

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«БЕЛГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»  
(НИУ «БелГУ»)

ЧТО ТАКОЕ СООБЩЕСТВО?  
СОЦИАЛЬНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА, ВЛАСТЬ И МЕДИА

Коллективная монография

Белгород 2019

УДК 130  
ББК 60.5  
Ч 80

Утверждена к печати решением Редакционно-издательского совета  
Института общественных наук и массовых коммуникаций  
Белгородского государственного национального исследовательского университета

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского фонда фундаментальных исследований  
проект № 19-011-20076, проведение международной научной конференции  
«Что такое сообщество? Социальная герменевтика, власть и медиа»

**Ответственные редакторы:**

*Борисов Сергей Николаевич, Римский Виктор Павлович*

**Рецензенты:**

доктор философских наук В.П. Бабинцев;  
доктор философских наук В.В. Варава

**Ч 80**      **Что такое сообщество? Социальная герменевтика, власть и медиа** : коллективная монография / Под ред. С.Н. Борисова, В.П. Римского. – Белгород : ООО «Эпицентр», 2019. – 204 с.

ISBN 978-5-6043634-1-6

Эта коллективная монография – результат конференции, посвященной проблеме сообщества, проведенной на базе НИУ «БелГУ» 21-22 октября 2019 г., совместно с журналом «Вопросы философии», ИФ РАН, Институтом философии и социальной теории Белградского университета. В центре внимания авторов – проблемы сообщества как совместного, прежде всего, интеллектуального бытия людей; рассмотрение в широком контексте социального единства, идей социальной справедливости, солидарности, свободы и ненасилия. Участники конференции исходили из признания множественной рефлексивности совместного бытия в современном философском знании.

Книга предназначена не только для философов-профессионалов, специалистов в области социальной герменевтики и истории философии, но и для широкого круга читателей, интересующихся проблемами российской и мировой интеллектуальной культуры.

УДК 130  
ББК 60.5

ISBN 978-5-6043634-1-6

© Коллектив авторов, 2019

## СОДЕРЖАНИЕ

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ.....	5
<i>С.Н. Борисов</i> ПРАКТИКОВАТЬ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ СООБЩЕСТВО В БЕЛГОРОДЕ.....	5
Глава 1 <i>А.В. Римский, В.П. Римский</i> ЧТО ЗОВЁТСЯ СООБЩЕСТВОМ В ПРИСУТСТВИИ ОБЩЕСТВА? .....	8
Глава 2 <i>П. Боянич, С.Н. Борисов</i> ЧТО ТАКОЕ СОЦИАЛЬНЫЙ ИЛИ ОБЩЕСТВЕННЫЙ АКТ? О ПРИРОДЕ АНГАЖИРОВАННЫХ АКТОВ.....	34
Глава 3 <i>С.Л. Фокин</i> «ДЕЗАВУИРОВАННОЕ СООБЩЕСТВО»: ЖАН-ЛЮК НАНСИ И МОРИС БЛАНШО .....	43
Глава 4 <i>В.В. Савчук</i> ПЕРСОНАЛЬНЫЙ ГОРИЗОНТ ТРАНСФОРМАЦИЙ .....	55
Глава 5 <i>С.П. Щавелёв</i> СООБЩЕСТВА ФИЛОСОФОВ УХОДЯТ В ПРОШЛОЕ. ИХ ЗАМЕНЯЕТ СООБЩЕСТВО УЧЕНЫХ, МЫСЛЯЩИХ ФИЛОСОФСКИ .....	63
Глава 6 <i>В.П. Римский, С.Н. Борисов</i> ИНСТИТУАЛИЗАЦИЯ ФИЛОСОФИИ: СООБЩЕСТВО VS КОРПОРАЦИЯ? .....	86
Глава 7 <i>А.К. Дегтярёв</i> СООБЩЕСТВО В ДИСКУРСЕ НАЦИОНАЛИЗМА: ОПЫТ КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ .....	113
Глава 8 <i>О.С. Борисова</i> МЕЛОС РЕВОЛЮЦИОННЫХ СООБЩЕСТВ.....	132

## Глава 9

*Т.И. Литич*

ФЕМИНИЗМ, «ГЕНДЕР» И ВЛАСТЬ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ..... 141

## Глава 10

*М.А. Игнатов*

СУБКУЛЬТУРНЫЕ СООБЩЕСТВА В СЕТЯХ ИНТЕРНЕТ..... 155

## Глава 11

*А.А. Трунов*

ИДЕОЛОГИЯ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ В ЭПОХУ МЕДИАКРАТИИ ..... 184

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ ..... 203

## **ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ**

*С.Н. Борисов*

**Практиковать интеллектуальное сообщество в Белгороде.**

**Об итогах конференции «Что такое сообщество?»**

**Социальная герменевтика, власть и медиа»**

Международная научная конференция «Что такое сообщество? Социальная герменевтика, власть и медиа», которая состоялась в Белгородском государственном национальном исследовательском университете 21 и 22 октября 2019 года при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 20-011-00403), задумывалась как совместное научное событие нескольких институций. Организаторами мероприятия выступили Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Институт философии РАН, Институт философии и социальной теории Белградского университета. На нашу инициативу откликнулись ученые из девяти стран мира, более двухсот пятидесяти человек из России, Сербии, Италии, США, Польши, Белоруссии, Китая и ряда других стран стали участниками конференции.

Готовя конференцию, мы исходили из достаточно очевидных теоретических интуиций о необходимости не только реконструкции герменевтики социального знания, которую возводят к трудам М. Вебера, Г. Зиммеля, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Г.-Г. Гадамера, П. Рикёра, А. Шюца и других западных философов и учёных, но также обновления известных нам концептуальных горизонтов и исследовательского опыта, в том числе, и за счет междисциплинарного характера конференции, акцент на котором был дан в названии и тематических направлениях. Мы предполагали, что в теоретическом переосмыслении нуждаются и философские основания проблемы сообщества, в частности, философская программа Г.Г. Шпета, который одним из первых русских мыслителей заговорил – в своих текстах и

сообществах русских интеллектуалов – о совместном мышлении и событийности социального мира. Далеки от завершения дискуссии о герменевтическом потенциале классической русской философии и культурологии: от славянофилов до А.Ф. Лосева и М.М. Бахтина, новые прочтения творческих марксистских и постмарксистских версий понимания смыслов совместного бытия в обществе и сообществах.

Представленные доклады подтвердили наши предположения, как и то, что в изменившемся историческом и политическом ландшафте социальных исследований недостаточно учитывается актуальность солидарности и дружественности, самоорганизации и свободы, насилия и ненасилия, ответственности и социального мира как реалистических познавательных и жизненных ориентиров. Преобладающие подходы в осмыслении совместного социального бытия обходят стороной или только частично касаются вопросов солидарности, самоорганизации людей, отдавая приоритет исследованию нормативности, различных форм принуждения и диспозиций власти. Эта идейная линия, рассматриваемая как исследовательская перспектива в работах ряда отечественных и зарубежных мыслителей, до сих пор не реализована и не только в дисциплинарном поле философии, но также исследованиях медиа, социологии, политической теории.

Торжественное открытие конференции состоялось в актовом зале социально-теологического факультета. С приветственным словом от имени руководства НИУ «БелГУ» к участникам мероприятия обратились проректор по реализации программ стратегического развития Андрей Пересыпкин, директор института общественных наук и массовых коммуникаций Сергей Борисов, директор Института философии и социальной теории Петар Боянич, главный редактор журнала Вопросы философии Борис Исаевич Пружинин, пожелавшие коллегам успешной и продуктивной работы.

На пленарных заседаниях с докладами выступили ведущие российские и зарубежные исследователи, среди которых Петар Боянич, Елена Кериман и Часлав Копривица (Институт философии и социальной теории Белградского

университета), Борис Пружинин (НИУ ВШЭ), Сергей Фокин (Санкт-Петербургский государственный экономический университет), Татьяна Щедрина (МПГУ), Алексей Грякалов (Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена), Геннадий Драч (Южный федеральный университет), Валерий Савчук (Санкт-Петербургский государственный университет) и многие другие.

Двухдневная работа конференции включала следующие секции: «Общество и сообщества в парадигмах и программах отечественной и зарубежной философии XIX – XXI веков», «Этос интеллектуальных сообществ: единомыслие, солидарность, свобода и «предательство интеллектуалов», «Религиозные сообщества: герменевтика суверенности и открытости», «Медийные сообщества: аксиология, структура, практика», «Субкультурные сообщества в истории и современных культурных конфигурациях».

В рамках конференции также состоялся круглый стол «Философские конгрессы как фактор консолидации интеллектуальных сообществ: актуальные вопросы», на котором обсуждались вопросы специфики философских сообществ, опыта участия и проведения философских конгрессов, коммуникации в интеллектуальных сообществах и ряд других проблем.

Конференция завершилась презентацией книги «Топос и субъективность» доктора философских наук Алексея Грякалова, но дискуссии были перенесены на страницы журналов, информационных партнеров конференции, статьи в которых будут выходить уже в 2020 году.

## Глава 1

### ЧТО ЗОВЁТСЯ СООБЩЕСТВОМ В ПРИСУТСТВИИ ОБЩЕСТВА?

*А.В. Римский, В.П. Римский*

Белгородский юридический институт МВД РФ им. И.Д. Путилина

Белгородский государственный институт искусств и культуры

Когда мы готовили свои доклады и данный объединённый текст, то учитывали, что ранее уже касались проблематики сообщества в контексте субкультурных сообществ. Ранее нами было развито понимание субкультур, которое было связано с концептом «сообщество»<sup>1</sup>. Мы отмечали, что в вульгарных марксистских трактовках «общества» специфицирующим инструментом исследования конкретно-исторических социальных форм служили «классы» и «классовый подход», но изменения, «волны» в культурно-цивилизационных процессах определяются не столько некими устойчивыми социальными структурами типа «классов» или «сословий», сколько субкультурами и субкультурными стратификациями, «задаются» ими. Но именно субкультурные сообщества объединяют людей не на основе «социально-экономических», «идеологических» или «политических» интересов, но вовлекают по ментальным сопричастиям и культурно-

---

<sup>1</sup> Белоусова М.М., Мельник Ю.М., Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодежной культуры). Статья 1. Культура и субкультура // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №8 (63). Вып. 8. Белгород, 2009. С. 30-41; Белоусова М.М., Ковальчук О.В., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 2. Генезис и эволюция субкультур детства и юности // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №8 (79). Вып. 12. Белгород, 2010. С. 30-40; Белоусова М.М., Ковальчук О.В., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 3. Культурно-исторические образы субкультур детства и юности (античность и средние века) // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №14 (85). Вып. 13. Белгород, 2010. С. 50-59; Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 4. Конфигурации молодежных субкультур в пространстве российского региона // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №20 (91). Вып. 14. Белгород, 2010. С. 70-78; Учреждающая дискурсивность Михаила Петрова: Интеллектуал в интерьере культурного капитала / Под ред. В.П. Римского [Римский В.П., Борисов С.Н. и др.]. М., 2017.



антропологическим сопряжениям, способам духовного производства и формам интеллектуальной деятельности.

В нашем понимании *субкультуры* составляют некую обособленную часть «базовой», «материнской», «господствующей» и т.п. культуры; суверенные целостно/формообразования, которые отличаются специфическими аксиологическими конфигурациями и рождаются в деятельности малых сообществ/солидарностей. Внутри этих социальных групп/общностей (этнических и т.п. стратификаций) субкультуры манифестируются и закрепляются в особых чертах и стилях поведения людей; формах сознания и ментальных стереотипах; языковых/культурных мифах и символах, категориях и концептах.

И при всей теоретической или интуитивной и обыденной очевидности в понимании, что такое «сообщество», мы постоянно наталкиваемся на вполне закономерные сомнения. Сразу же возникает желание различить и осмыслить термины и концепты «сообщество» и «общество», а также многие другие, сопутствующие в современной (и исторической) философии, социологии, психологии или политологии. Возникает вопрос: относится ли проблема «общества» и «сообщества» к некоей реальности, или мы имеем дело с классификационными, номиналистическими конструктами, идеальными «фикциями»?

Так, Бруно Латуром, новым модным интеллектуалом, объявлено, что «общество» – «это виртуальная реальность, *cosa mentale*, продукт гипостазирования, фикция», а для его «ассоциологии» или *социологии ассоциаций* «общества нет, социальной сферы нет, социальных связей нет, а есть переводы между посредниками, которые могут породить прослеживаемые ассоциации», и социальное, «образующее общество, – только часть ассоциаций, составляющих коллектив»<sup>1</sup>. Итак, «общество» – фикция, а есть лишь «ассоциации» и «коллективы», которые постоянно подвергаются

---

<sup>1</sup> Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. С. 229, 153, 321.

сборкам и подборкам в деятельности анонимных акторов. При первом подходе возникает ощущение, что латуровские «ассоциации» и «коллективы» и есть искомые нами «сообщества». Однако здесь возникают вопросы.

Во-первых, может быть отсутствуют не «общество» и «социальная сфера» в их конкретно-исторических формах, а употребляемые социологами и социальными философами концепты «общество», «социальное», как и латуровские сконструированные «ассоциация», «коллектив» и «актор», являются логическими фикциями? И, во-вторых, чем отличаются «коллективы» и «ассоциации» от «Gemeinschaft» и «Gesellschaft» Фердинанда Тённиса<sup>1</sup>, и «акторы» – от абстрактного «человека» или «субъекта» философов всех времён и народов?

Если Б. Латур думает, что таким способом он уходит от политизации социологии и философии, то через скрытую апологетику существующего статус-кво, помещая его в пространство искусственных теоретических абстракций, он впадает в не меньшую политизацию, чем в своё время Гегель или Маркс. И при ближайшем рассмотрении всегда получается, что «новое» оборачивается хорошо или плохо забытым «старым». И если, например, сам Латур гегельянство и марксизм загоняет в контекст своих текстов, прекрасно зная классиков, то наши юные умы, плохо читая Гегеля и совсем не читая Маркса, воспринимают латуровский дискурс как некое философское, интеллектуальное откровение. Поэтому мы, не доверяя интеллектуальным, а тем более философским откровениям, попробуем обратиться к совсем уж «старым» и стёртым в речевой обыденности значениям и коннотациям слов «общество» и «сообщество».

Для первичного осмысления того или иного феномена всегда есть резон обратиться к анализу терминологических (лингвистических), словарных и энциклопедических тезаурусов «сообщество» и «общество».

---

<sup>1</sup> Тённис Ф. *Общность и общество. Основные понятия чистой социологии = Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie.* М., СПб., 2002.

Обратимся к лингвистическим дискурсам, тем более, что на конференции было озвучено мнение о бедности русского языка в освоении феномена «сообщество» по сравнению с «европейскими языками» (его высказал опытный переводчик и редактор французских текстов со ссылкой на Мориса Бланшо и Жана-Люка Нанси; к ним мы ещё вернёмся). Поэтому мы, владея иностранными языками на уровне экзамена кандидатского минимума, обратились к классифицирующим услугам «искусственного интеллекта». И вот что показал нам «ЯндексПереводчик».

Вот как предстало перед нами терминологическое поле в *европейских языках* применительно к концепту **«Общество»**: κοινωνία (киновия), πολιτών (политейя) (греч.); collegium (лат.); società, azienda, compagnia, impresa (ит.); société, communauté, association, publicm, collectivité, commune (франц.); Gesellschaft (нем.); society, community, association, company, public (англ.); społeczeństwo, towarzystwo, spółka, społeczność, organizacja (польск.); общество, дружество, общност (болг.); друштво (серб.).

Применительно к *русскому языку* «искусственный интеллект» выдал следующие *синонимы*: компания, фирма, организация, корпорация, структура, сообщество, социум, объединение, товарищество, ассоциация, община, союз, сословие, федерация, круги, круг, кружок, цех, артель, высшее общество, секта, лига, добровольное спортивное общество, команда, конгломерат, слои, собрание, совет, беседа, мир, свет, землячество, братство, братия, орден, сфера, сферы, среда, окружение, антураж, народ, публика, стадо, толпа, группировка, люди, плеяда, род людской, шайка, кучка, банда, клика, блок, набор, ложа, полк, партия, коалиция, класс, школа, лагерь, дуэт, трио, квартет. *Родственные слова*: Родственные: общность, общественность, общение, общественник, общественница, общественный, общий, общественно.

Концепт **«Сообщество»** представлен в *европейских языках* следующими терминами: κοινότητα (греч.); communitas (лат.); comunità (ит.); communauté (франц.); Gemeinschaft, Gesellschaft, Staat (нем.); community, society, association, network (англ.); społeczność, wspólnota, społeczeństwo,

stowarzyszenie, towarzystwo, współdziałanie, spółka (польск.); общност, общество (болг.); заједница (серб.).

В русском языке мы видим такие синонимы и родственные слова: общество, объединение, комьюнити, содружество, община, население, ассоциация, союз, общность, сообщник, сообщение.

