историчность человека проявляется в способности к передаче фиксированной информации не только в пространстве, но и во времени. Творческая природа человека, то обстоятельство, что «человеческая деятельность воплощает себя в окружающем мире, создавая интеллектуальные продукты» (там же. С. 24), а также особенности информационного обмена в человеческом сообществе обуславливают познаваемость исторического процесса, позволяя обосновать историю как строгую науку.

Анализ природы человека у О. М. Медушевской перекликается – странным и не замеченным самим автором образом – с идеями Маркса, чья известная теория отчуждения труда является частным, применимым к капитализму, случаем антропологической концепции, наиболее полно зафиксированной в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Суть человека, по Марксу, в объективации себя вовне: «Практическое созидание *предметного мира, переработка неорганической природы* есть самоутверждение человека как сознательного родового существ...» (Маркс К. Социология. М., 2000. С. 233).

Оставляя без комментария подмеченную аналогию, подчеркнем лишь, что антропология Маркса была востребована и в XX в. (Ж.-П. Сартр, Э. Фромм и др.). Но если для Маркса понимание природы человека стало основой для теории исторического процесса, то размышления о феномене человека О. М. Медушевской позволяют ей выйти на новый парадигмальный уровень исторического познания, сформулировать понятие *эмпирическая реальность исторического мира* в качестве основания истории как строгой науки в ряду других наук, обладающей всеми признаками науки, сформулированными в философии науки XX – начала XXI вв.

### «Другой» как фетиш коммуникативной гуманитаристики

Коммуникативными (коммуникативистскими) именуется здесь философские и научные концепции, рассматривающие первым из атрибутивных признаков человека его способность к трансцендированию, т.е. выходу из себя вовне, полагая это качество важнейшим залогом афишируемого равенства и, напротив, вуалируемого неравенства между людьми. Э. Гуссерль (с опережением событий, проективно) и Ю. Хабермас (без опоздания, констатирующее) выстраивают философские опоры означенной парадигмы. Трансценденталистский мотив подаётся ими созвучным, скоординированным с концептами «другого», «жизненного мира», «коммуникативного действия», «интерсубъективности».

Коммуникативистика противостоит, с одной стороны, теориям индивидуации, именно тем из них, в которых акцентируется внимание на возвращении человека к себе из инобытийных социальных и ментальных странствий, на его стремлении к уединению (отличному от одиночества). Отстаиваемые ими идеи – внутренней сосредоточенности субъекта, «субъект-центрированного разума» – оцениваются коммуникативистами негативно: как продукты разложения социальной среды и неправомерного, некорректного присвоения индивидуумом благ общественного процесса; как предрасположенность к предвзятому толкованию всего иного, ближнего и дальнего, объективированным, «овнешнённым», отчуждённым. С другой стороны, в роли оппонента выступает стратегия общения: установления и поддержания немногочисленных, избранных связей между конкретным Я и конкретным Ты – в противовес коммуникации: без границ и с тенденцией к безличным отношениям (по поведенческому трафарету рядовых посетителей международного аэропорта).

Вычерченный социально-гуманитарный треугольник трансформируется в более сложную фигуру вследствие разнонаправленных представлений о человеке, в частности, как о существе то ли с онтической, или даже онтологической, недостаточностью, то ли с избыточностью. Обе ситуации, дефицита и профицита, естественно подталкивают индивидуума к взаимодействию с не равной (чем-то или как-то) ему инстанцией: институцией или персоной. Вот некоторые из вероятно преследуемых им целей: 1) набраться у неё чего-то, отнять что-то для ликвидации или сокрытия прорех в самом себе; 2) взять на себя её тяготу и боль; 3) переложить, сбросить на неё излишки и отходы собственного существования; 4) безвозмездно одарить её чем-то положительно ценным. Нечётные позиции обнажают мир необходимо сущего, чётные приоткрывают нам горизонты свободного и ответственного бытия.

Аксиологически нейтральное сущее непоколебимо пребывает равным себе, провоцируя жаждающего бытия утверждать в искомой сфере и на пути к ней равенство высшей ценностью. Как сохранить при

этом ценностную вертикаль как таковую – непонятно. Ей не повредит только одно уравнивание: каждого – самому себе, имеющее место в актах индивидуации и самоидентификации. Коммуникация тут непричём. Она стимулирует равенство некоторых или всех различных между собой, которое заведомо может быть лишь формальным, условным. Притязая на содержательность и безусловность, оно влечётся к равенству одинаковых. Тогда уж точно индивидуальное списывается в тираж, взаимодействие делается бессмысленным. Однако и в аутентично коммуникативном формате мы наблюдаем преобладание деструктивных процессов: глубинное сплющивается и теряется в поверхностном, возвышенное перемешивается с низменным, приватное выставляется на публичный просмотр. Дискурс и праксис коммуникации – это интеллектуальная и социальная паллиативность, поспешность в установлении равенства среди различных, которая вовсю заявляет о себе (или, скорее, о своём сциентистски и гуманистически надёжном имидже) после крушения монументальных, онтологически выдержанных (в большей или меньшей степени) идеологических и социальных проектов. Ю. Хабермас открыто признаёт, что коррелятивная комбинация концепций коммуникативного действия и жизненного мира замещает сегодня Марксову теорию общественной практики и общественного производства. Перед нами научная доктрина, а вместе с тем идеология и утопия, объединяющая ныне респектабельных «левых»: от либералов до социалистов и далее, вплоть до частичного охвата анархистского лагеря. Она порождена и востребована физически и духовно ослабленным, но технически вполне оснащённым человеком. Реализовать её легче предшествующих: тут лишь дело техники, сильным здесь быть ни к чему.

Коммуницирующим становится человек, боязливо озирающийся по сторонам: не могущий сам возвыситься над миром, он опасается возвышения *другого*, пеленая того круговой порукой. К коммуникации вызывает человек, испугавшийся самого себя и пытающийся переложить собственный страх на голову и плечи *другого*. Страх коренится в недрах расколотого, «несчастливого» от рефлексии сознания, во взгляде на себя со стороны, в столкновении со своим «другим Я». *Другой* – это полуанонимный божок, идол эпохи утилизации и профанации сакрального, результат редукции восхитительно-ужасающего к посредственному.

**В. И. Сороковикова** (Академия хорового искусства, Москва)

### **«Другой» как культурологическое понятие и философская категория**

Современная культурная ситуация характеризуется сложностью и многозначностью. Анализ ее с необходимостью требует разработки нового категориального аппарата. В последние два десятилетия особые эвристические возможности в изучении культуры открылись перед исследователями благодаря использованию понятия «Другой».

В Новейшем философском словаре «Другой» определяется как «понятие философии XX века, фиксирующее опыт встречи Я с подобной ему сущностью, представляющей, тем не менее, Иное по отношению к Я» (Новейший философский словарь. Минск, 1998. С. 226). Понятие «Другой» указывает на факт существования множества несводимых картин мира, которые могут взаимодействовать, сталкиваться, формировать друг друга. Как отмечает Новейшая философская энциклопедия, «тема Другого – линия демаркации между классической и современной философией» (Новая философская энциклопедия в 4 т. Т. 1. М., 2000. С. 698). Действительно, в европейской классической философии понятие «Другой» практически не фигурировало, поскольку предполагалось, что все разумные существа обладают едиными структурами рациональности. Обращение к проблеме Другого в XX веке было связано с пересмотром базовых философских представлений об идеалах рациональности и природе субъекта.

В философии XX века образ Другого активно используется в диалогизме, феноменологии, герменевтике, структурализме, постструктурализме. К философскому пониманию Другого апеллируют и представители иных гуманитарных дисциплин: психологии, политологии и культурологии.

Разграничение Себя и Другого (в качестве Чужого) было характерно не только для европейской культуры: практические все цивилизации характеризовались «закрытостью» с присущей ей враждебностью. Бинарная оппозиция «Свой–Чужой» наиболее четко просматривается именно в противопоставлении Запада и Востока, которые к этому контексту становятся своего рода культурными метафорами. В современных исследованиях все больше осознается неоднородность «восточного» культурного пространства и условность его выделения.

Принято выделять два следующих основных направления в изучении культур Другого, получившие широкое распространение в XIX и XX веках: эволюционистский и цивилизационный подходы.