В. Даль ещё в XIX веке эту ситуацию в русском языке зафиксировал родовым термином «общать»: здесь мы находим «приобщать, соединять, смешивать»; «общенье», «сообщество»; «причашенье»; «товарищество», «братство», «братчина», «артель», «общее добро и имущество, общее достоянье»; «общность», «общник, общник ученого братства, член, сообщник, соучастник, сотрудник»; «общежитель, монах, инок в общежитии, общежительстве, в монастыре, где монахи без собины, содержатся все на счет обители, общежитие», «общежительность монашеское (сестричество) и женское»; «общество, как нечто отдельное и цельное, приход, волость или населенье, состоящее под общим управленьем»; «общество как собрание людей, товарищески, братски связанных какими-либо общими условиями»; «община, **гражданское общество**, граждане одного государства, одной местности, все невоенное, дворянское, купеческое общества составляют части гражданского общества, общественная безопасность, порядок полицейский, от правительства»; «крестьянское общество, мир, собрание всех домохозяев, кому на миру, на сходке дано право голоса, ученое общество, сословие, общество портных, сапожников, община, цех»<sup>1</sup>. Ещё большую палитру значений мы обнаружим при обращении к более поздним словарям<sup>2</sup>. Как видим, ни о какой

---

<sup>1</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. Второе издание, исправленное и значительно умноженное по рукописи автора. Том второй. И–О. СПб. М., 1881. С. 634.

<sup>2</sup> См.: Нечаев В.М. Корпорация // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб., 1890-1907. URL: <https://ru.wikisource.org/wiki>; Общества // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб., 1890-1907. URL: <https://ru.wikisource.org/wiki>; Союзы и собрания в России // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб., 1890-1907. URL: <https://ru.wikisource.org/wiki>; и др.

терминологической бедности русского языка в осмыслении «общества» и «сообщества» не может быть и речи.

Сюда же можно добавить термины «коммуна» (был популярен в первые годы советской власти), «общежитие» и «коммуналка» (до сих пор в ходу, как и соответствующее «жилище»), а также «коммунизм» и «социализм». «С помощью слова «коммунизм» в политике конституирован более или менее сознательно и свободно некий образ, создавший нечто иное, чем понятие, и даже иное, чем смысл слова, – сетовал Ж.-Л. Нанси. – Созданный образ больше не жизнеспособен, исключая нескольких запоздалых его приверженцев или же завлечённых в поток непримиримого, но бессильного сопротивления очевидному крушению того, что было обещано, по правде сказать, теперь они встречаются крайне редко»<sup>1</sup>. Именно «коммуна» и «коммунизм», этот вечный эдипов комплекс левых французских интеллектуалов, предавших и «еврокоммунизм», и «евросоциализм» после 1968 и 1991 года, вызывают их отторжение или желание превратить его в виртуализированное «сообщество» («производимое» и «непроизводимое», «негативное» и «дезавуированное» или тому подобное). М. Бланшо пишет о «коммунизме» и «сообществе» как «о языковом изъяне, отметившем такие слова, как коммунизм и сообщество (communaute): ведь мы догадываемся, что они обозначают нечто иное, чем что-то общее, присущее людям, осознающим свою причастность к какой-либо группе, коллективу, объединению, даже не будучи ее подлинными членами в какой бы то ни было форме»<sup>2</sup>. Но «коммунизм», как и «сообщество» (communauté), не сводится к «общему» и «причастности» и тем более к «множеству», а взывает и к «единичности», когда «общее» и «единое» зависит от «единичности» и «многих». О «сингулярности» и «единичном множественном» (singulier pluriel) постоянно и пишут французские левые интеллектуалы, будто она по

<sup>1</sup> Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество: Новое издание, пересмотренное и дополненное. М.: Водолей, 2011. С. 24.

<sup>2</sup> Бланшо Морис. Неопишемое сообщество. Пер. с фр. Ю. Стефанова. М.: МФФ, 1998. 79 с. URL: <https://royallib.com/>.

себе может спасти свободу от «тотальности»: старый спор марксистов и анархистов. Но именно в этом разрыве между «единичным» и «общим» в *разных* «сообществах» и кроется наша глубинная проблема сообщества, постоянно реанимируемая в «сборках» и «разборках» анархистов-интеллектуалов с марксистами и либералами.

Однако вернёмся к лингвистическим дискурсам. Какие выводы напрашиваются с очевидностью? Во-первых, во всех европейских языках, включая и русский, термины «общество» и «сообщество» в своих коннотациях часто пересекаются, как бы накладываются друг на друга (исключение составляют разве что польский и сербский языки). Во-вторых, термин «сообщество» ослаблен, что, скорее всего, говорит о более позднем его вхождении в языковые структуры и дискурсы. И, наконец, русский язык обладает не только собственным терминологическим пространством в освоении «общества» и «сообщества», но и успешно инкорпорировал в свои смысловые поля термины из других европейских языков.

Но проблема опять упирается и в другой вопрос: что же из себя представляет это большое «общество», которое включает в себя «сообщества»? Здесь будет уместным обратиться к словарным и энциклопедическим статьям, чтобы распутать некоторые логические нити, ведущие из лингвистических коннотаций слов «общество», «общность» и «сообщество».

Э.Л. Радлов в своём словаре писал: «Гегель ввёл понятие общества в свою философию духа... Общество – соединение людей с целью достижения результатов, недоступных силами каждого в отдельности... Общность есть свойство понятий, противоположное частности или единичности»<sup>1</sup>. Это предельно общее, абстрактное определение «общества». Столь же абстрактные определения дают и современные западные авторы, например, Жюлиа Дидье: «Общество: организованное сообщество индивидов,

---

<sup>1</sup> Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / под ред. Э.Л. Радлова. С.-Петербург: Брокгауз-Ефрон, 1914. С. 65, 185.

связанных общим интересом. В более узком смысле понятие общества означает экономический обмен между индивидами, отношения интереса. Отличается от понятий общины и государства»<sup>1</sup>. У Ж. Дидье мы видим тоже поглощение «сообщества» концептом «общество».

Андре Конт-Спонвиль дал собственное определение: «Общество – нечто противоположное одиночеству, точнее говоря, изоляции, рассеянию или, как говорил Гоббс, войне всех против всех. Вот почему людям необходимо общество. Они не могут жить поодиночке и не могут жить только в противостоянии одних другим. Человек может жить изолированно, говорил Маркс, но только внутри общества. Но человеческие сообщества более хрупки, чем, скажем, сообщества насекомых, потому что царящие в первых правила носят культурный характер. Это значит, что члены общества вольны нарушать или соблюдать эти правила. Вот тут-то и начинается политика. Вот тут-то и начинается мораль. Вполне возможны общества без государства, без власти, без иерархии. Но не бывает обществ без солидарности, как, впрочем, нет и солидарности вне общества»<sup>2</sup>. При этом переводчики, скорее всего, произвольно перевели «сообщество» как «общность (communauté)»: «То, что является общим... В более общем смысле общностью называют какую-либо группировку, объединенную тем или иным общим признаком. Тогда общность – это множество индивидуумов, связанных хотя бы одной общей чертой»<sup>3</sup>.

Столь же абстрактны оказываются и энциклопедические определения в марксистском (советском) дискурсе. Ю.А. Левада, приверженец развития марксизма в структуралистском дискурсе, писал в конце 60-х годов прошлого века: «Общество выступает как особая, высшая ступень развития живых систем, которая проявляется в функционировании и развитии социальных организаций, институтов, групп, движениях классовых и других

<sup>1</sup> Дидье Ж. Философский словарь. М., 2000. С. 292-293.

<sup>2</sup> Конт-Спонвиль А. Философский словарь. М., 2012. С. 367.

<sup>3</sup> Там же. С. 368.

социальных противоречий. В узком смысле под обществом нередко понимается исторически конкретный тип социальной системы (капиталистическое общество), определенный социальный организм, принадлежащий к такому типу («япопонский феодализм»), или определенная форма социальных отношений (например, общество, противопоставленное государству у Гегеля, или общности у Ф. Тенниса).

Объяснение природы общественной связи (и, соответственно, общественной природы человека) на протяжении истории социально-философской мысли оставалось центральной проблемой всех теорий общества; то или иное ее решение определяет во многом и трактовку отдельных типов обществ, деятельности, в т.ч. индивидуальных действий»<sup>1</sup>. Ю.Н. Давыдов уже в наши дни не развеял туман энциклопедических абстракций: «Общество (лат. *societas* – социум, социальность, социальное) – в широком смысле: совокупность всех способов взаимодействия и форм объединения людей, в которой выражается их всесторонняя зависимость друг от друга; в узком смысле: генетически и/или структурно определенный тип – род, вид, подвид и т.п. общения, представляющий как исторически определенная целостность либо как относительно самостоятельный элемент подобной целостности»<sup>2</sup>.

Следует отметить, что и в более фундаментальных «марксистско-ленинских» компендиумах<sup>3</sup>, при всех обещаниях категориальной проработки «марксистских понятий» «общество» поглощает «сообщество» и соответствующую проблематику. В лучшем случае абстрактное понятие

---

<sup>1</sup> Левада Ю. Общество // Философская энциклопедия. В 5 т. Т. 4. М., 1967. С. 120.

<sup>2</sup> Давыдов Ю.Н. Общество // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М., 2010. С. 132.

<sup>3</sup> См.: Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: действительность, материальная основа, первичное и вторичное / Отв. ред. Ю.К. Плетников. М., 1981; Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: целостность, единство и многообразие, формационные ступени / Отв. ред. Ю.К. Плетников. М., 1983; и др.



«общество»<sup>1</sup> дополняют анализом концептов «общественно-экономическая формация», «общность» (община, род, племя, народность, нация), «семья» и «семейно-бытовые отношения», «общение», «общественные отношения и связи», «классы», «социальные группы», «трудовые коллективы» и т.п. Не вдаваясь по существу в полемики тех времён убогого (по сравнению с диалектическими работами, например, Э.В. Ильенкова и его последователей) «исторического материализма», отметим, что здесь советские философы и социологии шли вполне в русле схоластики западных коллег. Чего стоят внешне научные определения Толкота Парсонса, корифея американского социологии?

Он писал, претендуя на приоритет в «системном подходе» к социальной реальности, что «общество – это особый вид социальной системы («четвертая система» – авт.). Мы рассматриваем социальную систему как одну из первичных подсистем системы человеческого действия, другие первичные подсистемы – это организм, обладающий поведением (behavioral organism), личность индивида и культурная система... Протекающий в тесном взаимодействии с личностями общающихся между собой индивидов и стандартами культурной системы процесс социального взаимодействия образует четвертую систему, которая аналитически независима ни от личностных, ни от культурных систем, ни от организма. Эта независимость наиболее очевидна по отношению к требованиям интеграции, что ставит под угрозу систему социальных отношений, потому что ей присуще способность к конфликту и дезорганизации. Эта проблема известна под названием проблемы порядка в обществе, в классической форме

---

<sup>1</sup> Например: «Любое общество составляет известное множество людей. Но это не простая сумма отдельных индивидов. В человеческом множестве образуются определенные социальные группы, отличающиеся одна от другой и находящиеся между собой и всем обществом в разных соотношениях. Человеческое общество в этом плане – сложная совокупность различных групп, их связей и взаимодействий, т.е. оно социально структурировано». См.: Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: целостность, единство и многообразие, формационные ступени. М., 1983. С. 54.

изложенной Томасом Гоббсом. Система взаимодействия образует социальную систему, подсистему действия, которой мы главным образом и будем заниматься в нашей работе»<sup>1</sup>. Ничего нового по сравнению с выше указанными марксистскими комендиумами мы не находим. Следует отметить, что американская аналитическая традиция философии и социологии, искусственно оторванная от континентальной, часто открывает якобы «новое», которое оказывается хорошо забытым старым...

Поэтому есть смысл вернуться к европейским терминологическим и словарным значениям концептов «общество» и «сообщество». Здесь в русском языке и отечественных словарях и обобщающих комендиумах, как и в других европейских языках, энциклопедических и научных тезаурусах, мы видим логический, смысловой и коннотационный синкретизм, который при категоризации концептов «общество» и «сообщество» следует учитывать и рационализировать. Об этом писал ещё Ф. Тённис (он употреблял термины «общность» и «общество»): «В ходе применения этих имен выяснится, что их выбор обоснован синонимическим словоупотреблением немецкого языка. Но прежняя научная терминология, как правило, пользуется ими произвольно и без разбора подменяет одно другим»<sup>2</sup>. И, действительно, при обращении к «Немецкому словарю Якоба и Вильгельма Гримм»<sup>3</sup>, мы видим, что «Gemeinschaft» (общность) и «Gesellschaft» в речевых обыденных практиках чаще всего не различаются. Однако всё было и проще, и сложнее одновременно.

Смысловой синкретизм восходит к единому индоевропейскому «праязыку», на что обратил внимание и Э. Бенвенист. Он писал в словарной статье «Свободный человек»: «Укажем сразу же на тот факт, что нет такого

<sup>1</sup> Парсонс Т. О социальных системах. М., 2002. С. 786.

<sup>2</sup> Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии/ Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. М., 2002. С. 10.

<sup>3</sup> См.: Gemeinschaft // Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971. Online-Version vom 05.11.2019; Gesellschaft // Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971. Online-Version vom 05.11.2019.

единого термина, который на всем протяжении индоевропейского ареала означал бы *организованное общество* (выделено нами – авт.). Это не значит, что индоевропейские народы еще не выработали соответствующего понятия; следует воздерживаться от того, чтобы из отсутствия слова в общеупотребительной лексике делать вывод об отсутствии соответствующего понятия в доисторический период развития индоевропейских диалектов. В действительности же имеются термины, даже целые ряды терминов, которые обозначают территориальные и социальные единицы различной величины. С самого начала территориальная организация оказывается весьма сложной, и у каждого народа имела своя разновидность этой организации»<sup>1</sup>. Ранее он писал, что у всех индоевропейцев присутствует дихотомия «свободный – раб», которая с очевидностью имеет не только этногенетическую природу: «Благодаря своей принадлежности к группе людей, объединенных *общностью рождения* или *дружескими отношениями* (выделено нами – авт.), индивид является не только свободным, но и самим собой; термины, производные от \*swe: гр. *idiotes* 'частное лицо', лат. *suus* 'свой', а также гр. *étés* 'сородич, свойственник', *hetaîros* 'соратник, товарищ', лат. *sodalis* 'компаньон, собрат, коллега' позволяют усматривать в исходной форме \*swe наименование социальной общности, каждый член которой проявляет свою «самость», лишь находясь «среди своих»<sup>2</sup>. Мы видим, что внутри *Gemeinschaft* всегда конституируются некие *Gesellschaft* (сообщества), которые уж никак не «преходящая и иллюзорная» жизнь и не «механический агрегат и артефакт»<sup>3</sup>. Да, перед некая «общность» (*Gemeinschaft*), но она внутри себя пребывает различённой, так как «общность рождения» и «дружеская общность» (русская «дружина» и сербская «друштво») – даже в те доисторические времена не одно и то же.

---

<sup>1</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 237-238.

<sup>2</sup> Там же. С. 212.

<sup>3</sup> Тённис Ф. *Общность и общество. Основные понятия чистой социологии.* М., 2002. С. 12.

Э. Бенвенист подводит нас именно к этой мысли, когда пишет: «Если теперь обратиться к производным от основы \*swe в целом, то мы замечаем, что они группируются вокруг двух понятийных признаков. С одной стороны \*swe предполагает принадлежность к *целой группе «своих»*, с другой – \*swe конкретизирует «себя» как индивидуальность (выделено нами – авт.). Очевидно, что такое понятие представляет большой интерес как для общей лингвистики, так и для философии. Здесь выделяется и понятие «себя» как категория возвратности. Это то выражение, которым пользуется человек, чтобы определить себя как индивида и «замкнуть происходящее на себя». И в то же время эта субъективность выражается как принадлежность. Понятие \*swe не ограничивается говорящим лицом, оно предполагает в исходной точке узкую группу людей, как бы сомкнутую вокруг «своего»<sup>1</sup>. Таким образом, сообщество («узкая группа людей» внутри первичной «социальной целостности», «общности» (общества) никак не подавляет свободу и индивидуальность, но напротив культивирует их, делая личность и свободу достоянием культуры. Следует обратить на этот вывод в понимании сообщества в его отличии от общности (общества).

Далее Э. Бенвенист, говоря об «организованном обществе», замечает: «В италийских языках, за исключением латыни, этот термин представлен формой умбр, tota, которая значит 'urbs' или 'civitas' – 'город' или 'община'... Здесь не проводится различия между городом и обществом: это одно и то же понятие. Границы среды обитания компактной группы обозначают и границы самого общества. В оскском тот же термин имеет форму touto 'город', а Тит Ливии (XXIII, 35, 13) сообщает нам, что в Кампании высшее должностное лицо именовалось meddix tuticus 'iudex publicus',

---

<sup>1</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 218. Многие соответствует нашим идеям, выдвинутым ещё в середине 80-х годов прошлого века в кандидатской диссертации. См.: Римский В.П. Миф и религия: К проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. Белгород: Крестьянское дело, 2003.

'государственный судья')<sup>1</sup>. Здесь, если отбросить перевод модернизирующий перевод 'iudex publicus' как 'государственный судья' (правильнее «народный судья», что позже возникнет в советском прямом народовластии), следует отметить *сакральный* характер отождествления «города» и «общины», освящаемый в публичных культурах «города». Но эта «общность» ещё не есть «государство» или «нация» в нашем понимании, к чему часто клонит Э. Бенвенист. А что же здесь есть?