В рамках эволюционистского подхода культура Другого воспринимается как отличная от своей собственной, как ранняя, менее совершенная стадия в развитии всего человечества, общей антропологической модели. Собственная культура становится критерием, точкой отсчета на шкале развития. Эволюционизму свойственны: представление о прогрессе в мировой истории; усмотрение критерия прогресса в материальных достижениях; выделение в качестве идеальной нормативной культурной модели прогресса западной цивилизации. «По умолчанию» сами исследователи принадлежат именно к этой западной цивилизации, которая для них является Своей, а все остальные воспринимаются как обобщенный Другой (Чужой). Логическим следствием данной позиции становится европоцентризм.

Фиксация эволюционизма на «Своем» ведет к этноцентризму, возникшему раньше эволюционизма и имевшему в истории много форм

и обличий – «европоцентризм», «востокоцентризм», «исламоцентризм», «китаецентризм», «славянофильство» и т.д.

Идеи цивилизационного подхода (Н. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби и др.) противоположны принципам эволюционизма. Ему свойственны отказ от идеи прогресса для всего человечества в целом и следовательно от критерия прогресса; признание прогресса лишь в рамках развития отдельных цивилизаций; обусловленность самобытности каждой цивилизации преимущественно духовной сферой, а точнее, религией или мифологией; отказ от идеи идеальной нормативной культурной модели развития. Следствием цивилизационного подхода становится культурный релятивизм со свойственным ему признанием относительности культурных достижений той или иной цивилизации и рассмотрением поведения других людей с точки зрения их собственной культуры. Он делает акцент на понимании других культур и не «списывает» их как «странные» или «экзотические».

Релятивистский подход основывается на принципе культурного плюрализма, что во многом соответствует современной культурной картине мира, в которой научные открытия коренным образом изменили установившиеся мнения о культурах прошлого. Изучение культуры Другого в рамках релятивизма позволяет осознать существование альтернативных культурных парадигм. Преобладающим становится герменевтический, интерпретативный подход, стремящийся к пониманию смысла текстов, произведений искусства, ритуалов и других явлений культуры.

Принципиально новый подход к культурам Другого реализован в теории и практике постмодернизма, который отказывается от структурирования и упорядочивания культурных феноменов как таковых. Стремление к упорядоченному структурированию заменяется в постмодернизме своим пониманием роста, образно выраженном в термине «ризом». Именно ризом служит, по мнению исследователей постмодернизма, основным образом современной культуры в целом, с ее отрицанием упорядоченности и отсутствием синхронного порядка.

*С. П. Дырин* (Институт управления, Набережные Челны)

### **О содержании термина «менталитет социальной общности»**

В последние годы в философской и психологической литературе активно обсуждается термин «менталитет». При этом признается, что менталитет российского общества является одним из важнейших факторов, определяющих тот или иной вариант российского исторического пути. В этой связи проблема менталитета вообще и российского менталитета в частности представляется весьма актуальной, как с теоретической, так и с практической точки зрения.

Достаточно часто в литературе, особенно публицистической, можно встретить выражения «современный менталитет», «менталитет

постсоветского общества», «кардинальные изменения российского менталитета» и т.п. Таким образом, многими авторами менталитет рассматривается как своего рода синоним массового сознания. Подобное рассмотрение менталитета представляется нам принципиально неверным. Массовое сознание можно определить как совокупность наиболее распространенных обыденных взглядов на текущую социально-экономическую, политическую и социокультурную ситуацию. Характерной особенностью массового сознания является его динамичность. При этом изменения в массовом сознании имеют две важных особенности. Первая заключается в том, что изменения в массовом сознании, как правило, несколько отстают по времени от изменений в самой общественной ситуации, которое массовое сознание отражает, и носят бессистемный характер. В этом смысле массовое сознание всегда носит несколько эклектичный характер.

Второй важной особенностью массового сознания является его искусственно-техническая природа, его зависимость от господствующих в данный момент теоретических идей, социально-экономической ситуации, политического строя и целей политиков. При этом достаточно часто состояние массового сознания поддается проектированию, а иногда и полностью определяется замыслом политиков, как это произошло на российских выборах в Государственную Думу 2000 г.

На наш взгляд, менталитет отличается от массового сознания следующими характеристиками: 1) достаточной устойчивостью; его изменения носят сугубо эволюционный, общественно-исторический характер; 2) естественно-исторической природой, вследствие чего он не может быть продуктом сиюминутных политических технологий.

Одно из наиболее удачных определений менталитета было дано социальным психологом В. Е. Семеновым, трактующим его как «исторически сложившееся долговременное умонастроение, единство сознательных и неосознанных ценностей, норм, установок в их когнитивном, эмоциональном и поведенческом воплощении, присущее той или иной социальной группе (общности) и ее представителям» (Семенов В. Е. Полиментальная специфика России и российская политика // Вестник политической психологии. 2001. № 1. С. 21).

С нашей точки зрения, менталитет включает в себя следующие ценностно-мотивационные аспекты:

- **Ценность природы.** Природу можно рассматривать как субстанцию, безусловно господствующую над человеком, требующую подчинения и уважения, либо исключительно с ресурсной точки зрения.
- **Ценность отдельно взятого человека.** Д. Майерс с этой точки зрения различает индивидуалистскую культуру, предполагающую приоритетную ценность отдельно взятой личности, и культуру коллективистскую, где личность изначально подчинена группе, а группа – государству (Майерс Д. Социальная психология. Пер. с англ. СПб: Питер, 1999).

- **Ценность власти.** Власть может рассматриваться как исключительное право, дарованное Богом (монархия), либо как совокупность усилий всех граждан данной общности (демократия). Особый вопрос – основания, по которым признается право на реализацию властных полномочий. В одних случаях оно может иметь исключительно легальную природу, в других определяться харизматическими характеристиками лидера, в третьих иметь традиционную природу и определяется полом, возрастом, происхождением господствующего лица.
- **Ценность индивидуальной ответственности** как склонность приписывать ответственность за результаты своей деятельности внешним силам, либо собственным способностям и усилиям. Безусловно, ценность индивидуальной ответственности является прежде всего индивидуальным качеством. Однако есть все основания утверждать, что представителям определенной социальной общности преимущественно присуща та или иная степень выраженности этой ценности, этот факт обстоятельно изучен в работах Э. Фромма.
- **Ценность труда.** Труд может рассматриваться либо как средство, обеспечивающее жизнь, либо как собственно сама жизнь (как, например, у протестантов).
- **Ценность времени.** Время может рассматриваться либо как исчерпаемый, невозвратимый ресурс, расходование которого требует тщательного планирования, либо как ресурс неисчерпаемый, а потому ценности не имеющий.

Важный вопрос с точки зрения темы данной работы – функции, которые выполняет менталитет в процессе функционирования и развития социальной общности. В. В. Новиков, ссылаясь на Л. Ф. Гумпловича, отмечает три закона, на которых базируется существование социальной группы: самосохранение, солидарность и традиционность (Новиков В. В. Социальная психология: феномен и наука. М., 1998. С. 89).

*М. Ю. Щербенко* (Нижегородский ГПУ)

### **Критерии определения «человеческого» в мифо-эпической традиции Древней Греции**

В каждой традиционной культуре существует набор представлений о том, что такое человек, каково его место в мире, можно даже говорить о существовании определённых критериев «человечности». Формирование подобных критериев в том числе связано с осмыслением своей этнической группы, ибо племя, народ оказывается в ситуации отождествления себя с человечеством вообще (истинным человечеством). В данном сообщении речь пойдёт, прежде всего, об эпохе господства мифологического сознания, о традиционной культуре, однако эти

представления отражались и на более позднем времени (их влияние прослеживается в частности в V–IV вв. до н.э.).

Можно сказать, что для определения «человеческого» в древнегреческой традиции существовали критерии исключения (чем не является человек) и включения (что есть человеческие качества). Наиболее подробно определение человеческого предназначения можно найти у Гесиода. Гесиодов человек относится к железному веку, следовательно, он не человек «золотого века», где люди жили как боги, не зная старости и настоящей смерти. Основная противоположность пролегла в понятиях «труд» (прежде всего труд земледельческий) – «не труд»; поколение золотого века труда не знало, да и все иные поколения, кроме железного века, были чужды земледелию.

В эпосе можно увидеть и критерии включения при определении «человеческого». Саму основу «Трудов и дней» составляет цикл сельскохозяйственных работ; соблюдая закон справедливости, человек может обрести относительное процветание, связанное с урожаем земли и скота (232-237). Пашня, приготовление пищи, жертвоприношение, сексуальная и семейная жизнь, наличие дома и полиса создают те критерии включения, что и определяют человека для эллина традиционной культуры.

Можно говорить и о существовании человеческого пространства. В узком смысле человеческим пространством для конкретного гражданина была территория его полиса (город и окрестные земли), за её пределами лежало пространство дикого мира (для архаики в прямом смысле этого слова). День считался временем человека, ночь – временем хаоса, отсюда негативное отношение к тем, кто охотился ночью или делал засады на войне. Выход из пространства культуры происходил также во время охоты или войны.

Критерий человечности обретался и в процессе становления и взросления, когда в момент испытаний юноша выходил из поля человечности (воспоминание о природном в себе).

Эллины традиционно осмыслили себя как народ (племя) через идею своей подлинной человечности, что свойственна лишь их группе (освящённой связью с богами). Такая концепция исключительности и центрального положения в мире характерна для традиционных культур. Чужеземцы не могли обладать такими качествами, поэтому были исключены из жизни сначала общин, а затем и полисов (что трансформировалось в идею граждан и не-граждан). Гражданство в полисах давалось по праву рождения, в большинстве полисов отец должен был быть гражданином (в Афинах, Спарте – оба родителя), т.е. действовало право крови, этничность же определялась по отцу.

Женщина не имела статуса человека в максимально полном смысле этого понятия, однако находилась на периферии человеческой сущности. Это выражалось в практической жизни многих полисов вплоть до поздней Античности (исключённость из полиса, гражданской жизни). Миф связывал женщину с хтоническим, хаотичным началом кос-

моса, что определяло её символическую ценность, ибо хаос мыслится первоначалом, могучей силой, порождающей мир, но тот же миф ставил женщину за черту нового, упорядоченного мира человеческого бытия. Поэтому понижение статуса женщины мыслилось как один из шагов на пути от варварства и хаоса к гражданскому порядку.

Статус рабов также находился вне человеческого, впрочем, существовало два их типа – подчинённые эллины (илоты и т.д., обладающие политической активностью и человеческим статусом) и рабы-варвары (не имеющие статуса человека). Именно в силу инородческого происхождения такие рабы исключались из числа людей.

*Н. А. Селунская* (ИВИ РАН, Москва)

**Антропоморфная метафора при описании общества  
кризисного периода (итальянцы эпохи кризиса Треченто  
и кризис исследовательских парадигм)\***

Понятие и термин антропоморфное, употребленное в названии секции организаторами форума, невольно демонстрируют отсутствие унификации понятийного аппарата и просто терминологического словаря.

Стереотипные представления о субъектах истории отражают страсти к антропоморфизму. Совершенно прав Войцех Вжосек, статистура, что даже специалистам-историкам, независимо от их происхождения и специфических культурных стереотипов, присущ глубинный стереотип, состоящий в восприятии субъектов истории, не являющихся людьми, по образу и подобию человека. Этими антропоморфными чертами наделялись и классы, и нации, а в недавней истории отечественной науки был курьезный пример метафоры формации, а именно метафоры опрокидывающейся формации применительно к кризисам развития Италии. Нас, конечно, интересует не этот случай несколько одушевленной метафоры – на уровне зомби-метафоры, а пределы применения метафоры в осознанном труде историка, т.е. тогда, когда специалист в отличие от профана все же отдает себе отчет в условности выстраиваемых описаний, рефлексии над собственными конструктами. Особенно сложным видится положение историка, анализирующего некие драматические переломные или кризисные моменты истории. В этом случае увлечение некоей эмоциональной окрашенностью, привнесение очеловеченных исторических реалий собственного интеллектуального изготовления в ткань историописания просто неизбежно.

Именно в связи с развитием итальянских земель (прошедших через кризис эпохи Треченто) я и предполагаю проанализировать допуски

---

\* Работа выполнена в рамках проекта «Кризисы переломных эпох в мифологии исторической памяти» Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Исторический опыт социальных трансформаций и конфликтов».

привлечения антропоморфной метафоры к анализу исторического определения субъектов действия. Это будет сделано на примере прочтения истории итальянских городов периода кризиса в итальянской и русской историографии и сопровождаться контекстуальным разбором некоторых примеров моделей поведения, зафиксированных, например, в известных городских хрониках эпохи.

В плане анализа темы антропоморфной метафоры нельзя игнорировать и тему исторической достоверности. Если историки одной эпохи пытались устранить субъективное и заменить его более выверенной искусственной категорией, то историки другой эпохи упорно искали повода вернуть человека, не замечая происходившей при этом лукавой подмены. Категории, разработанные условно, и именно как категории, немедленно превращаются в характеристики единичного.

Что касается общих перспектив исследования данной темы, мне видятся несколько путей. Первый состоит в более детальном изучении применения несовременными историками антропоморфной метафоры. Второй – в изучении гиперреакции на ошибки и подмены использования антропоморфной метафоры, что, в частности, проявляется в популярной, но еще не до конца постигнутой историками теории *habitus* Бурье. Третий заключается в объединении искусственно разделенных т.н. конкретно-исторических исследований и исследований теоретико-методологических, которые могут лишь в совокупности своих наработок представить себе и изучить пределы применения антропоморфной метафоры, без чего все попытки поиска человека в истории выглядят беспомощными и вообще подменяются ссылками на историков прошлого, не рефлексировавших над искусственностью использованных понятий и пределах применения своих ментальных конструкций.

*Г. В. Бакус* (Тверской ГУ)

### **Что может человек: демонология и антропология в европейской культуре раннего нового времени**

«Одна из причин изучения ведовства заключается в том, что оно иллюстрирует многие иные предметы и позволяет реконструировать специфический социальный и интеллектуальный образ прошедшей эпохи. Мало тем напоминают нам более живо, что прошлое — чужая страна, чьи посылки сильно отличаются от наших» (Briggs R. 'Many reasons why': witchcraft and the problem of multiple explanation // *Witchcraft in early modern Europe: Studies in culture and belief*. Cambridge, 2002. P. 50). Так сформулировал причину исследовательского интереса к проблеме ведовства известный британский историк Р. Бриггс, и эта констатация объясняет огромное внимание к данной тематике зарубежной (прежде всего — англоязычной) историографии последних тридцати с лишним лет. Применительно к заявленной теме, мы позволим себе

несколько иначе расставить акценты. В качестве предмета мы остановимся на представлениях о природе демонического. Представления эти, нашедшие наиболее полное отражение в специальных демонологических трактатах, имеют большое значение, поскольку позволяют поставить вопрос о специфике антропологических представлений в рамках «интеллектуального образа прошедшей эпохи». В рамках настоящего доклада мы остановимся на сочинении Ульриха Молитора – трактате *De laniis et phitoniciis mulieribus Teutonice vnholden vel hexen*. Трактат представляет собой одно из ранних демонологических сочинений, с характерным для них вниманием к делам ведьм, реальным или мнимым; прочие представители инфернального мира в данном тексте появляются по мере необходимости для объяснения сущности какого-либо из рассматриваемых преступлений. Как и для большинства авторов демонологических трактатов Западной Европы XV–XVII вв., демоны для Молитора – необходимое условие колдовства. Однако, одна из тем, заявленных в трактате, требует равного внимания к обоим участникам злонамеренного колдовства. И тема эта – возможность плотских отношений человека и демона. Данной проблематике были посвящены два вопроса из девяти упомянутых в *Capitula praesentis tractatus*.

Наиболее интригующим представляется то обстоятельство, что заявленный перечень вопросов в действительности не соответствовал разбивке текста на главы, и возможность отношений подобного рода обсуждалась снова и снова в пятой, шестой и десятой главах трактата. И тем более поразительным представляется тот факт, что проблему, которой было уделено примерно треть от общего объема трактата, Молитор удастает только одним лаконичным заключением, которое гласит, что дьявол в качестве инкуба или суккуба, никоим образом детей породить не может (*pueros generare nullo modo potest*); дети же такого рода, если и появляются, то оказываются либо подкинутыми, либо призрачными.