Этнокультурная и этноцивилизационная «органичная общность» (Gemeinschaft), по крайней мере, до развитого христианского (и мусульманского) средневековья, включала в себя различные и не менее органичные «сообщества» равных и свободных индивидов (Gesellschaft), в том числе и «дело многих» (полис Греции) и «общее дело» (республика Рима). Но эти «сообщества» противостояли не племенной «общности» (Gemeinschaft), а другим сообществам, столь же органичным, наподобие античного «дома», «ойкоса», который объединял семью, чужеземцев и рабов (у последних в свою очередь могли быть «семьи») в подчинении «свободным» и «равным». Однако здесь следует избегать другой модернизации, объявляя «ойкос» неким «гражданским обществом», а «полис» и «республику» – «государством».

Собственно здесь и можно было бы перейти к той уточняющей проблеме, которая связана с вопросом: когда же возникает «гражданское общество» и «государство» в нашем понимании? Очевидно, что ввели в оборот эти концепты английские философы в XVII веке, а рационализированы они были Гегелем в «Философии права», итоговом его труде, изданном и отредактированном ещё при жизни философа. Он писал: «Гражданское общество создано, впрочем, лишь в современном мире, который всем определениям идеи предоставляет их право. Если государство представляют как единство различных лиц, как единство, которое есть лишь общность, то имеют в виду лишь определение гражданского общества...

---

<sup>1</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 238.

В гражданском обществе каждый для себя – цель, все остальное для него ничто. Однако без соотношения с другими он не может достигнуть своих целей во всем их объеме: эти другие суть поэтому средства для цели особенного»<sup>1</sup>.

И далее даёт классическое определение «гражданского общества» в его противоположности к «политическому государству»: «Гражданское общество содержит в себе три следующих момента:

А) опосредствование потребности и удовлетворение *единичного* посредством его труда и посредством труда и удовлетворения потребностей *всех остальных*, систему *потребностей*;

В) действительность содержащегося в этом всеобщего *свободы*, защиты собственности посредством *правосудия*;

С) забота о предотвращении остающейся в этих системах случайности и внимание к особенному интересу как к *общему* с помощью *полиции* и *корпораций*»<sup>2</sup>. Таким образом, включает в сферу гражданского общества экономические интересы, собственность и производство; права и свободы человека; безопасность и сословия (корпорации). Чуть позже он включает туда и семью: «Наряду с семьей корпорация составляет второй существующий в гражданском обществе *нравственный* корень государства...»<sup>3</sup>. Действительно, семья уже в те времена была «ячейкой» общества.

Критика Маркса направлена уже в первых его работах и рукописях на абстрактную диалектику Гегеля, в которой «общее» подавляет в конечном «единичное» и «особенное»: «Но Гегель смешивает здесь государство, как совокупное целое существования народа, с политическим государством. Это особое не есть «*особое внутри* государства», а скорее «*особое вне* государства», именно – вне политического государства... «Воззрение» не может быть конкретным, когда предмет воззрения абстрактен. Атомистика, в

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 228.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 233.

<sup>3</sup> Там же. С. 277.

которую впадает в своём *политическом акте* гражданское общество, необходимо проистекает из того, что людское сообщество, та общность, в которой существует индивид, – гражданское общество, – находится в отрыве от государства, или что *политическое государство* есть *абстракция* от гражданского общества»<sup>1</sup>. Для Гегеля было важным доказать, что именно сословное представительство (особенное) становится посредствующим перед воплощением во всеобщем (принцип монархии).

И молодой Маркс, критикуя такую диалектику, фактически ставит здесь, в диалектике единичного, особенного и всеобщего, проблему *прямой демократии* (хотя пока и в ограниченных рамках либерального преставительства). «Гегель сам ставит перед собой дилемму: или гражданское общество (многие, масса) принимает участие в обсуждении и решении общих государственных дел через депутатов, или же это делают *все* как *отдельные лица*. Это не является противоположностью *сущности*, как Гегель в дальнейшем старается это представить, а противоположностью *существования*, и притом самого внешнего существования – *числа*; причём то основание, которое Гегель сам обозначил как «*внешнее*», а именно – *множество членов*, выдвигается как **решающее основание против непосредственного участия всех**. *Вопрос* о том, должно ли гражданское общество принимать участие в законодательной власти тем именно способом, что оно вступает в законодательную власть через *депутатов*, или же тем способом, что «все в отдельности» принимают в этой законодательной власти **непосредственное участие** (жирный шрифт наш – авт.), – этот вопрос сам ещё остаётся в рамках *абстракции политического государства*, или в рамках *абстрактного политического государства*. Это *абстрактно-политический вопрос*»<sup>2</sup>. Это та проблема – как могут «все» в качестве «единичных» быть представлены через «особенное» (депутаты) во

---

<sup>1</sup> Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. второе. Т. 1. М., 1955. С. 309, 310.

<sup>2</sup> Там же. С. 355.

«всеобщем»? – прямого участия и парламентского представительства, которая до сих пор никем не решена ни теоретически, ни практически. Ни в либеральной, ни в советской демократии...

Это проблема, которую классики марксизма связывали с положительным «коммунизмом»: «На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»<sup>1</sup>. Именно пытаясь решить проблему «коммунизма» уже в ранних работах Маркса мы находим весь новый категориально-понятийный ряд, приближающий нас к пониманию «общества» и «сообщества».

Приведём длинную цитату, в которой многое скрыто и одновременно открыто: «Таким образом, *общественный* характер присущ всему движению; как само общество производит *человека* как *человека*, так и он *производит* общество. Деятельность и пользование ее плодами, как по своему содержанию, так и по *способу существования*, носят *общественный* характер: *общественная* деятельность и *общественное* пользование. *Человеческая* сущность природы существует только для *общественного* человека; ибо только в обществе природа является для человека *звеном, связывающим* человека с *человеком*, **бытием его для другого и бытием другого для него** (жирный шрифт наш – авт.), жизненным элементом человеческой действительности; только в обществе природа выступает как основа его собственного *человеческого* бытия... Общественная деятельность и общественное пользование существуют отнюдь не только в форме *непосредственно* коллективной деятельности и *непосредственно* коллективного пользования, хотя *коллективная* деятельность и *коллективное* пользование, т.е. такая деятельность и такое пользование, которые проявляются и утверждают себя непосредственно в *действительном общении* с другими людьми... Прежде всего следует избегать того, чтобы

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 4. М., 1955. С. 447.



снова противопоставлять «общество», как абстракцию, индивиду. Индивид *есть общественное существо...* Поэтому, если человек есть некоторый *особенный* индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное *индивидуальное* общественное существо, то он в такой же мере есть также и *тотальность*, идеальная тотальность, субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества...»<sup>1</sup>. Вряд ли кто-то усмотрит здесь какое-либо оправдание коммунизма как «тоталитаризма», так как здесь скорее оправдание «индивидуализма», человека как «свободной тотальности», хотя по том и будут идти споры с анархистами по поводу того, как эту «свободную тотальность» совместить со «свободным обществом».

Уже здесь мы находим такие понятия, как «общество», «индивид», «общение», «общественная связь», «коллектив», «бытие для другого», которые до сих пор для некоторых авторов являются «откровением». Маркс пишет о «сущностных силах человека», как о наличной системе разделения труда, специфических формах человеческой деятельности, формах общественных отношений и формах общества. Все работы «зрелого» Маркса и были конкретизацией этих понятий на конкретно-историческом материале *одной общественно-экономической формации* – капитализма, попутно исследуя и такие конкретно-исторические «общества» и «общности», как «род», «первобытные общины» и «племена».

В своих рукописях он, анализируя товарно-денежные отношения современности, упредил и Ф. Тённиса, и других поздних авторов: «То, что общественная связь, возникающая в результате столкновения независимых индивидов, выступает по отношению к ним одновременно и как вещная необходимость, и как чисто внешняя связь, *как раз и выражает их независимость, для которой общественное бытие является хотя и необходимостью, но и не более, чем средством, и, следовательно, самим индивидам представляется как нечто внешнее, а в деньгах – даже как*

---

<sup>1</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 42. М., 1974. С. 118, 119.

*чувственно-осязаемая вещь*. Они производят в обществе и для общества, как общественные [gesellschaftliche] существа, но вместе с тем это выступает как всего лишь средство определить их индивидуальность. Так как они, с одной стороны, не подчинены какой-либо первобытной общине [Gemeinwesen], а с другой стороны, не являются сознательно общественными [gemeinschaftliche] существами, подчиняющими себе общественную связь [Gemeinwesen], то эта общественная связь по отношению к ним как к независимым субъектам неизбежно должна существовать как тоже независимая, внешняя, случайная вещь [Sachliches]. Это как раз и является условием для того, чтобы они как независимые частные лица вместе с тем находились в некоторой общественной связи»<sup>1</sup>. Здесь же мы встречаем и «свободу» и «равенство», как существенные характеристики и общества, и его конкретно-исторических форм.

Разумеется, мы не найдём у Маркса концепта «сообщество», но сама диалектика единичного, особенного и всеобщего, где носителем «общего» всегда выступает в конечном счёте эмпирическое, живое «единичное», т.е. «живой человек», воплощается в конкретно-исторических формообразованиях общества, понятого как «органическая система»<sup>2</sup>, и предполагает возможность отличия *различных конкретно-исторических сообществ* от абстрактного «общества» и даже от столь же абстрактно-особенной «общественно-экономической формации». Пытаясь дать собственные определения «общества» и «сообщества», мы и опираемся на те понятийные конкретизации, которые встречаются как в марксистском, так и в современном теоретическом дискурсе.

---

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 46. ч. II. М.: Политиздат, 1969. С. 449.

<sup>2</sup> «Сама эта органическая система как совокупное целое имеет свои предпосылки, и ее развитие в направлении целостности состоит именно в том, чтобы подчинить себе все элементы общества или создать из него еще недостающие ей органы. Таким путем система в ходе исторического развития превращается в целостность. Становление системы такой целостностью образует момент ее, системы, процесса, ее развития». См.: Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 46. ч. I. М., 1968. С. 229.

В нашем понимании «общество» – конкретно-историческая органическая система, которая объединяет отдельных индивидов и социальные формообразования на основе частных, особенных и всеобщих интересов в *ассоциации* и *конгломераты*<sup>1</sup>, *коллективы* и *корпорации*, *сословия*, *классы* и *сообщества*, занимающиеся *особой специфической деятельностью* (в том числе и по производству связи, общения и коммуникации), и при этом преследует *устойчивые общие цели*, реализация которых – реальная или мнимая – приводит к *интеграции целым всех частей-формообразований*, в том числе и человека (это и есть так называемая «социализация», связанная с «отчуждением»). Общество *иерархически, вертикально организовано властной системой*, навязывая, насильственно и ненасильственно, индивидуальным и социальным субъектам и образованиям (сообществам) собственные цели и правила деятельности, хотя ассоциации, коллективы, корпорации и сообщества могут быть организованы и *горизонтальным, сетевым* способом.

В этом разрезе, например, общины и племена, «производственные объединения» представляют собой *коллективы*; сословия, классы, народности и нации – сложные *ассоциации* и *конгломераты*; различные малые социальные группы и субкультуры – *сообщества*.

«Сообщество» в нашей трактовке – субобщественные объединения в *свободную ассоциацию индивидов* на основе особых интересов, *частной или ситуативной цели* и *специфической деятельности*, в которой целое и цели подчинены воле отдельных лиц и реализация интересов и целей осуществляется путём принятия *согласованных свободных решений*. Сообщества чаще всего являются *горизонтально организованными системами*, постоянно «увёртываюся» от общества в постоянном метаморфозе, существуют и распространяются в *сетевых структурах* также

---

<sup>1</sup> Конгломерат (лат. conglomeratus – «скупенный, уплотнённый») представляет собой с точки зрения теории множеств совокупность классов, а класс – совокупность множеств. Таким образом, «класс» в социологическом понимании является абстракцией «особенного», «множества», «массы», ничего нам не говорящей, что и критиковал ещё ранний Маркс, преувеличив в своем понимании общества.

*способами свободной ассоциации.* Однако различного рода *субкультурные ассоциативные сообщества* со временем могут превращаться в жёсткие коллективы и корпорации.

Но тогда где обитают сообщества в постоянном присутствии общества?

#### Список литературы

1. Агамбен Дж. Грядущее сообщество / пер. с ит. Дм. Новикова. – М.: Три квадрата, 2008. –144 с.
2. Агамбен Дж. Homo sacer. Чрезвычайное положение. – М., 2011. – 148 с.
3. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева; Вступ. ст. С. Баньковской. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. – 288 с.
4. Асоян Ю.А. Общество // Культурология. Энциклопедия. В 2-х т. Том 2 / Главный редактор и автор проекта С.Я. Левит. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 109-114.
5. Барт Р. Как жить вместе: романические симуляции некоторых пространств повседневности. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. – 272 с.
6. Белоусова М.М., Мельник Ю.М., Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодежной культуры). Статья 1. Культура и субкультура // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – Белгород, 2009 – Вып. 8, №8 (63). – С. 30-41.
7. Белоусова М.М., Ковальчук О.В., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 2. Генезис и эволюция субкультур детства и юности // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – Белгород, 2010. – Вып. 12, №8 (79). – С. 30-40.
8. Белоусова М.М., Ковальчук О.В., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 3.

Культурно-исторические образы субкультур детства и юности (античность и средние века) // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – Белгород, 2010.– Вып. 13, №14 (85). – С. 50-59.

9. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с фр. Общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.

10. Бланшо М. Неописуемое сообщество / Пер. с фр. Ю. Стефанова. – М.: МФФ, 1998. – 79 с. – URL: <https://royallib.com/>.

11. Борисов С.Н., Римский А.В. Культурно-исторические формы религиозного экстремизма: от традиционализма к модерну // Ученые записки Орловского государственного университета. – 2012. – № 5. – С. 114-123.

12. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем.: Ред. и сост. Д.А. Керимов и В.С. Нерсесянц; Авт. вступ. ст. и примеч. В.С. Нерсесянц. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.

13. Герменевтическая традиция в России: актуальные контексты и современные проблемы / Под ред. Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. – М., СПб., Белгород : ЦГИ Принт, 2019. – 272 с.

14. Давыдов Ю.Н. Общество // Новая философская энциклопедия. – Т. 3. М.: Мысль, 2010. – С. 132-135.

15. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. Второе издание, исправленное и значительно умноженное по рукописи автора. Том второй. И–О. СПб. – М., 1881. – С. 634.

16. Дидье Ж. Философский словарь: Пер. с франц. – М.: Междунар. отношения, 2000. – 544 с.

17. Конт-Спонвиль А. Философский словарь / Пер. с фр. Е. В. Головиной. – М.: Этерна, 2012. – 752 с.

18. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.

19. Левада Ю. Общество // Философская энциклопедия. В 5 т. Т. 4. – М.: Сов. энц., 1967. – С. 120-123.
20. Ленин В.И. Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 33. – М.: Политиздат, 1969. – С. 1-120.
21. Маркс К. Введение (Из экономических рукописей 1857-1858 гг.) // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – Т. 12. – М., 1958.
22. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – Т. 23. – М., 1960. – С. 23-907.
23. Маркс К. К критике гегелевской философии права // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – Т. 1. – М.: Политиздат, 1955. – С. 219-368.
24. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – Т. 1. – С. 414-429.
25. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – Т. 4. – М., 1955. – С. 419-459.
26. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – Т. 3. – С. 7-544.
27. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – Т. 46, ч. I. – М.: Политиздат, 1968. – 559 с.
28. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – Т. 46, ч. II. – М.: Политиздат, 1969. – 618 с.
29. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – Т. 42. – М., 1974. – С. 41-174.
30. Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: действительность, материальная основа, первичное и вторичное / Отв. ред. Ю.К. Плетников. – М.: Наука, 1981. – 463 с.
31. Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: целостность, единство и многообразие, формационные ступени / Отв. ред. Ю.К. Плетников. – М.: Наука, 1983. – 535 с.

32. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество: Новое издание, пересмотренное и дополненное / Пер. с франц. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. – М.: Водолей, 2011. – 208 с.

33. Нечаев В.М. Корпорация // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890-1907. URL: <https://ru.wikisource.org/wiki>.

34. Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. – 896 с.

35. Общества // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890-1907. – URL: <https://ru.wikisource.org/wiki>.

36. Ожегов С.И. Словарь русского языка. Изд-е 18-е, стер. – М.: Русский язык, 1987. – 796 с.

37. Парсонс Т. О социальных системах / Под ред. В.Ф. Чесноковой и С.А. Белановского. – М.: Академический Проект, 2002. – 832 с.

38. Римский А.В. Культурно-экзистенциальные трансформации религиозного экстремизма. Диссертация .... канд. филос. наук / 09.00.14. Белгород, 2012. 159 с.

39. Римский А.В. Молодежный экстремизм: сфера социально-правового контроля // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – Том 44, № 3. – Сентябрь 2019. – Белгород, 2019. – С. 427-433.

40. Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. – Белгород: Изд-во БелГУ, 1997. – 198 с.

41. Римский В.П. Миф и религия: К проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. – Белгород: Крестьянское дело, 2003. – 184 с.

42. Римский В.П. Тоталитарный Космос и человек. – Белгород: Изд-во БелГУ, 1998. – 126 с.

43. Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 4. Конфигурации

молодежных субкультур в пространстве российского региона // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – Белгород, 2010. – №20 (91). Вып. 14. – С. 70-78.

44. Римский В.П., Римская О.Н., Мюльгаупт К.Е. Философско-богословские смыслы полемики И.А. Ильина и Л.Н. Толстого // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – Белгород, 2018. – Том 43, № 4. – С. 782-787.