Своеобразие *De laniis et phitoniciis mulieribus* в этом вопросе заключается в том, что ранние издания трактата задействовали одновременно два способа интерпретации данной проблемы: нарратив искушенного в классической литературе книжника и визуальный образ одной из шести иллюстраций. Австралийский историк Ч. Зика отмечает, что в тексте присутствует комплексное обсуждение проблемы, тогда как гравюра попросту подтверждает наличие сексуальной связи между дьяволом и ведьмой в качестве основы ведовских верований (Zika S. The appearance of witchcraft: print and visual culture in sixteenth-century Europe. London and New York, 2007. P. 23). Однако сама гравюра допускает и иные интерпретации, поскольку активно эксплуатирует образность *Das Motiv des ungleichen Paares*, весьма популярного как в изобразительном искусстве, так и в назидательной литературе XV–XVII столетий образа неподходящей пары возлюбленных, в котором отражался момент влечения либо старика к молодой женщине, либо, наоборот, молодого человека к старухе. Новейшие исследования указывают на очевидную моральную функцию этого сюжета. В свете интересую-

щей нас проблемы особенно важно то, что предосудительность подобных отношений проистекала из физиологического несоответствия партнёров, где старики, возжелавшие юных жен, предстают как жалкие дураки, которые под конец стремятся поступать вопреки природе. В данном случае происходит очевидный перенос некоего морального сюжета из земной жизни на отношения человека и демона, существа сверхъестественного. Это заставляет обратиться к известному высказыванию Г. Эйкена, сделанного в отношении поэзии немецких мистиков Высокого Средневековья – ощущения и язык земной любви были в широких размерах перенесены в область любви божественной (Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907. С. 419). В нашем случае присутствует определенная инверсия, которая указывает на место демона в понимании Ульриха Молитора – демон это мерило человеческой развращенности, основной критерий виновности там, где преступление означает поступок, совершенный вопреки человеческой природе.

*Ю. С. Хохлова* (Нижегородский ГУ)

**Метаморфозы, чудачества или продолжение старых традиций?  
О некоторых особенностях придворно-аристократического этоса  
во Франции второй половины XVII в.**

Вопрос о своеобразии французского придворно-аристократического этоса второй половины XVII в. сегодня, когда историческая наука ориентирована, главным образом, на проблемы социальной истории и исторической антропологии, представляется весьма актуальным. Избранная тема не нова, но остается ещё недостаточно исследованной. В последние десятилетия применительно к оценке двора как социума с определёнными традициями, нравами, привычками популярна точка зрения Н. Элиаса, изложенная в труде «Придворное общество». Учёный высказал мнение о том, что политика Короля-Солнца в отношении двора привела к «цивилизованности» знати, привнесла в её жизнь элемент эстетического. По сравнению с периодами правления Генриха IV, Людовика XIII, во времена Людовика XIV, как считает исследователь, для вельможи была присуща манерность, вежливость, сдержанность.

Осмысливая законы жизни французской элиты, Н. Элиас уделил слишком большое внимание церемониям, этикету двора и задействовал для исследования в основном мемуары герцога де Сен-Симона. Ощущение того, что характеристика придворно-аристократического этоса не получилась у Н. Элиаса всесторонней, возникает и из-за того, что в мемуарах других представителей аристократии, кроме примеров, свидетельствующих о «цивилизованности» элиты второй половины XVII столетия, содержатся и те, в которых демонстрируется дикий, грубый, безнравственный образ действий вельмож, причём таких примеров достаточно много. Как расценивать данную практику поведения придворных: как массовое чудачество, как желание строить свою жизненную

судьбу по-новому, вне церемониально-этикетных связей, или, может быть, как стремление вернуться к прежнему образу жизни, существовавшему во времена Генриха IV, Людовика XIII и не отличавшемуся усиленным контролем знати над своими агрессивными импульсами?

Попытаемся понять природу столь «странного» поведения придворных и дополнить выводы немецкого социолога. Ниже приведены результаты исследования воспоминаний французских аристократов, касающиеся социокультурных традиций двора Короля-Солнца.

Рассмотрение большого числа мемуарных источников показало отсутствие в придворном социуме второй половины XVII столетия единства в сфере практической морали. В реальном жизненном поведении вельможа выделялось, по меньшей мере, два пласта: знаковое, – «искусственное», – несущее информацию, о чём писал Н. Элиас, и «естественное» – не сопряжённое с какими-либо значениями. Первое тяготело к ритуалу, мыслилось как набор поз и жестов и заимствовало нормы из высоких образцов искусства, литературы, свода правил, определявший церемониал этикета. В свою очередь, привнесение в придворную жизнь целого пласта поведения, настолько скованного «приличиями» и «театрализованными» жестами, порождало у знати противоположное стремление – неформальный отказ от действовавших ограничений, что привело к появлению второго пласта в поведении, основанного на внеэстетических, внецеремониальных традициях. Это были прежние нормы чести, сословные привычки, обычаи. Возможность неожиданных происшествий, поворотов в этом случае являлась закономерностью, своеобразной привычкой, нормой досуга. Типовая модель поведения аристократа выглядела как победа над урегулированной правилами светского приличия и иерархией чинов жизнью.

«Поведение вельможи» как системы не только допускало, но и предполагало определённые переходы от одной группы традиций к другой. Церемониальная жизнь отличалась «неподвижностью»: события в ней или не происходили совсем, или были редкими «выпадениями» из правил этикета. Учитывая, что человек двора не был пассивным участником безлико текущего хода времени, периодический отказ от эстетической жизни вносил в его быт хоть какое-то разнообразие. Кроме того, умение отрешиться от одной системы обычаев и включиться в другую помогало аристократии справляться с личными проблемами.

Исходя из особенностей действий вельмож, отметим, что придворно-аристократический этос во Франции второй половины XVII в. характеризовался плюралистичностью, противоречивостью и возможностью выбора традиций. В результате, то, что в рамках одной системы поведения, например, «искусственной», можно расценивать как чудачество или метаморфоз нравов, сквозь призму другой – «естественной» – воспринимать как нормальное явление. В итоге, идею Н. Элиаса о «цивилизованности» знати следует дополнить суждением о сохранении «варварских» привычек у вельмож. Не исключено, что придворно-аристократический этос второй половины XVII в. имел и другие особенности.

**Восприятие купечеством своего места в социальной структуре  
русского общества XVIII – начала XX в.**

XVIII – начало XX вв. – время кардинальных перемен в социально-экономической сфере России. Эти изменения, затронувшие вначале лишь «вершину айсберга», который представляло собой российское купечество, к середине XIX века, «набрав обороты», все сильнее ломали старый жизненный уклад, меняя менталитет россиян в целом и купечества в частности. Сословия, хотя формально и сохранились, превратились, по сути, в дань традиции, уступая место социальной структуре, близкой к классовому обществу Запада. При этом купечество, в отличие от других социальных слоев, не разлагалось, а становилось ядром складывавшейся буржуазии. Одним из важных маркеров изменения места купечества в структуре русского общества, осознания им своей социальной роли и идентичности был выбор купцом спутника жизни.

XVIII в. в истории России стал веком начала раскола русского общества на два лагеря: «барина» и «мужика», как называл их В. Рябушинский. Дворяне и чиновники, с одной стороны, и крестьяне, с другой, были двумя полюсами этой системы.

Большинство купцов в XVIII в. относились к категории «мужиков» и вполне были удовлетворены своим положением. Но соблазн «барской» культуры был все же велик, особенно в среде богатейшего купечества, чаще всего у «указных» мануфактуристов, связанных с государственными структурами участием в казенных подрядах и поставках владельцев большого числа мастеровых и крепостных крестьян. Представители этой категории старались, и часто успешно, добиться дворянского титула, роднились с дворянами; по своему образу жизни, стилю одежды они уже сильно отличались от основной массы купечества, чему способствовали и дававшиеся государством привилегии.

Простые горожане в основном искали себе жен, а дочерям мужей в своей же среде, но блюдя при этом коммерческий интерес и престиж. Достаточно часто встречаются браки с крестьянами, ямщиками, мелкими чиновниками, работниками мануфактур; гораздо реже – с иногородними. И все же дифференциация по имущественному и социальному признакам в среде горожан в конце XVIII в. была достаточно сильной, что отразилось на брачных связях. К тому же в этот период прослеживается тенденция завязывать родственные связи и с учетом профессиональной деятельности семей потенциальных брачных партнеров. Хотя между различными группами городского населения не было непреодолимых барьеров, некоторая обособленность все же существовала. Так, купцы предпочитали брать в жены не мещанских, а купеческих дочек, что, несомненно, в первую очередь связано с размерами приданого.

Но и внутри купечества при выборе супруги существовала градация по гильдиям, и если в начале XIX в. обособленность представите-

лей высших гильдий не столь характерна, то к середине XIX в. произошло расслоение не только по гильдиям, но и внутри купеческой «верхушки». Профессиональная обособленность в семейных связях более не соблюдается. Так, например, к концу первой четверти XIX в. представители купеческой «элиты» Ярославля все чаще ее вынуждены были искать себе «ровню» в среде иногороднего купечества, что, в свою очередь, способствовало еще большему обособлению «верхушки», дальнейшему распаду посадской общины и началу складывания буржуазии как класса на общероссийском уровне.

Породнение купеческой «верхушки» с дворянами в первой половине XIX в. было менее характерно, чем в XVIII в. Ситуация изменилась во второй половине века, когда обособление купеческой «верхушки» от основной массы городских жителей усилилось. Способствовали этому и изменение образа жизни купечества, появление возможности реализовать себя не только в коммерческой, но и в других сферах общественной жизни, повышение уровня образованности. «Оскудение» дворянства также способствовало сближению с владельцами капиталов, и в первую очередь через браки. Еще более характерным явлением, превратившимся во второй половине XIX в. практически в правило, было породнение крупных купцов с представителями иногороднего купечества.

Середина XIX – начало XX вв. были временем консолидации делового мира в общероссийском масштабе. Если водораздел между основной массой горожан и купеческой элитой увеличивался, грань между купечеством, дворянством и интеллигенцией, наоборот, стиралась. Это отражалось и на семейных связях, переставших быть исключительно внутрисловными. Возрастающая социальная мобильность российского общества стремительно разрушала косную сословную структуру. На смену традиционному сословному делению приходит группировка общественных структур по социальным интересам – начинают складываться классы.

*М. А. Ицкович* (Самарский ГУ)

### **Социальный тип «нигилиста» в России 1860-х годов и его дальнейшая эволюция**

Русский нигилизм 1860-х годов – предмет постоянного внимания исследователей и острых дискуссий. За последние десятилетия сообщество «новых людей» 1860-х годов было подвергнуто основательному анализу в рамках социокультурной истории. Поэтому вполне правомерно рассматривать нигилиста как особый социальный тип – понятие, которое предполагает общность занятий, положения в обществе, образа жизни, ценностных установок. Цель доклада – проследить механизм возникновения и эволюции социального типа нигилиста в российском обществе второй половины XIX – начале XX вв., выявить его характерные черты.

Нигилизм можно определить как субкультуру разночинскую в широком смысле слова, если понимать под разночинством состояние

маргинальности, непричастности к любой формальной структуре. Катализатором нигилистического движения 1860-х годов были разночинцы в узком смысле слова – то есть выходцы из непривилегированных слоёв, занимающиеся умственным трудом. Благодаря полученному ими образованию они были чужими для «низов», из которых вышли, а бедность, незнатное происхождение, отсутствие хороших манер не давали им стать «своими» в среде дворянства. Социально-политический кризис рубежа 1850–1860-х годов давал разночинцам отличную возможность переосмыслить свои недостатки как достоинства, как знак непричастности к старой дворянской элите. Сама эта элита тоже испытывала кризис. Многие дворяне разорялись и утрачивали возможность вести привычный образ жизни, а их дети испытывали потребность компенсировать утрату своего социального статуса. Другие сами стремились отмежеваться от социальной роли «эксплуататоров». Специфически разночинские черты – такие, как подчёркнутая простота быта и бесцеремонность нравов – стали сознательно воспроизводиться дворянскими детьми как знак протеста против всего общественного строя.

Если вначале складывание новой субкультуры шло стихийно, то затем идеологами нигилизма – Н. А. Чернышевским, Н. А. Добролюбовым, Д. И. Писаревым и другими – была сформулирована целостная система представлений о том, как должен жить и мыслить «новый человек». Скромность в быту, трудолюбие, показная небрежность в одежде, прямота в общении, неприятие традиций, вера в силы и разум человека – все эти черты, родившиеся как отражение социального опыта разночинцев, стали сознательно и целенаправленно культивироваться.

Нигилизм можно рассматривать как культурную форму социального протеста, которая развивалась параллельно с его политической формой. Пик развития нигилизма приходится как раз на то время, когда пошла на убыль первая волна революционного движения 1861–1863 годов. Если с «царствующим злом» пока невозможно бороться открыто, значит, нужно возвращать кадры «мыслящих реалистов», формировать свою культурную среду в виде кружков самообразования, коммун, артелей – такая программа действий позже была названа «писаревщиной». Но в условиях абсолютного преобладания деревенского населения над городским, социальной и культурной пропасти между «верхами» и «низами», отсутствия минимальных гражданских свобод для разночинской культуры не было устойчивой социальной ниши.

В конце 1860-х годов правительство ужесточило меры против нигилизма и политического радикализма, фактически ставя знак равенства между этими явлениями. Дальнейшая эволюция нигилизма пошла двумя путями. Часть нигилистов сочли за лучшее отмежеваться от «заблуждений юности» и сосредоточились на профессиональной карьере. По мере того как росли престижность и доходность интеллигентных профессий вместе с развитием капитализма, градус социального протеста среди этих людей всё больше и больше понижался. На первый план для них выходили ценности карьеры, частной жизни, комфорта и потребле-

ния. Другие выбрали средством реализации своих идеалов прямое политическое действие. Элементы нигилистической субкультуры, такие, как коммун и фиктивные браки, сохранялись и в 1870-е годы в среде народников, но теперь использовались преимущественно в служебных по отношению к революции целях. В 1880-е годы начинает формироваться чисто политическая субкультура «Подпольной России», политика становится уже не средством «жить по совести», как для народников, а профессией, такой же, как и другие. Одновременно в среде радикальной интеллигенции начинается расхождение между «словом» и «делом», наблюдается всё больший отток представителей этой группы в группу «профессионалов». Кульминация этого процесса наступает в период между революциями 1905 и 1917 гг. Можно условно сказать, что социальный тип «нигилиста» трансформировался либо в «профессионального интеллектуала», либо в «профессионального политика», и в том, и в другом случае утратив значительную часть своих прежних черт.

*О. И. Ивонина* (Новосибирский ГПУ)

### **Христианский историзм от С. М. Соловьева до Г. П. Федотова**

Проблема национальной и цивилизационной идентичности России получила своеобразное разрешение в творчестве религиозных мыслителей второй половины XIX-середины XX вв. Взаимодействие православной религиозности с европейской интеллектуальной традицией обогатило проблематику и методологию исследований профессиональных историков, сделав предметом научного анализа формы социального и религиозного быта, тип ментальности, структуру национального характера, динамику поведенческих стереотипов. Тем самым отечественная религиозная историография продемонстрировала богатые эвристические возможности синтеза исторической компаративистики с культурной антропологией и историей ментальности, отразив, а отчасти и превосхитив поворот современной науки к новому пониманию предмета и методов исторического исследования. Представители христианского историзма в лице С. М. Соловьева, Л. П. Карсавина, Н. Я. Данилевского, Г. П. Федотова полагали событийную историю манифестацией идей, производных от типа духовности и религиозного опыта как определяющих факторов развития различных исторических субъектов: народов, наций, государств, цивилизаций.

Общим кредо религиозных мыслителей стал тезис о христианстве как религии свободы и прогресса. Антропоморфизм христианской религии превратил метафизические категории добра и зла в атрибуты человеческой жизни, ориентиры человека в пространстве и времени мировой истории. Осознание человека творцом своей истории сформировали, по мнению С. М. Соловьева, единое мировоззрение европейской цивилизации, связанное с процессами индивидуализации и социализации христи-

анского сообщества. Именно христианская вера, полагал историк, предопределила сознательный выбор восточнославянских племен в пользу государства – политического союза, основанного не на завоевании, а на солидарности и равенстве объединенных в нем людей.

Этот тезис можно считать свидетельством воздействия на творчество молодого историка теоретико-методологических установок ранних славянофилов, размышлявших над своеобразием ментальных основ русской культуры, сформированных Православием: терпимость русских к представителям других наций и культур; напряженный тонус религиозных ожиданий народа, не принимавшего секуляризованного мировоззрения с его культом индивидуализма и силового превосходства; готовность к самопожертвованию и даже национальному самоотречению ради торжества всеобщего мира и справедливости. Христианский универсализм православного сознания проявился, по мнению славянофилов, в идеологии коллективного спасения – в эсхатологической устремленности русских к интернациональным проектам мироустройства.

Сформированный родоначальниками христианского историзма идеальный образ Православия, концентрированным выражением которого стала категория «соборности», стал универсальным средством оценки Запада как значимого для России «Другого». Неизменный дуализм и конфликтный характер развития западного общества объяснялись изначально присущими католичеству и протестантизму противоречиями. Интуиция «заката Европы», обостренная пониманием исчерпанности ее духовного потенциала, способствовала разрушению образа западной цивилизации как эталона исторической эволюции и средства культурной идентификации России.