45. Римский В.П., Римская О.Н., Мюльгаупт К.Е. Логические и философские смыслы полемики И.А. Ильина и Л.Н. Толстого // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. – 2018. – Вып. 4. – С. 112-123.

46. Римский В.П., Римская О.Н., Мюльгаупт К.Е. Культурно-историческая генеалогия насилия и ненасиления // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. – 2019. – Вып. 1 (29). – С. 121-129.

47. Союзы и собрания в России // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890-1907. – URL: <https://ru.wikisource.org/wiki>.

48. Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии = Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. – М.: Фонд Университет, СПб.: Владимир Даль, 2002. – 450 с.

49. Учреждающая дискурсивность Михаила Петрова: Интеллектуал в интерьере культурного капитала / Под ред. В.П. Римского [Римский В.П., Борисов С.Н. и др.]. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. – 456 с.

50. Философия войны и мира, насилия и ненасиления / Под ред. В.П. Римского. – М.: Академический проект, 2019. – 462 с.

51. Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / под ред. Э.Л. Радлова. – СПб: Брокгауз-Ефрон, 1914. – 284 с.

52. Gemeinschaft // Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971. Online-Version vom 05.11.2019.



53. Gesellschaft // Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm.  
16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971.  
Online-Version vom 05.11.2019.

**Глава 2**  
**ОТКРЫТИЕ КОНФЕРЕНЦИИ**  
**ЧТО ЭТО – СООБЩЕСТВО**

*Petar Bojanić*

Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade  
Center for Advanced Studies, University of Rijeka

Дамы и господа, дорогие друзья, я буду говорить недолго. От имени Института философии и социальной теории Белградского университета в Сербии я хочу поблагодарить всех участников, ректора Белгородского государственного национального исследовательского университета Олега Николаевича Полухина и директора Института общественных наук и массовых коммуникаций Сергея Николаевича Борисова за нашу встречу, и за то, что они осуществили возможность провести эту конференцию. Я очень рад, что нахожусь здесь, что здесь много моих друзей, и что я участвовал в организации этого события. Желаю всем успешной работы, сотрудничества и вдохновения.

**ЧТО ТАКОЕ СОЦИАЛЬНЫЙ ИЛИ ОБЩЕСТВЕННЫЙ АКТ?**  
**О ПРИРОДЕ АНГАЖИРОВАННЫХ АКТОВ**

*Петар Боянич, Сергей Борисов*

Институт философии и социальной теории Белградского университета,  
Центр перспективных исследований, университет Риеки  
Белгородский государственный национальный  
исследовательский университет

Хочу сразу сказать, что то, что я буду говорить – эскиз текста, над которым мы работаем с Еленой Цериман и Сергеем Борисовым. В Белграде мы основали группу для исследований ангажированности, и это эксперимент.

Нас интересует, как себя ведет французское слово *engagement* в русском языке. Недавно в Петербурге я советовался с Сергеем Фокиным и Ольгой Волчек. Похоже, что в русском языке нет соответствующего выражения. Они рекомендовали фразу «включительный акт». Перед тем, как я коротко объясню, о чем идет речь, я хотел бы дать предварительное определение нашей позиции и основной гипотезы. Во-первых, нас интересуют именно акты, или акции, в результате которых что-то происходит, а не факты, объекты, последствия или результаты этих актов. Итак, нам важно знать, как строится общество или как индивиды сближаются и держатся вместе. Мы считаем, что существуют акты, или группы актов, которые работают или не работают. Второе, мы пытаемся выделить акты, результатом которых становятся институты, а не только группы, общества или сообщества. Мы полагаем, что без участия так называемых «ангажированных актов», чье определение мы хотим дать в нашем тексте, не существуют институты как таковые или сильные и стабильные институты. Ангажированные акты наделяют институты законным статусом и укрепляют их.

Я хотел бы описать особый вид общественных актов и попытаться определить их роль в отношениях различных действующих лиц, а также, а это и есть самое главное, определить их значение в преобразовании группы или социальной группы в институт или организацию более высокого порядка. Я исхожу из предпосылки, что существуют акты, цель которых вовлечь других людей, или всех, уменьшая таким образом влияние негативных (социальных) актов, а также различных видов поведения внутри групп или институтов, нарушающего интересы общества. В этом смысле, ангажированные акты также могут считаться институциональными, поскольку они вносят определенный вклад в корректировку институтов, меняя или модифицируя их правила, увеличивая тем самым последовательность и оперативность их действий.

Ангажированность (в английском языке *engagement*) не является синонимом английского слова *commitment*, хотя оба эти понятия фигурируют

в переводах на английском, немецком и французском языках.<sup>1</sup> Тем не менее, ангажированность не является неким дополнительным или техническим термином, который фраза «социальный акт» уже содержит сама по себе, или который уже содержится в концепте обязательства, преданности делу (*commitment*) или совместного обязательства.

Вот некоторые характеристики слова «ангажемент»:

Импровизация джазового оркестра становится ценным ангажементом только если участники находятся во взаимных отношениях друг с другом (*wenn sich die daran beteiligten Personen in besonderer und noch näher zu charakterisierender Weise wechselseitig aufeinander beziehen*).<sup>2</sup>

Итак, ангажемент, или ангажированность есть и существует (при условии), что в деле участвует несколько человек и когда они «находятся друг с другом во взаимных отношениях». В томике «Коллегиальные отношения», которым я воспользовался еще в качестве рукописи с любезного разрешения одного из авторов, это слово упоминается девять раз, к примеру когда речь идет о «человеке, который включается в общее дело», или «включении в дело для общей пользы» и так далее. На тринадцатой странице мы находим следующую формулировку:

Рабочие отношения характеризуются постоянным взаимодействием между любыми двумя коллегами, потому что между ними существует связь. Это взаимодействие ограничивается статусом коллег, но оно продолжительно, ориентировано к другому человеку, основывается на прошлых

---

<sup>1</sup> Хотя *commitment* сейчас вообще не переводится на европейские языки, текст Хауарда С. Беккера или употребление этого термина Маргарет Гилберт переводится как *engagement*. В переводах на (американский) английский, вместо *engagement* Сартра или Адорно употребляется *commitment*.

<sup>2</sup> M. Betzler, "Valuing the Interpersonal. Relationships and Acting Together," in *Concepts of Sharedness. Essays on Collective Intentionality*, eds. H.-B. Schmid, K. Schulte-Ostermann & N. Psarros, Frankfurt, Ontos Verlag, 2008, 259; "Interpersonelle Beziehungen und gemeinsame Handlungen", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 55, 2007, n.3, 445.

отношениях и ожиданиях будущих идей и действий. Таким образом двое коллег строят отношения на основании взаимосвязанных и временных цепочках действий.

Что такое социальный акт?

Гуссерль сначала настаивает (очень рано, примерно в 1910 г.), что интерсубъективные связи реальны и что индивиды, которые их поддерживают, реальны (*reale Individuen*).<sup>1</sup> Далее, акты, коммуникативные акты (*kommunikative Akte*), «акты, направленные на других» (*die sich an den Anderen wenden*) подразумевают, что другие знают, что к ним обращаются (*in denen der Andere bewusst ist als der, an den ich mich wende*). Другие должны понять, с какого адреса получены определенные акты, и ответить актом такого же рода (*zurückwenden wird in einem gleichartigen Akte*). Эти акты создают большее единство сознания между людьми (...)» (*Das sind die Akte, die zwischen Person und Person eine höhere Bewusstseinsseinheit herstellen*).<sup>2</sup> Третья характеристика общественных актов, на которую я здесь хочу указать, и которую Гуссерль блестяще выводит, относится к норме сообщества (*eine Gemeinschaftsnorm*) или к совместной норме. Гуссерль находит, что общественные акты являются не принудительными, но скорее псевдо-нормами или псевдо-обязательствами: «это общепринятое добровольное правило (*eine Einheit der Willensregelung*), признаваемое индивидами и являющееся высшим индивидом (*überindividuell*) (...) Тот, кто не отвечает на приветствие, кто «не благодарит» – невежа (*ein Flegel*). (...) Если я к кому-либо обращаюсь вежливо, я имею право (*Ich habe ein Recht*) ожидать от него вежливый ответ, в благодарность за мою вежливость, и так далее.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Hua, Vol. 13, 1, 96-97.

<sup>2</sup> Hua, Vol. 13, 1, 98.

<sup>3</sup> Hua, Vol. 13, 1, 105-106. Тост мог бы послужить еще лучшим примером того, что я зову ангажированным актом. Здесь дело идет не о моем праве ожидать от кого-либо ответа, и не о праве человека, к кому я обратился, не ответить. Скорее, это залог, который ангажирует (обременяет) другого, когда я предлагаю ему тост, и из-за этого я всегда

Во Фрайбурге в 1921 г., Гуссерль разрабатывает еще одну перспективу: он отрицает или исключает социальные акты, которые еще не стали таковыми. Во-первых, любовь или восхищение еще ни в коей мере не являются социальным актом. Если я люблю, это еще не акт социальной любви (*Akte der sozialen Liebe*). Если я делаю что-либо нарочно, чтобы объект моей любви заметил это и сам себя повел так, как это делаю я – ничего из этого не является социальным актом. Социальный акт – это поведение в надежде, что другой человек, заметив мое намерение, по-своему ответит на него.<sup>1</sup> В том же году Гуссерль указывает на еще один важный аспект, в этот раз анализируя семью. Он показывает, как временное объединение (*vorübergehende Gemeinschaft*) превращается в упорядоченный институт (*geregelten Institution*), если его члены регулярно едят вместе. Совместное принятие пищи (социальные акты) является основной составляющей института (*Stiftung*) семьи как социального института (*soziale Institution*). Для того, чтобы семья стала семьей (для того, чтобы «мы» стало институтом) недостаточно быть рядом, жить рядом с другим. «Более того, вопрос в том, как члены семьи общаются, какая между ними связь, как они взаимодействуют в жизненных ситуациях (*wechselseitige Aufeinander-Bezogenheiten des strebenden Lebe*), как себя ведут, как влияют друг на друга во взаимоотношениях, на основании чего действия одного проникают в действия другого».<sup>2</sup>

Последняя характеристика социальных актов в интерпретации и по определению Гуссерля (и это, возможно, было самым большим его открытием), внезапно появилась в январе 1931 г., когда Гуссерль другого (близкое ему лицо, с которым он вступает в обмен социальными актами)

---

чувствую беспокойство: я предлагаю кому-то сделать что-то, что этот человек (возможно), по собственной инициативе не сделал бы, и я обеспокоен тем, что он мог бы не отозваться на мое предложение.

<sup>1</sup> Hua, Vol. 14, 2, 166. Чтобы социальный акт стал таковым, нужен цепной процесс, не мимикрия. Каждый человек, реагирующий на социальный акт, подтверждает, что это социальный акт. Если мой акт ангажирует другого человека, чей акт в свою очередь ангажирует меня или кого-то еще – это социальный акт. Социальная природа моего акта решается каждым последующим актом. Cf. Hua, Vol. 14, 2, 193.

обозначает, как третьего (*dritte*). Мне представляется, что в такой формулировке «третий» – это предпосылка для открытия «мы», то есть, институционального акта. Мой ближний, которого я наблюдаю (*ansehen*), уже становится третьим (...), помогающим мне в постоянном формировании мира, который изначально находился в состоянии «для нас двоих», и постепенно превращается в мир «для нас троих».<sup>1</sup>

Это последнее условие существования социального акта, по Гуссерлю, ставит вопрос сущности взаимодействия. Если двое «взаимно связаны друг с другом», и мы такой ситуации дали определение (их) ангажированности, подразумевает ли развитие и увеличение их взаимодействия появление третьего члена или группы, а потом и института?

Что же это за действия, которые ангажируют остальных (всех остальных) или которые создают возможность взять на себя обязательства (соединить общими связями даже людей, находящихся в разных местах)? Ангажированное действие в таком случае будет прежде всего публичным и доведенным до всеобщего сведения (поскольку оно не может быть негативным социальным актом или тайной, неразоблаченным действием, проделанным в тишине). Далее, оно по сути своей провокационно, призыв или послание для всех, для других (*com-mittere* может значить „посылать»), побуждение всех подойти поближе, присоединиться (не только членов группы, но и находящихся в стороне и вне группы), потому что *to commit* именно означает действие, которое побуждает и обязывает остальных работать вместе в роли членов будущего комитета.

Тем не менее, специфичность ангажированного действия заключается в его величии, приверженности («делать все возможное», «до победного конца»), и одновременно отказ от всего (это приношение себя в жертву ради других, или с другими, или двигаясь навстречу к другим, или вместо других, ради сближения, но и как работа, которая побуждает других присоединиться, повторить действие и таким образом создать основу для будущей совместной

---

<sup>1</sup> *Hua*, Vol. 15, 3, 134.

работы) – все это с целью приближения к другим.<sup>1</sup> Мы сближаемся с другими, или нас что-то сближает, когда нас что-то связывает или мы привязываем их к себе, когда мы «инвестируем» или «выкладываем нечто» перед другим, когда мы что-то „закладываем» или «отдаем в залог» (*mettre en gage /pledge* или *donner en gage /give a pledge*).

Что это значит? Что значит отдать что-то в залог, взять на себя ношу (*guarantee, bail, hypothéque; engager, c'est hypothéquer*) перед другими людьми, или перед всеми, перед целым сообществом и до какой степени это вид умеренного насилия и принуждения других (или всех) выбрать, хотят ли они присоединиться к этому конкретному действию или нет? Какое действие не обязывает меня находиться в непосредственной связи с другим («если я что-то делаю, тогда ты или он должны делать то же самое»), но которое непременно связывает меня с другим (и другого со мной), потому что оно обязывает меня проводить его («если я действую, тогда все мы действуем»)? Если мои публичные действия подразумевают денежные сборы для тяжело больных детей, организацию временных убежищ для беженцев из зон военного действия в соседних странах, или если я часто посещаю скотобойню, чтобы протестовать против убийства животных, разве эти действия не были бы названы «ангажированными» (или «активистскими»)? Каждое из них могло бы представлять из себя «личное обязательство» или «личный вклад», но, в то же время, ни одно из них нельзя было бы выполнить в одиночку, вне большой или маленькой группы людей. Тем не менее, трансформация индивидуальной деятельности в групповую не должна обязательно быть самой значительной

---

<sup>1</sup> Слово *engager* происходит от глагола *vado*, его немецкий вариант гласит *wadi*, латинский *vas, vadis* в значении *je m'avance vers quelqu'un*, „я приближаюсь к другому.” Р. Kemp, *Théorie de l'engagement, Vol. 1 Pathétique de l'engagement*, Paris, Seuil, 1973, 16. Kemp не замечает еще одно, более интересное значение слова *engagement*, которое роковым образом приближает его протокол к словам *institutere* и *instiuo* (институт). *Instituetere (einsetzen)* – это продолжение, появление наследника (W. von Wartburg, *Französisch Etymologisches Wörterbuch*, Basel, 1966, Vol. 4, 724). В то же время Gaffiot утверждает то же самое, настаивая на употреблении Цицероном фраз, которые относятся к *se créer des amis*, и к „продолжению” в значении „соединения цепи”, не „повторения” (*continue comme tu as commencée*). *Dictionnaire Gaffiot*, 1934, 833.



характеристикой этой деятельности. Начало объяснения этой трансформации давно было предложено Кантом, который говорит об обязательствах по отношению к себе (*Pflicht gegen sich selbst*), о долге или обязательстве по отношению к себе, которые всегда предшествуют и находятся в основе любых обязательств по отношению к другим (которые мы назовем внешними обязательствами).

Существует гораздо более сложный, но и, возможно, более ключевой набор действий, который в английском языке можно найти на точке пересечения и расхождения дополняющих друг друга понятий или стратегий: *engagement* (ангажированность) и *commitment* (обязательство, преданное служение делу). Личное обязательство (противопоставленное, важно заметить, французскому *engagement*) остается личным, как, например мое занятие карьерой или забота о больных. Только очень небольшая группа людей в моем непосредственном окружении осознает это обязательство, и осознав его, поймет его значение для общества и необходимость присоединиться. Обязательство как преданное служение делу, или совместное служение (поскольку оно всегда вовлекает нескольких человек) подразумевает другой вид обязанности. К примеру, когда я договариваюсь со своими друзьями, с которыми я регулярно играю в покер, встретиться в одном из ресторанов поблизости, и сам обещаю прибыть к началу встречи, я беру на себя серьезное обязательство и все, принявшие мое приглашение, подтвердят это и сами возьмут на себя соответствующие обязательства. Но наша группа станет ангажированной только тогда, когда ее действия заставят людей, изначально к ней не причастных и не приглашенных на ее заседания, в обязательном порядке к ней присоединиться. Если наша группа поистине действует сообща, если она ангажирована, вовлечена в общее дело (а это подразумевает, что существуют жизненно важные связи и отношения внутри группы или сообщества), тогда у меня сложится впечатление, что я должен присоединиться, стать частью ангажированной группы (всеобщее дело должно стать моим). Этот новый вид обязанности отличается от описанной выше несовершенной, незаконченной обязанности, поскольку индивид, который занимается благотворительностью или использует

протоколы вежливости ни в коме случае не побуждают меня принять на себя такую же обязанность. В то же время, ангажированность группы не может оставить меня равнодушным.