Историческая концепция зрелого С. М. Соловьева уточняет, а в значительной степени и опровергает свойственные ему ранее умозрительные представления о религиозной миссии и исторической судьбе России. По мысли автора, сопоставление путей и форм развития нескольких социальных организмов, каждый из которых предоставляет для других своеобразное «зеркало», позволяет отдельному народу осознать свою идентичность и место в общем потоке мировой истории.

Своеобразие исторического развития любого народа определяет, по мнению С. М. Соловьева, *спецификой природно-географической среды обитания, этнической доминанты и «исторического воспитания»*. С. М. Соловьев расценивал природные факторы русской истории как препятствующие прогрессу. Для обеспечения выживания страны в условиях враждебного окружения государство, по мнению автора, использовало насильственные способы укрепления государственного единства русских, в результате чего уже в эпоху Московского царства русское средневековое общество представляется историку эгоистически разобщенным, неспособным к коллективному творчеству.

В отличие от других представителей христианского историзма, объяснявших кризис национально-культурной идентичности россиян их

склонностью к самоотречению и самопожертвованию, С. М. Соловьев считал эксцессы российской модернизации закономерным проявлением перехода народа от эпохи господства страстного религиозного чувства к «веку разума», в ходе которого прежние святыни подвергаются беспощадному анализу. Народ, утративший в процессе десакрализации метафизические основы своего бытия, пытается присвоить жизненные ценности более зрелого сообщества, превратив их в средства собственной идентификации. Историческое взросление народа сопровождается, по мнению С. М. Соловьева, изменением не только ментальных установок, но и поведенческих стереотипов – на смену мировоззренческому консерватизму, изоляционизму и ксенофобии приходит стремление к взаимодействию и диалогу, в рамках которого различие «своего» и «чужого» перестает существовать. С. М. Соловьев одним из первых сформулировал главную особенность «догоняющей модернизации»: русский народ, подавленный разнообразием и богатством цивилизованного мира Западной Европы, не имел ни сил, ни времени для адаптации чужого опыта к потребностям своей страны. Отсутствие «золотой середины», преодолевая крайности национального самоотречения и мессианской самонадеянности, свойственные русскому сознанию переходной эпохи, объясняет, по мнению С. М. Соловьева, дуализм ментального кода русской цивилизации, трагическое несовпадение религиозного и эмпирического планов русской истории.

*В.А. Сомов* (Нижегородский ГУ)

**Социально-психологические характеристики трудящихся  
периода Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.)  
в свете поколенческого подхода**

Отталкиваясь от социально-возрастных характеристик участников трудового процесса в годы Великой Отечественной войны можно не только выяснить их социально-психологический облик, но и понять, как формировались ценностно-ориентационные императивы, определявшие мотивацию их поведения. Активными участниками событий эпохи являлись советские люди 1910–1928 годов рождения. Реконструкция ценностно-ориентационных установок, эстетических характеристик, социально-психологического облика поколения молодых тружеников периода войны позволит существенно пополнить имеющиеся данные о духовных причинах Великой Победы.

Исследователи обращают внимание на изучение феномена военного поколения. Е. С. Сенявская считает, что «за плечами мальчишек 1923–1926 г. р. не было большого личного социального опыта. В их среде меньшее значение имело социальное происхождение, меньшим был разрыв в уровне образования. Зато большее влияние на их мировоззрение оказали идеологические установки режима, при котором они

родились и выросли» (Сенявская Е. С. Фронтвое поколение Великой Отечественной: социально психологический феномен // Режим доступа: [http://www.perspektivy.info/osobaya\\_tema/velikaya\\_pobeda/frontovoje\\_pokolenije\\_velikoj\\_otechestvennoj\\_socialno\\_psihologicheskij\\_fenomen\\_2009-05-07.htm](http://www.perspektivy.info/osobaya_tema/velikaya_pobeda/frontovoje_pokolenije_velikoj_otechestvennoj_socialno_psihologicheskij_fenomen_2009-05-07.htm)).

В последние годы проведен ряд диссертационных исследований проблемам поколения, период воспитания которого приходится на 1930-е годы. Д. Е. Ермолаев в своей кандидатской диссертации отмечает высокий уровень подготовленности молодежи, заложенный в довоенное время, в том числе в отношении духовных ценностей. Становление поколения победителей «проходило в условиях нового общественного строя, который сформировал их мировоззрение систему ценностей» (Ермолаев Д. Е. Молодежь Чувашии на фронтах Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.): поколение победителей. Автореф... к.и.н. Чебоксары, 2003. С. 23). Л. В. Кульгускина на основе анализа многочисленной учебно-методической литературы и периодических изданий делает вывод о приоритете общегосударственных социалистических ценностей в воспитании молодого поколения (Кульгускина Л. В. Государство и молодое поколения в конце 1920-х – 1930-е годы: опыт создания новой ментальности. Автореф... к.и.н. Барнаул, 2005). А. А. Дик обращает внимание на существование в среде сельской молодежи 1920-х годов двух противоположных «лагерей» в процессе «культурной революции»: «одни легко поддавались нововведениям, посещали избы-читальни, участвовали в работе всевозможных кружков и обществ, другие были склонны к антиобщественным действиям (хулиганству, пьянству и т.п.)» (Дик А. А. Сельская молодежь 1920-х гг.: учеба, досуг, военная служба (на материалах Тамбовской губернии). Автореф... к.и.н. Саратов, 2008. С. 14). Л. С. Цветлюк показывает, что для мобилизации молодежи на модернизацию и индустриализации страны 1930-х гг. государство использовало «ментальные особенности русского народа и социоцентризм, образ врага, архетип «свой – чужой», образ «героя и толпы» (Цветлюк Л. С. Политика компартии и государства по привлечению молодежи к строительству социалистического общества 1917–1941 гг. Автореф... дисс. д.и.н. М., 2006. С. 6).

Авторы указанных работ, в основном, не ставят задач выяснения связи воспитания молодежи в 1920–1930-х годах с тем, что именно в годы Великой Отечественной войны это воспитание было реализовано. Даже Теодор Шанин – основатель современной российской школы поколенческих исследований «пропустил» в своей статье молодежь 1930-х годов, участвовавших в трудовых и ратных событиях Великой Отечественной войны (Шанин Т. История поколений и поколенческая история // Отцы и дети: Поколенческий анализ современной России. М., 2005. С. 34.).

В. В. Семенова характеризует мораль этого поколения как «индустриальный тип трудовой морали, свойственный обществу советского типа раннеиндустриального периода развития». Целеполагающая уста-

новка этого поколение – жизнь ради труда (Семенова В. В. Современные концепции и эмпирические подходы к понятию «поколение» в социологии // Отцы и дети: Поколенческий анализ современной России. М., 2005. С. 92). Исследования, проведенные в марте 2000 г. Ю. А. Левадой показали, что более 50% опрошенных представителей т.н. поколения «сталинизма» считают чувство долга «очень важным» в структуре ценностных показателей (Левада Ю. А. Ук. соч. С. 50.).

Таким образом, перспективное исследование трудовых отношений периода Великой Отечественной войны с необходимостью должно включать в себя элементы поколенческого подхода. Его применение не только приведет к достижению новых научных результатов, но и позволит сформулировать практические рекомендации по организации труда и воспитанию молодого поколения в условиях современного системного экономического кризиса.

*И. И. Кобылин* (Нижний Новгород)

**Mysterium dis(con)junctionis:  
«антропологическая машина» в биополитической войне  
(Дж. Агамбен о человеке и животном)**

Стремительная глобализация современного мира, парадоксально обернувшаяся взрывным ростом национализма и религиозного фундаментализма, настойчиво возвращает нас к проблеме Другого. Процессы формирования этнической, конфессиональной и политической идентичностей предполагают работу механизмов включения/исключения как в диахроническом (селективный отбор и последующая апроприация «исторического наследия»), так и в синхроническом режимах. При этом в своих стратифицирующих усилиях «Общество и Государство нуждаются в животных характеристиках для классификации людей» (Ж. Делез, Ф. Гваттари). Действительно, парадоксальный статус животного как ближайшего соседа и, вместе с тем, как радикального Другого, как символа дикости/неразумия и одновременно как образа невинности, позволяет, в зависимости от исторического и социо-политического контекста, всякий раз заново прочерчивать границу между animalitas и humanitas, «антропологизируя» одних и «анимализируя» д(Других).

Неслучайно поэтому современная гуманитарная мысль все чаще обращается к той проблематичной (хотя и нередуцируемой) границе, что разделяет и одновременно связывает человека и животное. Одной из наиболее интересных попыток осмысления этой границы является работа интеллектуального наследника В. Беньямина и М. Хайдеггера, современного итальянского философа Дж. Агамбена «Открытость», впервые вышедшая в 2002 году. Проследивая историю оппозиции «человек vs животное» в пространстве западной мысли от Аристотеля до Хайдеггера, Агамбен вводит понятие «антропологической машины»,

подчеркивая ее преимущественно оптический характер. Различие между человеком и животным проводится, прежде всего, внутри самого человека: «Разделение жизни на вегетативную и связанную-с-внешним, органическую и животную, животную и человеческую, проявляется, <...> прежде всего, как подвижная граница в самом живом человеке, и без этой внутренней цезуры само решение о том, что есть человек, вероятно, было бы невозможным» (Agamben G. *The Open. Man and Animal*. Stanford University Press, 2004. P. 15). Лишенный «места» и «собственного образа» (Пико делла Мирандола), определяемый через отсутствие определения, человек, всматриваясь в окружающую его серию зеркал (животных), обязан узнать себя в том, чем он не является, чтобы стать самим собой. Человеческое не дано раз и навсегда, оно всякий раз производится в акте узнавания себя в нечеловеческом. Номо, таким образом, – одновременно и место, и результат непрерывных цезур и сепараций.

Эта постоянно смещающаяся граница между животным и человеческим внутри самого человека является основной ставкой в сфере политического. Согласно Агамбену, рождение европейской политики – это рождение биополитики. «Антропологическая машина» как эффективный инструмент биовласти работает в двух исторически засвидетельствованных вариантах – «древнем» и «современном». В обоих случаях речь идет об операциях включения и исключения: «машина фактически производит <...> зону неопределенности, в которой внешнее есть не что иное, как исключение внутреннего, а внутреннее, в свою очередь, – только включение внешнего» (Ibid. P. 17). До-современная машина функционировала как своеобразная «гуманизация» животного. Здесь внутреннее производится посредством присоединения внешнего. Рабы, варвары, чужаки, *enfants sauvages* и загадочный *Nomo ferus*, описанный Линнеем, – все они «антропологизированные» животные, свидетели хрупкости нашей идентичности, в которых человеческое сообщество пытается себя осознать. Машина современной эпохи действует строго симметричным образом. Ее основная задача – производство внешнего путем исключения внутреннего, уже не «гуманизация» животного, а «анимализация» человека. Человеческое существо, объявленное «нечеловеческим», как бы исключается из самого себя. Наиболее показательным примером подобного рода сепарации и изоляции «животного» в человеческом теле Агамбен считает расовую политику нацистов (концентрационные лагеря и лагеря уничтожения). Однако нацизм, будучи лишь предельным выражением нового диспозитива господства, движением, развившим «до пароксизма связь между суверенным правом убивать и механизмами биовласти» (М. Фуко), не исчерпывает собой биополитическую «анимализацию» людей. Она продолжает оставаться горизонтом современных обществ.

При всем различии обе машины имеют общий центр, «серую зону» неразличимости, пустое пространство самой цезуры как место постоянно меняющегося решения того, что есть человек. «Животное-

человек и человек-животное – это два края одного разрыва, который не может быть восполнен ни с той, ни с другой стороны» (Ibid. P. 36). В этой зоне мы сталкиваемся уже и не с животным, и не с человеком, а с тем, что Агамбен (позаимствовав термин у В. Бенямина) назвал «голой жизнью», жизнью исключенной из самой себя, символами которой равно являются и архаическая фигура Homo Sacer'a, и лагерный «мусульманин» современности. Это жизнь лишенная религиозного и юридического измерения, исключенная сразу и из jus humanum, и из jus divinum, жизнь, которая безнаказанно может быть уничтожена.

Именно поэтому Агамбен предлагает не задаваться вопросом, какая из описанных выше машин более гуманна или, скорее, «менее кровава». Важно, поняв как они работают, остановить функционирование обеих. Необходимо подвергнуть цезуре саму цезуру («mysterium disjunctionis») между «животностью» и «человечностью» в человеке. Здесь Агамбен обращается к образу «великого незнания» гностика Василида, не-знания, что позволит и человеку, и животному «быть вне бытия», «спастись в самом их бытии, что лишено спасения».

*Ф. В. Николаи* (Нижегородский ГПУ)

### **Границы своего и чужого в интеллектуальной истории Д. ЛаКапры**

Взгляды Д. ЛаКапры – одного из ведущих представителей американской интеллектуальной истории – во многом сформировались в контексте историографической полемики последней трети XX в. вокруг «лингвистического поворота». Выстраивая сложные отношения притяжения/отталкивания с ключевыми фигурами этого движения (в первую очередь, со структурализмом Х. Уайта и деконструкцией Ж. Деррида), ЛаКапра стремится показать, что аргументы и стратегии лингвистического формализма и литературной критики не совпадают с исторической интерпретацией напрямую (что и определяет для него самостоятельность интеллектуальной истории). «Текст не имеет чистого девственного 'внутри', сакрализованного в формалистской интерпретации. Его 'внутри' всегда уже отравлено внешним — внешним или внутренним самовопрошанием, другими текстами и текстом самой жизни» (LaCapra D. A Preface to Sartre: A Critical Introduction to Sartre's Literary and Philosophical Writings. Cornell University Press, 1978. P. 20).

Во многом продолжая дерридианскую критику бинарных оппозиций (внутреннего vs. внешнего, своего vs. чужого, прекрасного vs. возвышенного и т.д.), ЛаКапра подчеркивает мобильность стратегий чтения и делает акцент на специфическое понимание диалога. Диалог для него предполагает, во-первых, осознание дистанции по отношению к другому, и уже во-вторых, этически отрефлексированную эмпатию (к жертвам трагических событий прошлого) или критическую проработку (не только применительно к палачам, но и в отношении их доброволь-

ных жертв). Это отношение нельзя смешивать с произвольной и исключительно субъективной оценкой событий прошлого: ЛаКапра считает, что оно достаточно четко может быть методологически отрефлексировано через призму психоаналитических категорий (трансфер, аффективное повторение, проработка, замещение и т.д.). Речь идет об осознанном диалоге с прошлым, проблематизирующем подвижные границы своего и чужого, индивидуального и социального, внутреннего и внешнего.

Специфика позиции ЛаКапры, подчеркивающего свое несогласие со сторонниками К. Карут, Ш. Фелман и Д. Лауб, связана с вектором этой проблематизации или изменения границ. Большинство представителей «culture studies» стремятся «раздвинуть» границы прошлого, зачастую подчиняя им настоящее. По мнению же ЛаКапры, это приводит к «возвышенной» мистификации понятия опыта, который становится нерепрезентируемым истоком всякого представления. По его мнению, делая акцент на «некодируемом», современная теория ставит под вопрос собственный критический потенциал, застывая в священном ужасе перед лицом «предельного» и предлагая в качестве решения либо этическое смирение, либо постсекулярные аналоги религиозного чуда Избавления.

Сам же ЛаКапра стремится доказать возможность диалога на основе психоаналитической модели трансфера. При этом деконструкция бинарного противопоставления аффективного повтора и «проработки», по его мнению, не предполагает создания гомологичной итоговой модели, превращающей диалог в единственно верное пророчество. Признавая, что полностью преодолеть травму невозможно, ЛаКапра утверждает: «Но функция критической мысли состоит не в том, чтобы рационализировать предписания для любой ситуации или извлекать выгоду из необоснованной власти, иногда связанной с чьим-то прошлым. Она призвана задавать угол зрения относительно субъект-позиций и помогать прийти к их пониманию, не только тематизируя их и прослеживая их 'голоса', но и помогая трансформировать их взаимодействия и артикуляции желательным способом» (LaCapra D. *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*. 1994. P. 13). Вместо построения абстрактных моделей «проработки» ЛаКапра настаивает на ситуативности диалога и его неотделимости от социокультурных практик.