Такие акты обязывают и объединяют прежде всего присутствующих, которые до сих пор не были причастны к группе или институту, несмотря на то, что находились в ее окружении. Во всяком случае, это не тот вид обязанности, который возникает в результате соглашения (в качестве обещания, денежного долга или другой сделки), и это не обязанность действующего лица в совместном предприятии. Парадоксальным образом, зов на помощь «обязывает» и людей, до сих пор здесь не присутствующих – всех, кто может его услышать, и даже тех, которые слышат его впервые. И этот настоятельный призыв и его воздействие *ad hominem* имеет такую же силу, как и индивидуальный крик «помогите». Совместное обязательство подразумевает участие в действиях группы, стремящейся на помощь (я действую, значит, я активен, я часть целого). Только если я что-то делаю публично, обращаясь ко всем и подтверждая присутствие всех, я могу доказать существование группы и мою принадлежность к ней.

Это институционный акт. Почему? Потому что помощь мигранту или небольшой группе мигрантов – акт, который в обязательном порядке влечет за собой множество новых (ангажированных) актов, которые в свою очередь создадут систематическую институционную основу для помощи всем мигрантам (и всем будущим мигрантам). Институционный акт не обязан являться нормативным – он не означает, что я буду «должен» помогать людям в опасности, чтобы подтвердить свою принадлежность институту, созданному ради оказания первой помощи нуждающимся. Институционный акт – это также ангажированный акт, требующий всеобщего участия. Его цель – превратить случаи одноразовой помощи, происходящие иногда, в последовательные институционные действия, то есть в институционную деятельность.

**Глава 3**  
**«ДЕЗАВУИРОВАННОЕ СООБЩЕСТВО»:**  
**ЖАН-ЛЮК НАНСИ И МОРИС БЛАНШО**

*С.Л. Фокин*

Санкт-Петербургский государственный  
экономический университет

Мыслить сообщество трудно, особенно сообщца. Мыслить сообщество возможно не иначе, как путем исключения себя из сообщества, поставив себя вне сообщества, сколь эфемерным или, наоборот, сплоченным оно ни представлялось бы, в противном случае единичное утверждение «я мыслю» рискует потеряться во множестве «мы». Можно даже сказать, что мыслить сообщество вообще невозможно, поскольку, поставив себя вне сообщества, ты лишаешь себя шанса не просто на понимание, но даже на общение, ведь сообщество, сколь эфемерным или, наоборот, сплоченным оно ни представлялось бы, подразумевает общение, сообщение или даже общничество. Однако мыслить сообщество через понятие общения значит сделать шаг к тому, чтобы биться головой о стену, ведь если пойти дальше по пути родственных слов русского языка, мы сразу упремся в понятие общины, ключевое понятие русской культуры, которое, однако, уводит нас от понимания сути сообщества, поскольку представляет собой ячейку общества, то есть нечто такое, что подпадает политике, тогда как начала сообщества вне или по ту сторону политики. Сколь парадоксальным ни представлялось бы подобное утверждение, но именно община как форма политики, отрицающая собственно сообщество, открыла русскую мысль, в том числе, русскую философию начала XX века, к добровольному принятию сугубо европейской доктрины коммунизма. Не что иное, как община, в виде скрепа русской культуры, а не марксизм как таковой, в ответе за то, что Россия забылась в коммунистической грёзе, перед чарами или нарами которой не

устояли даже самые утонченные русские умы начала XX века, так или иначе принявшие коммунистическую доктрину.

Скорее иначе, чем так, ибо именно русские марксисты-маргиналы, либо по собственной воле, либо по принуждению принявшие единственно верное учение составили блеск и нищету того, что, вслед за С.Н. Зенкиным, мы вправе именовать «Русской интеллектуальной революцией» 10-30 годов XX века<sup>1</sup>, к движущим силам и главным застрельщиками которой по праву относятся русский футуризм и русский формализм, русский авангард и русский космизм, Р. Якобсон и М. Бахтин, А. Лосев и Г. Шпет, А. Блок и Н. Гумилев, В. Маяковский и А. Платонов. Последний, в проникновенной фантазмагии «Жажда нищего», написанной в 1920 году, представил одну из самых емких формул русской интеллектуальной революции: «Теперь царствовал в мире самый юный царь – сознание, которое победило прошлое и пошло на завоевание грядущего». После чего писатель уточнил: «На земле, в этом тихом веке сознания, жил кто-то Один, Большой Один, чьим отцом было коммунистическое человечество»<sup>2</sup>.

Мыслить сообщество на русском языке крайне трудно, и творчество Платонова, как никакое другое преломление русской революционной мысли 20-30-х годов, выражает эту трудность, так как, если понятие сообщества принадлежит к естественным богатствам, к сокровенным недрам русского языка, то понятие коммунизма может представляться русскому логосу совершенно чуждым, чужестранным. Вот почему, как мне представляется, мыслить сообщество на русском языке можно не иначе, как через лобовое столкновение понятий «сообщества», «общения», «общины», «сообщения» с понятием «коммунизма», сколь несвоевременным, неуместным или даже неприличным ни казалось бы последнее. Словом, с моей точки зрения, мыслить

---

<sup>1</sup> Русская интеллектуальная революция 1910–1930-х годов: Материалы международной конференции (Москва, РАНХиГС, 30–31 октября 2014 г.) / Под ред. С.Н. Зенкина. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 224 с. (Серия: Научная библиотека).

<sup>2</sup> Платонов А. Жажда нищего (Видение истории)// <http://platonov-ap.ru/novels/zhazhda-nishchego/>

«сообщество» на русском языке возможно лишь через осмысление русского опыта «коммунизма» – исторического, реального, фантастического или фантасмагорического. Для русской мысли «сообщество» и «коммунизм» – это будто «театр и его двойник», так что бывает трудно понять, где реальность, а где мимесис. В представленной семантической конфигурации крайне важно постичь, что мыслить сообщество на русском языке возможно не иначе, как через осознание момента инсценирования, театрализации или даже фантасмагоризации сообщества в русской культуре – начиная от сельских сходов и завершая съездами коммунистической партии Советского Союза.

Если можно было сказать, что на русском языке мыслить сообщество крайне трудно, то следует сразу подчеркнуть, что на французском языке мыслить сообщество не скажу что легко, но, по меньшей мере, лингвистически гораздо естественнее. Слова «commun», «commune», «communauté», «communisme» органичны для французского языка, каждое из них отчетливо фиксируется в исторических или этимологических словарях. Одна любопытная деталь: как во французском, так и в русском языке, среди самых первых зафиксированных словоупотреблений понятия «коммунизм», в смысле доктрины, подразумевающей преодоление частной собственности, находятся немецкие источники. Однако если во французском языке слова «communisme» и «communiste» спорадически появляются в историческом контексте Французской революции 1789 года и соотносятся в общем и целом с последовательными противниками собственности, среди которых встречается некий венский якобинец Андреас Ридель, заявивший на допросе в полиции, что назвал бы свое учение «« Nebenstreitismus oder Kommunismus»<sup>1</sup>, то в русском слово фиксируется лишь около 1840 года и связывается с именем Генриха Гейне. О том, насколько могучим был этот революционный импульс, направленный против собственности, можно судит, например, по следующей характеристике Максимилиана Робеспьера,

---

<sup>1</sup> Grandjone J. Quelques dates à propos des termes communiste et communisme//Mots. №7. Octobre 1983. P. 143-148.

чье имя является одним из самых амбивалентных символов революции: «Робеспьер говорит, в том что его касается, о ликвидации всего, что представляет частный интерес, личных эмоций и страстей, всего, в чем бесспорно не отражается мораль народа и мир всечеловечности. То есть индивидуальное «я» должно в совершенстве контролироваться или уничтожаться»<sup>1</sup>.

Так или иначе, но после 1840 года слово «коммунизм» в смысле доктрины, отрицающей понятие частной собственности, начинает триумфальное шествие по основным европейским умам и языкам. Чем все закончилось это шествие, мы все прекрасно помним.

Как это ни парадоксально, но именно в преддверии 1985 года, когда в Советском Союзе после череды смертей кремлевских старцев к власти пришел М.С. Горбачев, фигура которого символизирует исторический крах коммунизма, подобно тому как фигура Робеспьера одно из его начал, во Франции появляется ряд философских или квазифилософских работ, в которых понятия «*communauté*» и «*communisme*» обретают как новое звучание, так и новое значение.

Первой ласточкой стала небольшая статья Жана-Люка Нанси, опубликованная в 1983 году в журнале «*Aléa*» и посвященную проблематике «нерукотворного сообщества» в жизни и мысли Ж. Батая<sup>2</sup>. Я пытаюсь перевести через русское слово «нерукотворный» то определение, через которое французский философ характеризовал сущность «сообщества» в опыте Батая, именно пытаюсь, ибо прекрасно сознаю, что французское отглагольное прилагательное «*désœuvrée*», равно как тесно связанное с ним понятие *désœuvrement*, принадлежат к тому сгустку языка, мышления и словотворчества, в котором находятся то, что после появления «Европейского словаря философий», разработанного под руководством

---

<sup>1</sup> Tripp M. Maximilian Robespierre. Arles : Actes Sud, 1995. P. 26.

<sup>2</sup> Nancy J.-L. La communauté désœuvrée // *Aléa*. 1983. № 4. P. 11-29.

Б. Кассен, принято называть непереводами<sup>1</sup>. Действительно, понятие *désœuvrement* возникает в самом сердце мысли Батая в пандан к понятию «конца истории», которое благодаря семинару Александра Кожева входит в сознание автора «Внутреннего опыта» в середине 30-х годов: смысл этого понятия можно уловить, если вспомнить письмо Батая к Кожеву:

Если действие («делание») есть – как говорит Гегель – негативность, тогда встает вопрос, исчезает ли негативность того, кому «больше нечего делать», или сохраняется в состоянии «бездеятельной негативности»: лично я склоняюсь только к одному решению, поскольку сам я и есть именно «бездеятельная негативность» (я не смог бы определить себя точнее). Думаю, что Гегель предвидел такую возможность: ведь не расположил же он ее на выходе описанных им процессов. Воображаю, что моя жизнь – или ее провал, или, лучше, зияющая рана моей жизни – сама по себе образует опровержение замкнутой системы Гегеля<sup>2</sup>.

В процитированном фрагменте я поправил свой старый перевод: «бездеятельная негативность» вместе «безработной негативности»: во всех этих преломлениях понятия в русском языке – «нерукотворный», «безработный», «бездеятельный», «праздный» – важно уловить главную проблему Батая: *могу ли я быть не один, ощущая, что мне нечего отрицать, кроме самого себя?* Ответ на этот вопрос искал Нанси в своей статье о понятии «бездеятельного сообщества» в творчестве Батая. Забегая вперед, могу сказать, что ответ самого Батая сводился к трем видам сообщества, которые могут иметь место, не вырождаясь в те или иные формы общества, всецело подчиненные актуальной политике: «сообщество любовников», заразительная страсть которых исходно противится политическому как таковому; «сообщество ученых», связанных такой страстью к истине,

---

<sup>1</sup> Европейский словарь философий. Лексикон непереводами. Т. 1 / Под руководством Барбары Кассен/ Пер. с фр. К.: Дух і літера, 2015.

<sup>2</sup> Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 313.

которая принуждает к забвению как интересов индивидуальности, так и интересов государства; и «сообщество тех, у кого нет сообщества», например, человека и смерти. Наверное, можно напомнить, что все три вида сообщества – эмоциональное, интеллектуальное и экстатическое слились в творчестве Батая в таком начинании, как создание тайного общества «Ацефал», которое на современном языке можно было бы назвать «союзом обезбашенных». Что касается самого Нанси, то понятие «бездеятельного сообщества» соотносилось в его мысли со стремлением отделить идею «сообщества» от проекции на любое общее дело, общее строительство – Государства, Народа, Нации.

Если посмотреть на текст Нанси задним числом, из нашего столетия, то он может показаться если не проходным, то мимолетным: во Франции середины 80-х годов наблюдался сильный ажиотаж вокруг сочинений Батая, издание полного собрания которых как раз в это время подходит к концу: последний, XII-й, том выходит в свет в 1988 году. Однако все повернулось иначе, и этот проходной, рядовой текст положил начало целой серии философских работ, посвященных проблематике сообщества, среди которых, помимо книг самого Нанси, можно упомянуть «Грядущее сообщество» Дж. Агамбена<sup>1</sup> и «Безымянные сообщества» Е. Петровской<sup>2</sup>.

Однако ни Агамбен, ни Петровская практически не рассматривают текст, который следует считать основополагающим для новейших исследований по проблематике сообщества. Речь идет о небольшой книге М. Бланшо, название которой также трудно передать по-русски, но смысл которого можно уловить в таком, например, словосочетании – «Непризнаваемое сообщество», если иметь в виду тот оттенок значения французского прилагательного «inavouable», в котором отражается то обстоятельство, что речь идет о таком сообществе, в котором затруднительно

---

<sup>1</sup> Агамбен Дж. Грядущее сообщество \ пер. с ит. Дм. Новикова. М.: Три квадрата, 2008.

<sup>2</sup> Петровская Е. Безымянные сообщества. М.: Фаланстер, 2012.



или даже постыдно признаться: в русском выражении «у меня нет с ним ничего общего» схватывается данный оттенок значения. «Непризнаваемое сообщество» Бланшо – это книга о странной близости, сообществе или общности идей Батая 30-х годов с фашизмом или с тем, что один из современников назвал «сюрфашизмом», имея в виду своего рода скрещенье сюрреалистического эстетизма и политического экстремизма, которое было характерно для некоторых начинаний французского мыслителя в середине 30-х годов, в частности, для тайного общества «Ацефал», сплоченность которого призвано было закрепить человеческое жертвоприношение: как известно, если на роль жертвы желающие нашлись, то жертвователем, то есть палачом, никто из обезбашенных членов общества не захотел.

Книге Бланшо крупно не повезло с русским переводом: маститый мастер поэтического перевода Ю. Стефанов, почему-то взявшийся за эту работу, был совершенно не в теме этого архисложного текста, в языковой стихии которого сошлись строго определенные философские, историко-литературные, биографические контексты. В результате русский вариант превратился в печальное собрание исторических и лингвистических курьезов<sup>1</sup>. Но для нашей темы важно, что эта книга, пусть и не очень большая, была развернутым ответом Бланшо на в общем проходную статью Нанси. Действительно, книга открывалась такими словами:

Исходя из значительного текста Жана-Люка Нанси, я хотел бы возобновить никогда не прерывавшуюся, но выражавшуюся лишь из дали в даль, рефлексию о потребности в коммунизме, о соотношении этой потребности с возможностью или невозможностью некоего сообщества в такое время, которое, похоже, утратило о нем даже понимание (но разве сообщество не находится за гранью взаимосогласия?), и, наконец, о об языковом изъяде, который, похоже, заключают в себе, такие слова, как *коммунизм и сообщество* (*communauté*), если мы предощуцаем, что они относятся к чему-то совершенно иному, нежели , чем может быть что-то *общее* для тех, кто притязают на

---

<sup>1</sup> Бланшо М. Неопишемое сообщество/Пер. с фр. Ю. Стефанова. М.: МФФ, 1998.

причастность к какой-то совокупности, группе, совету, коллективу, даже отрицая, что они входят в них в какой бы то ни было форме<sup>1</sup>.

Я постарался передать фразу Бланшо как она есть, как она сказана, как она написана: в самом движении фразы важно уловить умышленную двусмысленность письма, за которой, с одной стороны, стоит тот, свидетель, кто вспоминает эпоху 30-х годов, когда потребность в некоем коммунизме была как никогда сильна во французской культуре, свидетельством чему может быть как раз творчество Батая, а с другой стороны, тот, очевидец, кто в самом начале эпохи крушения исторического коммунизма в Советском Союзе, остро осознает потребность в каком-то ином коммунизме, не ограниченным ощущением причастности к какой бы то ни было совокупности, группе, совету, коллективу.

Однако необходимо уточнить, что книга Бланшо, помимо размышлений о смысле и значении понятия сообщества в творчестве Батая, заключала в себе криптованную попытку признания автора в собственной близости в те же 30-е годы к тем кругам французских интеллектуалов, которые тяготели не к умозрительному сюрфашизму в духе Батая, а к самому что ни есть настоящему французскому фашизму или, если быть чуть более осторожным в выборе слов, речь шла в этой книге о попытке Бланшо признаться в том, в чем признаться ему было крайне трудно: в сообщничестве с теми силами интеллектуальной Франции 30-х годов, которые так или иначе тяготели к фашизму, видя в нем духовное движение, призванное снести буржуазно-капиталистические институты Европы.

Если попытаться вкратце передать суть позиции Бланшо в 30-годы, то можно привести такую цитату из одного из самых авторитетных исследований по истории французского фашизма. Речь идет о книге израильского историка З. Штернхеля «Ни правые, ни левые: фашистская идеология во Франции», где на широком историческом материале была выстроена новаторская историческая концепция, согласно которой фашизм как идеология рождался не

---

<sup>1</sup> Blanchot M. *La communauté inavouable*. Paris : Minuit, 1983. P. 9-10.