*Ю. С. Обидина* (Марийский ГУ, Йошкар-Ола)

### **Проблема «постчеловека» в современном гуманитарном знании**

Панорама представлений о человеке достаточно широка. От классического гуманизма, рассматривающего человека в качестве венца Природы (метафизический материализм), подобия Бога (для верующих) и Личности (социальная антропология) до возникновения постмодернизма, объявившего о «смерти человека». Если не о смерти, то о трансформации в нечто новое, иное, «более совершенное» (Кутырев В. А. *Философия трансгуманизма*. Нижний Новгород, 2010. С. 9-10).

Трансгуманизм, как идеология, приходит на смену антропологии и гуманизму – теориям и мировоззрению «старого», «традиционного», «естественного» человека. Как итог триумфа познавательно-технической деятельности возникает феномен постчеловека. Трансгуманизм является «почти другим наименованием иммортализма» (Там же. С. 4). Безусловно, ключевой проблемой данного направления является обретение человеком бессмертия. И самым главным отличием предыдущих представлений о человеке становится смена потенциальных ролей в обретении бессмертия. Если раньше подателем бессмертия выступал Бог (в любой его разновидности), то сейчас им становится научно-технический прогресс. Встает закономерный вопрос – как современное гуманитарное знание рассматривает проблему «постчеловека».

Современный человек с его рационализированным мышлением, технократическими и scientистскими установками, с его верой в безграничность научно-технического прогресса не может смириться с тем фактом, что смерть – это объективная реальность. А многое из того, что было накоплено человечеством за два с лишним тысячелетия, оказалось для большинства утраченным. Утрата же смертью ее традиционного места в общественном сознании оказывает огромное влияние на современного человека.

Вместе с тем оборотной стороной деперсонализации смерти становится увеличение трагизма в ее восприятии. Именно этим, видимо, объясняется характерный для нашего времени синкретизм в способах защиты от страха смерти, возрождение всех ее форм, созданных в истории культуры – как западной, так и восточной. Сложившаяся ситуация стимулирует возобновление интереса к феномену смерти все в большей степени проявляющегося и в массовом сознании, и в искусстве, и в философии, а в последнее время еще и в науке. Неслучайно, конец прошлого столетия стал веком рождения целого ряда наук так называемой «смертнической» проблематики. «Танатология» – наука об умирании, «иммортология» – наука о бессмертии, «геронтология» – наука о старении и поиске методов продления жизни, «ювенология» – наука о сохранении молодости и поиске подходов к ее продлению, «лонгевистика» – наука о продлении жизни животных и человека.

Развернувшийся в этом тематическом поле дискурс начала XXI века радикально отличается от прежних представлений человека, поэтому необходимо очертить структуру современных взглядов, а также понять основные методологические подходы к данной проблеме в современном гуманитарном знании.

Если бы дело касалось только религиозной веры в посмертное существование, этот вопрос не мог бы составить предмета собственно научного исследования. Однако современная ситуация, учитывая развитие нанотехнологий, такова, что гуманитарное знание не в состоянии пока выработать критерии подхода к обозначенной проблеме. Очевидно, что

для нашего выживания необходимо все научно-техническое пропускать через гуманитарные фильтры, приводя их к «мере человека».

Решение проблемы существования постчеловека в современном гуманитарном знании зависит от приоритета ценностных установок, которые положены в основу тех или иных концепций. В частности, по мнению Т. Н. Прокудиной возможные трактовки бессмертия зависят от: 1) понимания природы человека, которая может быть мыслима неодинаково в разных традициях; 2) решения вопроса о том, какой элемент в человеке признается истинным и достойным бессмертия; 3) как бессмертие человека вписывается в общее представление о человеке, мире, космосе, будущем человечества; 4) способа, с помощью которого бессмертие достигается / не достигается (или каким-то образом доказывается, что человек (или его часть) бессмертен уже сейчас); 5) концепции времени, пространства и вечности; 6) причин, побудивших к возникновению вопроса о необходимости или возможности бессмертия.

По мнению Г. Д. Бердышева, в проблеме бессмертия человека выделяют, наряду с естественнонаучным, биологическим и социально-мировоззренческим, также социально-творческий аспект, который обычно связывают с бессмертием личности человека, продолжающей жить в созданных им творениях ума и духа, в результатах его труда и борьбы.

Таким образом, можно выделить два основных, альтернативных по своей сути подхода к рассмотрению и практическому решению проблем смерти и бессмертия: пессимистический / смертнический / трансцендентный) и оптимистический. Оба подхода имеют глубокие исторические, философские и культурные корни.

*М. И. Струкова* (Нижегородский ГУ)

### **Истоки исследовательских традиций в американском востоковедении**

Современное американское востоковедение – этой целый комплекс общественно-научных дисциплин (археологии, лингвистики, этнологии, филологии, экономики, социологии, психологии и т.д.), занимающихся изучением различных аспектов прошлого и настоящего стран и народов Востока.

Набор мотивов, лежащих в основе предпринимаемых усилий в изучении Востока очень широк. Он формировался на протяжении всего периода существования независимых Соединённых Штатов. Так в конце XVIII – первой половине XIX веков для американского истеблишмента была характерна общенациональная заинтересованность в «узнавании» стран «восточной цивилизации», в поиске партнёров и путей к взаимодействию с ними. Период, охватывающий последнюю треть XIX века, ознаменовавшийся быстрыми темпами промышленного развития США,

привёл к необходимости расширения географии контактов и сфер влияния в восточном регионе.

В первой половине XX века в связи с расширением вовлечённости Соединённых Штатов в международные события финансово-монополистическая элита США активизирует попытки закрепить своё присутствие на рынках и в экономиках азиатских стран. Это приводит к созданию в 20–30-е годы ряда целевых научных учреждений (пока ещё немногочисленных), которые занимались соответствующими исследованиями и подготовкой кадров (в первую очередь – языковой) для работы в восточных государствах.

Подъём национально-освободительного движения в Азии и складывание биполярной системы в международных отношениях после окончания второй мировой войны вызвали необходимость в активизации пропаганды ценностей американской демократии и формировании позитивного образа США в общественном мнении стран региона. Это не только внесло идеологическую составляющую в процесс изучения стран Востока, но и поставило американские правящие круги перед необходимостью серьёзного исследования социально-политических процессов в регионе. Именно это направление стало доминирующим в послевоенный период, определив конкретные цели и задачи американского востоковедения.

В настоящее время главная тематическая нагрузка ложится, безусловно, на изучение современных проблем (текущая ситуация и прогноз), что объясняется глобальными и региональными внешнеполитическими интересами американских правящих кругов.

Говоря об исследовательских традициях в американском востоковедении, нельзя обойти вниманием и такой важный ее элемент как структура востоковедных учреждений, которая в США весьма своеобразна и во многом отличается от европейской, не говоря уже о российской. Как уже было сказано выше, более или менее планомерное изучение стран Востока в Соединённых Штатах началось преимущественно в первой половине XX века. Создание разветвлённого аппарата изучения зарубежных государств начало осуществляться в годы второй мировой войны по инициативе армейского руководства США после того как были высказаны нарекания в адрес военных за незнание районов театра боевых действий и их условий. К тому же к середине 1940-х гг. в Европе и Азии отчетливо проявились контуры последствий победы антигитлеровской коалиции.

Современная система американских востоковедных учреждений, сложившаяся к концу XX в., включает кроме традиционных восточных и языковых факультетов университетов множество институтов, региональных центров и программ, связанных с университетами, но действующих самостоятельно. Эти учебные или научные учреждения, а в ряде случаев – институты и центры, сочетают исследовательские и учебные функции.

Организации, занимающиеся изучением Азии, входят в систему Американского совета научных обществ и Совета научных исследований по социальным наукам. Наряду с ними координацией азиатских исследований занимается ряд профессиональных объединений учёных (историков, социологов, философов, востоковедов). Среди них Американская историческая ассоциация, Американская социологическая ассоциация, Ассоциация внешней политики, Американское географическое общество, Американское общество по изучению религий и др. Существует очень влиятельная Ассоциация по изучению Азии, которая с 1960–70-х гг. активно расширяла свою деятельность. Следует особо подчеркнуть, что большинство этих ассоциаций являются добровольными объединениями.

Такая сложная система востоковедных учреждений соответствует традициям плюрализма и децентрализации, характерным для американской организации науки в целом, которая исторически складывалась в условиях рыночной экономики и изначально финансировалась из частных источников. Эту традицию не смогло нарушить даже вмешательство государства, когда в 1958 году в разгар «холодной войны» конгрессом США был принят известный Закон об образовании в интересах национальной обороны (National Defense Education Act of 1958), призванный за счёт федерального финансирования укрепить в числе прочих и академическую базу востоковедных исследований.