в марше на Рим, не в баварском пивном путче, а в недрах Третьей республики, в политических брожениях и вихрях целого ряда радикальных политических групп и партий, начиная с общенационального роялистского движения «Action française» во главе с Ш. Моррасом и кончая разнородными диссидентскими группировками в духе «Младоправых», к которым, собственно, принадлежал Бланшо, чья позиция характеризовалась в книге как показательный пример французского «спиритуалистического фашизма»:

Морис Бланшо предоставляет нам совершенное определение фашистского духа, показывая, что речь идет о своего рода синтезе левой идеологии, оставляющей свои традиционные верования, правда, не для того, чтобы принять верования капиталистические, а с тем, чтобы определить истинные условия борьбы против капитализма, и правой идеологии, пренебрегающей традиционными формами национализма, правда, не для того, чтобы сблизиться с интернационализмом, а для того, чтобы бороться с последним во всех его проявлениях <sup>1</sup>.

Первое издание книги Штернхеля вышло все в том же 1983 году, когда появилась статья Нанси и была опубликована книга Бланшо. Трудно сказать со всей определенностью, насколько глубоко знал тогда Нанси тексты Бланшо 30-х годов, внимательное чтение которых началось только в самые последние годы, когда стали доступны электронные версии французской периодики того времени. Скорее всего, знал он их больше понаслышке, но само обстоятельство, что небольшая статья малоизвестного тогда французского философа послужила поводом для написания целой книги писателем, который был своего рода иконой высокой интеллектуальной культуры, должно было произвести на него огромное впечатление.

Так или иначе, но Нанси вступил в заочный диалог с Бланшо, переработав небольшую статью в довольно объемную и содержательную

---

<sup>1</sup> Sternhell Z. Ni droite, ni gauche : l'idéologie fasciste en France / Nouvelle édition refondue et augmentée / Bruxelles : Éd. Complexe, 1987. P. 257.

книгу, сохранившую первоначальное название: «Бездеятельное сообщество», которая выходила в свет четырежды дополненными изданиями – в 1986, 1990, 1999, 2004 – как если бы этот диалог с Бланшо, который тем временем тихо ушел из в 2003 году, чуть-чуть не дотянув до столетия, оставался живой интеллектуальной потребностью для французского философа<sup>1</sup>.

Но на этом история не заканчивается. В 2011 году Нанси опубликовал книгу «Морис Бланшо. Политическая страсть. Письмо-рассказ», где предал гласности один странный текст Бланшо, в котором писатель пытался представить свое видение собственного политического прошлого. Не приходится сомневаться, что Нанси, решив по истечении столь долгого времени предать печати этот странный текст, имел какие-то особые основания для его обнародования которые, по всей видимости, не исчерпываются самым очевидным доводом, приведенным философом в начале пространного предисловия к публикации: он остался «единственным свидетелем» этой давней истории<sup>2</sup>. О более глубоких мотивах, объективных и субъективных, этого литературного жеста философ рассказал в интервью, опубликованном в специальном номере журнала «Lignes», посвященном политике в творчестве Бланшо<sup>3</sup>, а также в одной из своих последующих книг, красноречиво озаглавленной «Дезавуированное сообщество»<sup>4</sup>, сосредоточенной на доскональном разборе книги Бланшо «Непризнаваемое сообщество»: в этой работе воссоздаются исторический и философско-политический контексты проблематики «сообщества», увязанные с крахом «реального коммунизма» в России и развенчанием «коммунитарных иллюзий» демократии в Европе.

Как это ни парадоксально, но настойчивое внимание Нанси к политике Бланшо и проблематике сообщества вызвало неоднозначную реакцию в

---

<sup>1</sup> Nancy J.-L. *La communauté désœuvrée*. Paris : Cristian Bourgois, 2004.

<sup>2</sup> Nancy J.-L. *Maurice Blanchot. Passion politique. Lettre-récit suivie d'une lettre de Dionis Moscolo*. Paris: Galilé, 2011.

<sup>3</sup> Nancy J.-L. *Reste inavouable. Entretien avec M. Girard // Lignes*. 2014. № 43. Mars (Politiques de Maurice Blanchot 1930—1993). P. 155—176.

<sup>4</sup> Nancy J.-L. *La communauté désavouée*. Paris: Galilé, 2014.

кругах французских интеллектуалов. Действительно, если судить по откликам на книгу Нанси<sup>1</sup>, реакция на нее со стороны отдельных представителей французской литературной общественности была скорее прохладной, если не сказать негативной, при этом особенно негодовали узкие круги узких специалистов по Бланшо, единодушно отводившие от мэтра тень подозрений в антисемитизме, национализме и фашизме, в причастности к которым пытался разобраться Нанси в своей работе. На самом деле, оценивая характер диалога Нанси и Бланшо, не следует упускать из виду того обстоятельства, что за последние три десятилетия имя Бланшо, несмотря ни на что, стало своего рода иконой французской интеллектуальной культуры, которой хотелось причаститься все большему и большему числу неопитов, главным образом из университетской среды, где книги писателя вошли в программы курсов и конкурсов, стали предметом многочисленных диссертаций, коллоквиумов, монографий. Словом, не исключено, что, решив предать гласности «исповедь» Бланшо, Нанси думал также о том, чтобы несколько образумить тех поклонников творчества писателя, что возвели его имя в культ, так или иначе предавая забвению сомнительные эпизоды политической биографии обожаемого автора<sup>2</sup>.

Сообщество тех, у кого нет ничего общего – настойчивый диалог Нанси и Бланшо, рассмотренный здесь исключительно извне, свидетельствует о том, что осмысление сообщества в тесной связи с опытом коммунизма в России и Европе остается актуальной задачей философской антропологии. Необходимо продолжать мыслить «сообщество» на русском языке, а это значит нам следует вернуться мыслью к русскому опыту

---

<sup>1</sup> Cohen-Levinas D. La tâche du témoignage. Note sur Lettre-récit de Maurice Blanchot précédé de Passion politique de Jean-Luc Nancy // Cahiers Maurice Blanchot. 2014. № 3. P. 61—65; Holland M. Triangulation au sujet de Blanchot et l'antisémitisme. En lisant Jean-Luc Nancy // Cahiers Maurice Blanchot. 2014. № 2. P. 58-60.

<sup>2</sup> Подробнее об этом: Фокин С. Л. Морис Бланшо и хронический антисемитизм французской словесности // EINAИ: Проблемы философии и теологии. 2015. Т. 4. № 1/2 (<http://einai.ru/ru/archives/738>); Фокин С. Бланшо, Нанси, Лаку-Лабарт: забвение, ожидание, предание//НЛО. 2016. № 140. <http://www.intelros.ru/readroom/nlo/140-2016/30992-blansho-nansi-laku-labart-zabvenie-ozhidanie-predanie.html>

созидания «коммунизма» – не увязая в травматических деталях исторического процесса, но изучая саму потребность человеческого существа в сообществе с теми, кто стремится уклониться от панкапитализации живой жизни. В сущности мысль о сообществе в связке с мыслью о потребности творить историю по ту сторону «конца истории» остается единственно возможной актуальной задачей человека мыслящего.

## Глава 4

ПЕРСОНАЛЬНЫЙ ГОРИЗОНТ ТРАНСФОРМАЦИЙ<sup>1</sup>*В.В. Савчук*

Санкт-Петербургский государственный университет

Цифровой разум открытой опцией комментариев, лайков или дизлайков побуждает к мгновенному сообщению, к самоощущению связанности с другим, к наслаждению сопричастностью, которые, в свою очередь, вызывают расслабляющее чувство уюта и безопасности, привязывающее человека к месту крепче любых уз. Одновременно с появлением чувства комфорта, убивающего бдительность, цифровой разум инсталлируется в тело пользователя, трансформируя политическое животное в животное бестелесное, подчиняющееся командам двоичного кода. Удобство, легкость и безопасность постоянно *открывающегося* нового мира и непринужденность навигации по самым разным маршрутам имеет обратную сторону: избыток безопасности опаснее самой опасности, ибо игла комфорта, на которую «подсаживается» человек, препятствует его росту, его полнокровной жизни. Соматический паттерн телесного комфорта зависит от прогресса потребления, поскольку, с одной стороны, интернет-пользователь воспитан на доступности разнообразной информации, с другой стороны, потребитель привык к уровню жизни, которая еще недавно считалась роскошью. Однако о ее последствиях предостерегал уже Антисфен: «Пусть дети наших врагов живут в роскоши!». Устойчивый рост потребления ведет к новым формам зависимости, поскольку цифровая реальность – это не только та инстанция, которая как «большой брат» следит за тобой, но та, за которой пользователь сам следит неотступно, неотлучно, бескорыстно и всегда по своей воле.

---

<sup>1</sup> Доклад написан при финансовой поддержке гранта РНФ 16-18-10162 «Новый тип рациональности в эпоху медиального поворота», СПбГУ.

Легкость прохождения любого маршрута обесценивает как прохождение маршрута, так и его конечную цель. Непрерывность навигации в Сети вбирает на равных правах и аналоговые образы, и образы цифровые, и реальность сновидений, и данные эмпирических наблюдений, и речи их сопровождающие, и музыку, и топ-песни. В этом непрерывном движении от одного «окна» к другому глубина проблемы, вопрошания не только не открывается, она исчезает, поскольку поиск сводится к поверхности, а прозрение – к открытию очередной страницы. Прихотливость желаний сталкивается со строгой логикой поисковых платформ и, что существеннее, с повторением желаний. Индивидуальность транслирует сеть отношений, схватываемую, а затем и производимую цифровым разумом. Собранное из множества картин и треков индивидуальное поле видимого и слышимого лишь на первый взгляд является зоной свободы пользователя. А по факту представляет собой легко просчитываемое пространство, контекстной и таргетированной, вирусной и тизерной рекламы. Как лейбницева монада в своей абсолютной автономности потребовала предустановленной гармонии, то есть согласованности атомарных, не связанных друг с другом субстанций в универсуме, так и отдельный пользователь персонального компьютера или иного гаджета, не осознавая этого, связывается с другими алгоритмами и кодами цифрового разума. Легкости навигации соответствует имманентность метажелания в пространстве поисков и предпочтений. Вот почему персональные стратегии прохождения маршрута не размыкают предустановленность метажелания, но напротив, укрепляют ее автономность по видимости, поскольку она легко кодируется и задается логикой цифрового разума.

Стратегию избегания дискомфорта еще выдает последовательность микровыборов, кликов, побуждаемых потребностями в новизне, новой информации, впечатлениях. Разнообразные желания прочерчивают чистую линию движения от одной точки реализованного желания к другой, от нее к



третьей и т. д. Тем не менее абстрактная свобода навигации укладывается в базу данных среднестатистического поведения потребителя популярного контента. Мысль человека не утруждает себя разрешением проблем, довольствуясь автоматизмом решения, утрачивая при этом модус лично продуманной мысли: конструкция коллективной мысли или цифрового разума, что здесь одно и то же, подменяет субъективные суждения. Разум, уповавший на всеобщность и объективность (не важно в априористской ли версии, или эмпирической данности, или трансцендентальной), обретает реальность цифровой вселенной. Ему неведома остановка, а гетевское «остановись, мгновенье» для него подобно смерти. Остановка – смерть, движение – это возможность следующего клика. Призыв Гете гораздо сложнее, чем предстает на первый взгляд, ибо он говорит об одномоментности переживания и рефлексии, восторга, экстаза или творческого состояния и оценки его качества (как, например: «Ай да Пушкин!», сказанного, заметим, после написания трагедии «Борис Годунов»). Формула «Остановись, мгновение!» произносится изнутри мгновения, изнутри аффекта, экстаза, то есть точка исхода совпадает с конечной точкой, как если бы аффект совпал с концептом, а событие – с рефлексией.

Если движение непрерывно, то это объясняет зависимость подключившегося к потоку цифрового разума пользователя. Продуманная, пусть и сколь угодно сложная, мысль завершается продуманным разрешением задачи и удовлетворяющего всех концепта. Последний проделывает работу за тебя, проследив ее, ты словно переоткрываешь, переприсваиваешь его сам. Что-то близкое происходит с искусством. Что же является результатом подключения к цифровому разуму? Первый – комфорт и удобство, второй – страх их потерять. В последнее время исследователи фиксируют появление новых фобий. Первая – номофобия (*англ.* nomophobia, от *no* mobile-phone phobia – страх остаться без мобильного телефона, без Интернета). Другая – лудомания, одна из самых распространенных форм

зависимости, при которой отмечается неодолимое влечение человека к азартным играм, которое сегодня все более смещается к играм в Сети, во всех их разновидностях. Поскольку мейнстриму всегда противостоит контртенденция, справедливо и обратное: самоорганизация сопротивления легкости перемещения и комфортного существования в Сети отливается в усложненные формы метапоэзии, символической инскрипции, геймерского напряжения в момент преодоления препятствий. Можно предположить, что чувство самосохранения – чуть ли не главный критерий остановки или, точнее, приостановки связи. Если номофобия приводит к стрессу, то сознательный отказ от связи или блокировка ее детокса обладает терапевтическими свойствами – подобное лечится подобным. Обобщив, можно заключить, что способ борьбы с постоянными стрессами из-за страха что-то упустить, не успеть, не дать оперативный ответ или принять решение, обнаруживается в радикальной остановке цифровой связи, что равносильно смерти медиатора. Обратим внимание на набирающий популярность дауншифтинг и его адептов, которые, странным образом отказываясь от мегаполиса, цивилизации, социальных связей, весьма часто сохраняют цифровую связь, необходимую для удаленной работы. Трудно не признать актуальности картины нарисованной вначале 1970-х годов японским писателем Кобо Абэ в романе «Человек-ящик». В инструкции человеку, желающему порвать с обществом, читаем: «Количество вещей нужно свести до минимума, но все равно существуют совершенно необходимые предметы, которые всегда должны быть под рукой и без которых просто невозможно обойтись: транзистор, чашка, термос, карманный фонарь, полотенце, коробка для мелочей». Как сегодня компьютер, транзистор оказался в ряду самых необходимых вещей – он символ начала той эпохи, которая названа информационной. Человек «уже давно отравлен ядом новостей», он «испытывал непреодолимую тревогу, если постоянно, без конца не запасался свежими новостями ... Человек слушает новости только для того, чтобы успокоиться. Какую бы потрясающую новость ему ни сообщили, если

человек слушает ее, значит, он жив – вот в чем дело. По-настоящему потрясающая новость – это последняя новость, возвещающая о конце света. Заветная мечта каждого – быть в состоянии услышать ее. Потому что это будет означать, что удалось пережить конец света»<sup>1</sup>. Онлайн связь из способа коммуникации мало-помалу становится кислородным шлангом, соединяющим водолаза со средой, в которой он может жить. Отключи ее и ты исчез, а для пользователей умер.

Остановка в цифровой реальности – маленькая смерть. Она определяется не разрешением проблемы или задачи, а усталостью однообразия открываемых источников, страниц, усталостью от самого себя, от своих же предпочтений, от пресыщения ожидаемым, от невозможности экстаза. Все больше врачей и пользователей обращаются к терапевтической процедуре цифрового детокса (*англ.* digital detox) – периода времени, когда человек сознательно отказывается от использования смартфонов, компьютеров, планшетов и других устройств, для того чтобы окунуться в реальный контекст общения, созерцания природы, чтения. В ситуации неуклонной цифровизации как никогда востребованными оказываются аутодеструктивные перформансы и трансформации тел, экстремальные виды спорта и – их верный спутник – боль как практика признания подлинности существования<sup>2</sup>, воля и риск. Тот, кто может предаться аскезе, теряет страх.

Но существует еще проблема смены концептов, порождаемая скоростью процессов, происходящих в цифровой реальности. Концепт, вчера еще удовлетворяющий, сегодня уже устаревает безнадежно. Радикальному эклектизму, возникающему в разных регионах (в основном – западного) мира, может быть противопоставлена мысль изнутри топоса, места по поводу реальных проблем этого топоса. Неотложность разрешения проблем лежит не в теоретической, а в экзистенциальной плоскости, часто – в плоскости

---

<sup>1</sup> Абэ К. Человек-ящик // Иностранная литература. 1976. № 8. С. 152.

<sup>2</sup> См. также: Хайдарова Г. Р. Феномен боли в культуре. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013. 317 с.

выживания. И здесь инородные концепты проверяются на пригодность реального решения, как глобализация корректируется глокализацией, а стратегия – тактикой. Цифровой разум приводится в движение комфортом – и если так можно выразиться – ровным дыханием, пустым сердцем и вялым кровотоком. Отдельный субъект для цифрового разума неразличим, он – усреднение лица, не имеющее особенности. Паутина цифровой реальности ткется не совпадением воле, а совпадением желаний, при этом желания не привносятся человеку цифровым разумом, не внедряются и не инсталлируются в его сознание, но, вбираясь и суммируясь в разум, доверившем свои функции цифре, они обретают свои четкие очертания и общий вид. Творческий акт предполагает волевое усилие, сомнение, разочарование, отчаяние, сверхнапряжение, прозрение, катарсис. Отказ от сверхусилий на другом полюсе требует сверхактивности, сверхнапряжения.

В итоге цифровой разум не потому манипулирует нами, что принуждает подчиняться его командам, но потому, что мы уже не можем обходиться без цифровых технологий, без компьютеров, без комфортных условий существования. Он обслуживает как самосознание, так и его результат – самоидентификацию, т. е. обретение соответствия наших представлений о себе. Самоидентификация индивида, производящаяся в цифровом универсуме, – это реальность легкости манипуляций числами, словами и образами, о чем писал еще Лейбниц: «не существует ничего более удобного и легкого, ничего более доступного человеческому уму, нежели числа»<sup>1</sup>. К собственным стратегиям цифрового разума: расширение, интенсификация и всеприсутствие (они лежат на поверхности) – добавим не менее существенную – иллюзию «невесомости», которая в свою очередь ведет к более стойкой иллюзии – весомости фигуры пользователя, его всеилия и господства. Но, повторимся, незримая власть цифрового разума таится в удобстве, безопасности и комфорте, в его – в итоге – незаменимости и незаметности.

---

<sup>1</sup> Лейбниц Г. В. Элементы разума // Лейбниц Г. В. Соч. в 4 тт. Т. 3. М.: Мысль, 1984. С. 447.

Цифровую реальность можно сравнить с водой, в которой без твердой почвы под ногами человек вынужден плыть в направлении унификации сознания. В ином отношении всеобщая цифровая унификация задается цифровыми технологиями, они же формируют новый рынок, новое сознание, новую идеологию потребления. Заметим, в главном эта трансформация намечена в «Манифесте коммунистической партии» К. Маркса: «Буржуазия путем эксплуатации всемирного рынка сделала производство и потребление во всех странах космополитическим». В цифровой реальности (всемирной по определению) это доведено до логического конца – тотальной общности, помноженной на столь же тотальную эксплуатацию. На одно следствие стоит указать особо и касается оно гордого имени пользователя Сети. Эксплуатация здесь выражается в подмене цели и средства, пользователя и используемого, так как это не человек использует Сеть, а Сеть, опутывая, использует его. В итоге в позиции современного *пользователя* несоизмеримо больше исполнения, подчинения, он больше походит на объект надзора, манипуляции, адресат рекламы, чем на субъект своих целеполаганий и действий. В этой игре инверсий цифровой разум, вообразивший и формирующий нас, смеется над нашими тщетными усилиями понять его.

В свете этого поразительно, каким образом у раскритикованного и отвергнутого как инстанция власти и насилия нововременного разума, разума эпохи Просвещения, остается позитивный ресурс. Архитекторы цифровизации, столкнувшись с рудиментарной активностью объекта, с силой контекста и волей топоса, схватить и понятийно удержать власть коллективного субъекта, не изобрели ничего лучшего, как соединить далекие, стоящие на противоположных полюсах концепты: разум и цифру, классическую истину и фейк-в-качестве-истины в цифровой форме данности мира. Сама же цифровая реальность, ее всеприсутствие задают ориентиры соотношения ее со структурой нашего присутствия. Так, например, интернет-доступность *образов* высокого качества жизни, присущая «золотому миллиарду», привела к тому, что теперь на эти стандарты жизни претендуют

уже шесть миллиардов. Чтобы обеспечить рост уровня жизни такого количества населения, нужны принципиально новые способы промышленности, орудия труда и производства энергии, которые в пределе должны быть эффективнее в шесть раз<sup>1</sup>. Устранение человека из мира вещей с их материальной тяжестью и неподатливостью – конечная цель цифровизации. И попытка отследить необратимые последствия распространения цифровых технологий на социум и жизнь человека в целом, быть может, невозможна, признаем, что их – пусть и поверхностная инвентаризация – была бы не только долгой, но и не осуществимой. Однако же стоит указать наиболее знаковые из них. В первую очередь к ним следует отнести режим новых войн: медиа-, сетевые и гибридные, ведущиеся за господство на глобальных цифровых просторах и направленные на локальные сетевые диаспоры, преодоление телесного присутствия и материального носителя, медиума, информации, «твиттер-революции» и т.п. И наконец, настоящие сюрпризы нас ждут с развитием так называемых технологий дистанционного и машинного обучения (machine learning), искусственного интеллекта (ИИ) и робототехники. Так, уже сегодня на некоторых фабриках в Японии машины, общаясь только друг с другом, могут работать без участия человека более 30 дней. Возможность создавать вещи, манипулировать ими, устраняя непосредственное присутствие человека, не есть ли осуществление давней мечты пастыря обучить стадо овец пастись и переходить с одного пастбища на другое без пастуха, перепоручив надчеловеческому разуму следовать человеческим целям?

Такова заключительная точка в нерелексивном господстве цифрового разума.

---

<sup>1</sup> См.: Грамматчиков А., Гурова Т. Золотой век «цифры». Наступает // Эксперт. 2017, № 30–33 (1039). URL: [http://expert.ru/expert/2017/30/zolotoj-vek-tsifryi\\_-nastupaet](http://expert.ru/expert/2017/30/zolotoj-vek-tsifryi_-nastupaet) (дата обращения: 16.01.2019).

## Глава 5

**СООБЩЕСТВА ФИЛОСОФОВ УХОДЯТ В ПРОШЛОЕ.  
ИХ ЗАМЕНЯЕТ СООБЩЕСТВО УЧЕНЫХ,  
МЫСЛЯЩИХ ФИЛОСОФСКИ**

*С.П. Щавелёв*

Курский государственный медицинский университет

«Философы – это значит, что ничего не значит мир и что философ его переиначит, не слушая, кто и что ему говорит. На свой салтык вселенную философ пересотворит».

*Б.А. Слуцкий.*

*Философы сегодня.*

*1978.*

Понятие сообщества, предполагающее социологический и когнитивный подходы к своему определению, давно пора примерить к философии. Ведь она некритически присваивает и такой атрибут профессиональности и нужности социуму, не давая в этих отношениях сравнить себя с другими науками и профессиями, настаивая на собственной исключительности. Здесь и ниже имеются в виду в первую очередь позднесоветские и получившиеся из них российские философы. Поскольку они в основном опираются на концепции авторов западных, как англо-саксонских, так и континентальных, то мои инвективы затрагивают и философию как таковую.

Когда-то в древности философия обнимала все отрасли знания. Отграничивала именно знание от мифологического тропа и религиозного догмата («От мифа к логосу»). Затем знания о мире от самой философии

постепенно отделялись, сначала эмпирически, а затем и теоретически. В итоге философия «согласилась» оставить за собой только самые фундаментальные вопросы бытия и познания, ответы на которые отсылают к первоначалам как материального, так и духовного миров («Поиск фундамента всего знания и всего сущего»<sup>1</sup>, ни больше, ни меньше). Между тем позитивная наука в лице физики, химии и особенно биологии дошла в своем развитии до вполне метафизических обобщений, которые, однако, построены уже не на кабинетной спекуляции мыслителей одиночек, а на массиве новых фактов, которые доказательно объясняют природу, общество и человека. Однако сообщества философов, как формальные, так и неформальные, чаще всего игнорируют эти вызовы настоящей науки. Всё толкуют о своем, общественном, чего ни ученые, ни практики знать не желают. За ответами на философские вопросы те обращаются к представителям живой науки, имеющим вкус и дар к обобщенной и углубленной популяризации. Так надо понимать заглавие моего сообщения.

Своего рода интеллектуальный инбридинг у бывшей «науки наук» происходит в немалой степени именно из-за ее «сообщности»: большинство дипломированных философов читает только друг друга, да памятники истории философии (что, собственно, одно и то же – из-за отсутствия критериев большей или меньшей истинности любая публикация по философии моментально превращается в историю этой сферы мысли). Практичность прошлых и нынешних философов декларативна и не подтверждаема<sup>2</sup>. Претензии выдать философию за технологию мышления и развивать его с ее помощью – такой же «обман трудящихся» (Л.Д. Ландау), как и сеансы экстрасенсов. Даже логическое мышление формируется в онтогенезе само собой по ходу социализации, для чего отнюдь не требуется сдавать формальную логику на «отлично». А выдуманная в СССР так

---

<sup>1</sup> Хофмайстер Х. Что значит мыслить философски. СПб.: изд-во Санкт-Петербургского ун-та. 2006. С.18.

<sup>2</sup> Щавелёв С.П. Практическое познание. Философско-методологические очерки. Воронеж, изд-во Воронежского ун-та., 1994. 232 с.



называемая «диалектическая логика»<sup>1</sup>, претендовавшая учесть сверхлогичность парадоксов, оказалась вполне мифологичной. «Именно здесь обнаружилась мистико-иррационалистическая сущность диалектического материализма как политической религии»<sup>2</sup>. «... Расторгнут неравный брак диалектики с материализмом, в котором она играла роль смешную и часто даже унижительную – роль софистического приема для оправдания диаматовских выдумок». Попытка ильенковцев отрицать научно-технический прогресс была осуждена даже идеологами КПСС, так как не отвечала задачам военно-промышленного комплекса. Короче говоря, ничего не меняется ни в умонастроениях, ни в политике, ни в повседневной жизни от всё новых и новых философских «исследований». Их единственный результат – статус внутри сообщества тех, кого коллеги называют философами. «Опыт страны, где марксизм стал государственной идеологией, вполне определенно выявил черты «ученого-марксиста». ... Согласно материализму наука служит человеку, а не человек науке. Отсюда страстная любовь ученого к степеням и званиям, наградам и привилегиям, международным форумам, познавательным-накопительным поездкам за рубеж...».

Когда-то Э.В. Ильенков написал служебную записку в ЦК КПСС, протестуя против утилитарного понимания философии<sup>3</sup>. Столь мещанской в его глазах трактовке он противопоставлял «способность сознания порождать идеалы»<sup>4</sup>. К чему же привела его идейная борьба с «ветренными мельницами» кибернетики? Дескать, как же это будет без руководящей роли партии действовать алгоритмичная автоматика? Так действует и вполне успешно.

---

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., Политиздат. 1984. 320 с.

<sup>2</sup> Попович М.В., П.В. Копнин: страницы философской биографии // Вопросы философии. № 3. 1997. С.145-152.

<sup>3</sup> Ильенков Э.В. О положении с философией // Эвальд Васильевич Ильенков / Отв. ред. В.И. Толстых. М., Российская политическая энциклопедия. 2008 С. 378–387.

<sup>4</sup> Марков А.В. Советский неомарксизм: Ильенков и Мамардашвили // Оттепель. М., Государственная Третьяковская галерея. 2017. С. 632.

Что, повседневность соотечественников улучшилась на основании шедевров мирового искусства, как надеялся философ-шестидесятник? Кажется, россияне в массе своей их стали ценить еще меньше, а вот гаджеты да Интернет серьезно изменили нашу жизнь, по большей части к лучшему.

В ненаучно-популярной антиутопии этот знаменитый среди еще живых коллег философ-неомарксист даже предсказал тупик цивилизации роботов<sup>1</sup>. Полвека спустя андрюиды и другие роботы с искусственным интеллектом отнюдь не решают гамлетовский вопрос о собственном бытии, но проводят хирургические операции, расшифровывают геном неандертальцев и мамонтов, выполняют массу других сложнейших заданий. Пророчества философов всегда сбываются с точностью до наоборот. Они пытаются пугать нас выдуманным отчуждением и не хотят видеть настоящие перспективы науки и техники. Этакие умственные луддиты. Но остановить время и заставить хоть одного человека на свете заглянуть в пыльные фолианты бывших сталинских академиков Георгия Федоровича Александрова, Марка Борисовича Митина, Павла Федоровича Юдина, Федора Васильевича Константинова (основателя и первого президента Философского общества СССР), Анатолия Григорьевича Егорова, да и горбачевского помощника Ивана Тимофеевич Фролова уже невозможно. Серые мысли, суконный стиль письма, не говоря уже о выморочных сюжетах. Да и кто теперь у нас читает самого Маркса по-немецки, а Ленина по-русски? Про «диалектический и исторический материализм» даже в учебниках по истории философии стыдновато упоминать. Что уж вспоминать «научный коммунизм», чьи адепты ныне тоже мнят себя философами.

Между тем, за 2000-е – 2010-е годы увидела свет большая библиотека изданий, популярно излагающих новейшие открытия в разных областях фундаментального естествознания. Они оперативно, через пару-тройку лет переводятся на русский язык и худо-бедно раскупаются в книжных лавках,

---

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Тайна черного ящика. Научно-фантастическая прелюдия // Об идолах и идеалах. М., Политиздат. 1968. С. 11–28.

возникают в Интернете. Еще больше столь же поучительного материала на просветительских сайтах типа Элементы, Антропогенез.ру, Книжные проекты Дмитрия Зимина и т.п. площадок Рунета. Сами учёные, а также научные журналисты выдвигают интереснейшие версии не только по собственно природоведению, но и по гуманитарным проблемам современного человечества. Попробую перечислить их выборочно и тезисно в соответствии с традиционными разделами философского знания. Тем самым очерчатся и своего рода подсообщества философов, каждое из которых специализируется на определенной тематике. Кроме призрачного сообщества в национальном масштабе, наши философы образуют более или менее локальные объединения по отдельным тематическим сферам, наставникам философствования, даже учебным заведениям. Как, например, в позднем СССР московские «гносеологи», шедшие за Э.В. Ильенковым, и ленинградские «онтологи», направляемые В.И. Свидерским<sup>1</sup>. Как самопровозглашенные со своей вполне схоластичной методологией «семинар Г.П. Щедровицкого» или «кружок В.С. Библера», либо же все прочие студенты да аспиранты того или иного идейного литератора да должностей. Этим несть числа. Например, «ростовский философ Алексей Потемкин. Продолжателей его дела называют потемкинцы»<sup>2</sup>.

Вот мыслящих историков философии, со знанием всех необходимых иностранных языков у нас оказалось мало – раз, два и обчелся. А.Ф. Лосев, В.Ф. Асмус, М.А. Киссель, ну, и разве еще Т.И. Ойзерман<sup>3</sup>. А сегодня книги про М. Фуко тут выпускают фармацевты по образованию, которые переводят с европейских языков при помощи компьютера.

---

<sup>1</sup> Щавелёв С.П. ЛГУ. Философский факультет. 1970-е. Заметки сознательного попутчика // Вспоминая философский факультет... / Сост. Б.В. Марков, А.В. Малинов. СПб., Санкт-Петербургское философское общество. 2015. С. 332-347.

<sup>2</sup> Синельников А.Д. О первых принципах // Сайт гостелерадио компании Дон ТР. 2014.

<sup>3</sup> Щавелёв С.П. Ойзерман Теодор Ильич / Сост. С.Н. Корсаков, А.П. Зайцева; авт. вступ. ст. И.Т. Касавин. М.: Наука, 2014. 124 с. (Материалы к биобиблиографии учёных: философия; вып. 12) // Вопросы философии. 2018. № 6. С. 216-218.

Вездесущая бюрократия попыталась отразить дисциплинарную структуру философии в виде шифров специальностей для ученых степеней и званий. По динамике приобретения таковых всё новыми поколениями соискателей права считаться философами, между прочим, проясняются размеры профанации и обесценивания той или иной части философствования в нашей стране. Ни в одной стране мира, однако, философия не разбита на столько «специальностей» – у нас их 9, причем 4 сдвоенные. Если первые по нумерации «шифры» не по зубам значительной части соискателей, то уж на «Философскую антропологию, философию культуры» устремляются все, кому не лень. Есть, правда, еще более профанированная культурология, где «до сих пор широко процветают некие самобытные концепции, почти никак не соотносящиеся с международным контекстом исследований культуры»<sup>1</sup>. Российская культурология – все равно, что национальная физика или химия. Нигде в мире такой науки нет, а у нас есть. Перейдем же к более уважаемым философским дисциплинам.

**Онтология.** Если махнуть рукой на совершенно бессодержательные допущения некоего абсолютно существа как субстанции вечной, неизменной, безначальной<sup>2</sup>, то окажется, что философии уже нечего сказать о природе. Кроме того, что требуется говорить по учебной дисциплине, придуманной в нашей стране в переходные 1990-е годы под названием «Концепции современного естествознания». Сегодня происхождение и устройство известной ученым Вселенной мало-помалу проясняется<sup>3</sup>, а вот версии Мультивселенной остаются скорее по ведомству философии<sup>4</sup>. Впрочем, старых онтологических понятий вроде «субстанции», «материи», «миропорядка», «вещи» и т.п. при объяснении природы уже не требуется –

<sup>1</sup> Куренной В. Профессия – культуролог // Сайт «Всё о культуре Бурятии». 2019.

<sup>2</sup> Метафизика. Учебное пособие. / Под ред. Б.И. Липского, Б.В. Маркова, Ю.Н. Солониной. СПб., Изд-во Санкт-Петербургского ун-та. 2008. 563 с.

<sup>3</sup> Вайнберг С. Мечты об окончательной теории. Физика в поисках самых фундаментальных законов природы. М., Эдиториал УРСС. 2004. 256 с.; Рубин С.Г. Устройство нашей Вселенной. Изд. 3-е. Фрязино. 2016. 320 с.

<sup>4</sup> Стенджер В. Бог и Мультивселенная. М., Питер. 2016. 432 с.

они слишком отвлечены от физико-химических реалий микромира и большого космоса, да и психики, души. «Почему-то мы привыкли к мысли, что, когда система обнаруживает сложные и слаженные функции и поведение, обязательно должен присутствовать некий «сущностный» ... элемент управления, который якобы за всё отвечает. ... Мы называем его гомункулусом, разумом, душой, генами и так далее. ... Но он редко там, в обычном редукционистском смысле. Это не значит, что в действительности нет никакой ответственной «сущности», просто она существует в распределенном виде. Она в протоколах, правилах, алгоритмах и программном обеспечении. Так на самом деле работают клетки, муравейники, виртуальные сети, армии, мозг. Нам трудно это понять, поскольку «сущность» не хранится где-то в каком-нибудь сундуке»<sup>1</sup>.

Попытка отдельных авторов заменить старую онтологию абсолютно сущего на новую онтологию сущего потенциально меняет, что называется, шило на мыло. Рассуждения же насчет какой-то еще онтологии, не только натуралистической, но и социальной, культурной, другой всевозможной («онтология истины» у некоторых петербургских авторов – невнятный оксюморон) – просто информационный шум. Его умственная резервация – на занятиях философских факультетов, где ежегодно оказывается пара-тройка сотен наших сограждан, сами толком не понимая зачем. Разве история мысли знала не то что сотни, а десятки философов в какой-нибудь стране одновременно?

Психофизиологическая проблема, похоже, решена несколько лет назад при помощи интерфейса «мозг – компьютер»<sup>2</sup>. Психика оказалась по-своему материальной. По крайней мере, материализуемой. В известном споре Э.В. Ильенкова и Д.И. Дубровского о природе идеального победил Давид

---

<sup>1</sup> Газзанига М. Кто за главного? Свобода воли с точки зрения нейробиологии. М., Аст. 2017. 368 с.

<sup>2</sup> Петрунин Ю.Ю., Рязанов М.А., Савельев А.В. Философия искусственного интеллекта в концепциях нейронаук. М., МАКС Пресс. 2010., 78 с.

Израилевич. Потому что опирался на принципы естествознания, а не на выхолощенную спекуляцию гегелевского толка, как Эвальд Васильевич.

Тем самым основной вопрос философии» снят с повестки дня. Вместо этого вымученного Ф. Энгельсом полтора века назад силлогизма следует преподавать студентам Кембриджскую декларацию 2012 года о сознании. С помощью высоких технологий сканирования мозга стало возможным понять природу сознания, причем не только человека<sup>1</sup>, но и животных (например, собак<sup>2</sup>, птиц<sup>3</sup>, вплоть до осьминога<sup>4</sup>. Замах нынешних одухотворителей природы на растения<sup>5</sup>, пожалуй, уже перехлест этого идейного тренда. По крайней мере, не только люди, но и шимпанзе, бонобо, собаки, дельфины, сороки узнают себя в зеркале: признак самосознания. Пропасть между людьми и животными в отношении интеллекта<sup>6</sup>, да и всего сознания<sup>7</sup> заполняется на наших глазах.

**Методология.** Публикации советских философов 1980-х годов в области теории и методологии науки перепевали сюжеты западного постпозитивизма (Т. Куна, И. Лакатоса и иже с ними) или же наивно пытались разложить по выдуманым полкам материализма / идеализма «философские вопросы естествознания» (физики, в основном). От Энгельса и Ленина до В.С. Стёпина с В.П. Бранским. Сегодня попытки философов «обобщать» физику и химию ради некоей «научной картины мира» окончательно выдохлись. Эту картину сегодня набрасывают космологи и физики-экспериментаторы с адронным коллайдером, гравитационными

---

<sup>1</sup> Фритт К. Мозг и душа. Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. М., Аст. 2015., 335 с.

<sup>2</sup> Бернс Г. Что значит быть собакой. И другие открытия в области нейробиологии животных. М., Альпина нон-фикшн: 333 с.

<sup>3</sup> Акерман Дж. Эти гениальные птицы. М., Альпина нон-фикшн. 2018., 486 с.

<sup>4</sup> Монтгомери С. Душа осьминога. Тайны сознания удивительного существа. М., Альпина нон-фикшн. 2018., 317 с.

<sup>5</sup> Манкузо С., Виола А. О чем думают растения. М., изд-во «Э». 2015., 208 с.

<sup>6</sup> Де Вааль Ф. Достаточно ли мы умны, чтобы понимать животных. М., Альпина нон-фикшн. 2017., 404 с.

<sup>7</sup> Де Вааль Ф. Истоки морали. В поисках человеческого у приматов. М., Альпина нон-фикшн. 2014., 376 с., Сафина К. За гранью слов. О чем думают и что чувствуют животные. М., Колибри., 2018. 560 с.

волнами и т.п. прорывными достижениями техники. Преподаваемое до сих пор по идейной инертности российского сообщества философов и их студентов «понятие материи» как «объективной реальности» в духе В.И. Ленина никакого отношения к нынешней космологии и квантовой физике не имеет. Такая искаженная «философия природы» нужна только самим философам, но отнюдь не натуралистам, у которых хватает своих понятий-категорий вполне метафизического масштаба.

Часть наших философов по-прежнему интересуется открытиями в современной им науке, теперь прежде всего в биологии и, особенно, биотехнологии. Однако их выводы оттуда предельно тривиальны: дескать, «новые методологические конструкты ведут к инновационному выходу за пределы существующих стандартов»<sup>1</sup>. А когда-нибудь не вели? Не философы, а сами натуралисты, в России начиная с биогеохимика В.И. Вернадского («Ноосфера»), физиологов И.П. Павлова («Русский ум»), А.А. Ухтомского («Доминанта души»), астрофизика В.Л. Гинзбурга, математика-эколога Н.Н. Моисеева и некоторых их коллег, мыслящих философски, предложили новые концепты революционизированной ими картины природной реальности.

**Гносеология.** Подсообщество философов – теоретиков познания первым осознало схоластичность вечных перепевов Локка, Декарта, Юма да Канта и переименовалось в эпистемологов, дабы отмежеваться от явно устарелой тематики<sup>2</sup>. Я сам принимал участие в этой идейной перекраске<sup>3</sup>. Новоявленные эпистемологи попытались разукрасить свой фэндом красками разных гуманитарных наук – истории, этнологии, антропологии, лингвистики

---

<sup>1</sup> Науки о жизни и современная философия. / Отв. ред. И.К. Лисеев. М., Канон +. 2016. 496 с.

<sup>2</sup> Касавин И.Т. Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы. М., Альма-М. 2013. 560 с.

<sup>3</sup> Щавелёв С.П. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: «Канон +», РООИ «Реабилитация», 2009. 1248 с. // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. № 4. С. 198–202.; Щавелёв С.П. Практическое знание // Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / Под ред. И.Т. Касавина. М., «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2010. С. 160–178.

и других. Налицо не что иное, как идейные «падальщики» – пересказывая взятые из вторых рук сведения о миграциях, обрядах, мифах, языках и множестве других сюжетов науки и искусства, новые «философы познания» ничего к ним не добавляют<sup>1</sup>. При этом они просмотрели, что сами эти гуманитарные дисциплины всё чаще оглядываются на выводы эволюционной биологии. Так, еще К. Лоренц разрубил гордиев узел дилеммы врожденности / приобретенности базовых форм знания, показав наличие генетических предпосылок к мышлению в определенных формах<sup>2</sup>. Мышление оказалось практически не связанным с языком<sup>3</sup>. Соответственно, эвристичной оказалась только эволюционная эпистемология, реферировавшая именно биологические предпосылки обучения и познания<sup>4</sup>.

**Историософия.** Формационная модель истории человечества оказалась вполне дискредитирована своим расхождением с выводами исторической науки и вспомогательных исторических дисциплин. Ни государства в современном смысле, ни массы рабов в древности не оказалось; феодализм не находится нигде, кроме Западной Европы да Японии; капитализм и не подумал «разлагаться» на стадии империализма, а продолжает процветать по сравнению с остальным миром; а социализм с коммунизмом вообще испарились из исторического бытия, забрав с собой многие миллионы зазря загубленных жизней. «Вообще с марксистскими схемами дело обстоит таким образом: чем хуже знаешь историю, тем они кажутся убедительнее; и наоборот».

Цивилизационные модели человеческой истории остаются в эвристической силе, однако их существенно конкретизируют выводы эволюционной биологии. Новое дыхание приобрел так называемый

---

<sup>1</sup> Марков А.В. Советский неомарксизм: Ильенков и Мамардашвили // Оттепель. М., Государственная Третьяковская галерея. 2017. С. 630–643.

<sup>2</sup> Лоренц К. Кантовская доктрина априори в свете современной биологии // Человек. № 5. 1997. С. 23–25.

<sup>3</sup> Эверет Д. Как начинался язык. История величайшего изобретения. М., Альпина нон-фикшн. 2019. 424 с.

<sup>4</sup> Эволюционная эпистемология: проблемы, перспективы. / Отв. ред. И.П. Меркулов. М.: Российская политическая энциклопедия. 1996. 194 с.; Меркулов И. Эпистемология. Т. 1. СПб., изд-во РХГУ: 472 с.; Т. 2 СПб., изд-во РХГИ. 2003, 2006. 416 с.



«географический детерминизм»<sup>1</sup>. Массив новых фактов похоронил гегельянскую дихотомию «производительных сил» и «производственных отношений» бывшего у нас философией истории «исторического материализма». Теперь обнаружилась живописная картина жизни и смерти социумов, попавших в разные природные и геополитические условия и по-разному на них отреагировавших<sup>2</sup>.

Идеологизированная и радикальными, и либеральными философами политкорректность, провозглашавшая интернационализм и братство народов, не объясняла, почему из века в век одни страны живут богато, а другие бедно (несмотря на миллиардные вливания в их экономику); почему в одних социумах защищают права человека, а в других нет (несмотря на внешние атрибуты представительной демократии). Обширный генетический, археологический, исторический материал, накопленный за последние годы, показал реальные различия рас и этносов. Эта разница второстепенна и не имеет отношения к расизму и национализму, но ощутимо влияет на судьбы разных стран. Изменения в менталитете отдельных народов под влиянием внешних – природных и политических условий их исторического бытия оказались прослежены на отрезке нескольких поколений<sup>3</sup>. Это вам не «мировой дух верхом на лошади», а цифры и факты.

**Этика.** Старый спор моралистов (хотя бы Гоббса и Руссо) по поводу того, добр или зол человек по своей природе убедительно решен приматологами и прочими зоологами. С одной стороны, все животные способны к эмпатии, то есть сочувствию к переживаниям себе подобных (зеркальные нейроны). У обезьян, слонов, волков, врановых птиц, дельфинов и некоторых других животных дело доходит до прямого альтруизма – практической помощи себе подобным без всякой пользы для собственного

---

<sup>1</sup> Даймонд Дж. Коллапс. Почему одни общества приходят к процветанию, а другие – к гибели. М., Аст. 2016. 768 с.

<sup>2</sup> Даймонд Дж. Мир позавчера. Чему нас могут научить люди, до сих пор живущие в каменном веке. М., Аст. 2016. 672 с.

<sup>3</sup> Уэйд Н. Неудобное наследство. Гены, расы и история человечества. М., Альпина нон-фикшн. 2018. 377 с.

выживания, вплоть до самопожертвования во имя ближнего<sup>1</sup>. И эгоизм, и отзывчивость людей и животных настраиваются генам<sup>2</sup>. Так, молодые шимпанзе по утрам вытаскивают самую старую самку в своем стаде из укрытия на солнце, поят ее изо рта в рот в течение дня, а под вечер затаскивают обратно на ночлег. С другой стороны, те же шимпанзе время от времени охотятся, сообща ловят и поедают мясную пищу – как представителей других видов, так и себе подобных обезьянок. Они и альтруисты, и каннибалы в одном лице. «Но при этом подобные характеристики нельзя применять ко всем людям или даже к одному человеку в разные периоды его жизни. Вот почему состояние человека, которое пытаются описать философы ... , так сложно понять. Безразмерных характеристик, которые подошли бы всем людям, не бывает и никогда не будет»<sup>3</sup>.

Что тогда остается философам-моралистам? Заниматься этикетными нормами поведения разных народов и культур?<sup>4</sup> Так их уже описали этнографы, журналисты да беллетристы. А человечество в целом, между прочим, выяснили генетики, становится как вид более сдержанным, менее агрессивным<sup>5</sup>. (Хотя «уровень агрессии в российских городах в целом велик, и, похоже, число неуравновешенных граждан не сокращается»<sup>6</sup>. Наш вид, получается, одомашнил, приручил сам себя<sup>7</sup> – вывод из уникального эксперимента советского генетика Д.К. Беляева над чернобурыми лисами (эффект неотении)<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Сафина К. За гранью слов. О чем думают и что чувствуют животные. М., Колибри., 2018. 560 с.

<sup>2</sup> Докинз Р. Эгоистичный ген. М., Аст. 2016. 512 с.

<sup>3</sup> Таттерсаль И. Скелеты в шкафу. Драматичная эволюция человека. СПб., Питер. 2016. 272 с.

<sup>4</sup> Назаров В.Н. Прикладная этика. Учебник. М., Гардарика. 2005. 302 с.

<sup>5</sup> Гуд Б. Мозг прирученный. Что делает нас людьми? М., Альпина Паблишер. 2015. 285 с.

<sup>6</sup> Костюк Г.П. У нас депрессия не попадает в отчетность // Огонек. № 26. 8 июля. 2019. С. 32.

<sup>7</sup> Робертс Э. Приручение. 10 биологических видов, изменивших мир. М., Колибри. 2019. 464 с.

<sup>8</sup> Дугаткин Л., Трут Л. Как приручить лису (и превратить в собаку). Сибирский эволюционный эксперимент. М., Альпина нон-фикшн. 2019. 296 с.

В старый спор философов о свободе воли вмешались нейробиологи. Изучив расщепленный мозг, они открыли модуль интерпретации, заставляющий нас считать, будто мы действуем по собственной воле и сами принимаем важные решения. Нейромедиаторы, регулирующие командную работу мозга, распределяются у людей по-разному, и это обусловлено генетически<sup>1</sup>. В экспериментах «обнаружилось немало моральных схем, которые, похоже, распределены по всему головному мозгу. Нам свойственно множество врожденных реакций на социальный мир (включая автоматическое сопереживание, безотчетную оценку других людей и эмоциональные реакции), которые влияют на наши моральные суждения»<sup>2</sup>.  
Добрая старая моралистика поставила вопрос, на который ответила наука.

**Эстетика.** Вот идею красоты труднее всего низвести к животному миру. Еще Веркор подметил, что амулеты да татуировки – привилегия людей; ни одно животное себя само не украшает<sup>3</sup>. Хотя некоторые птички в брачный период выкладывают вокруг своих гнезд перламутровые раковины для привлечения самок. Как видно, именно занятия изобразительным искусством в глубинах евразийских пещер закрепили человеческое начало в кроманьонцах и позволили им создавать культуру, покорившую земной и околоземной мир. Появление живописи сразу в стиле полноценного реализма происходит по видимости внезапно на рубеже позднего палеолита около 35 000 лет назад<sup>4</sup>. Роспись и последующие посещения подземных галерей соседскими группами кроманьонцев впервые создали универсальный механизм человеческой культуры, где искусство объединяет труд, религию и коллективный ритуал межгруппового общения. Локальные группы последних неандертальцев не сумели достичь этого уровня в силу нескольких неблагоприятных для них

---

<sup>1</sup> Якутенко И. Воля и самоконтроль. Как гены и мозг мешают нам бороться с соблазнами. М., Альпина нон-фикшн. 2018. 456 с.

<sup>2</sup> Газзанига М. Кто за главного? Свобода воли с точки зрения нейробиологии. М., Аст. 2017. 368 с.

<sup>3</sup> Веркор. Люди или животные? М., Изд-во иностранной литературы. 1957. 227 с.

<sup>4</sup> Уэллс С. Генетическая одиссея человечества. М., Альпина нон-фикшн. 2014. С.168.

факторов<sup>1</sup>. Но успели в результате отдельных скрещиваний с нашими предками передать европейцам и азиатам малый процент своего генома (от 1 до 4 %)<sup>2</sup>. Вместе с жизненно важными для выживания в Евразии признаками (начиная со светлой кожи) кроманьонцы унаследовали в этом «генетическом пакете» и склонность к ряду болезней, включая психиатрические (депрессию, шизофрению). Такова оказалась плата за разум.

**Теология.** Большинству философов, привыкших верить в пропасть между природой и культурой, людьми и животными, покажется странным искать природные корни идеи бога. Между тем эволюционные предпосылки религии уже обнаружены. Зоопсихологи отметили у самых разных животных склонность к своего рода суевериям. Например, если после определенных действий, вполне случайных, животных кормить, то в дальнейшем звери и птицы совершают эти действия как символические, ожидая желанного подкрепления. Вполне себе условный рефлекс. Самый яркий пример веры в практическую эффективность примитивного ритуала представляет собой так называемый «танец дождя», зафиксированный у шимпанзе африканских джунглей. Если группу обезьян застаёт тропический ливень, они прячутся от него под пологом деревьев. Когда потоки воды преодолевают укрытие, самцы выскакивают на поляну и начинают энергично приплясывать и жестикулировать. После прекращения осадков исполнители этой своеобразной литургии присоединяются к сородичам с чувством выполненного долга... Можно долго излагать разнообразные концепции происхождения религии, находя у каждой из них рациональное зерно, но трудно отрицать типологическое сходство поведения кур или кошек, не говоря уже про обезьян, в суеверной ситуации с нашими молитвами и жертвоприношениями<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Шипман П. Захватчики. Люди собаки против неандертальцев. М., Альпина нон-фикшн. 2016. 296 с.

<sup>2</sup> Пэабо С. Неандерталец. В поисках исчезнувших геномов. М., изд-во АСТ. 2018. 416 с.

<sup>3</sup> Де Вааль Ф. Истоки морали. В поисках человеческого у приматов. М., Альпина нон-фикшн. 2014.

**Экология.** Теряя идейную почву под ногами, некоторые философы попытались вмешаться в споры о будущем человечества. Они присоединили свои голоса к хору апокалиптиков, пророчащих более или менее скорую гибель человечества. Но заимствованные «зелеными» философами из вторых, как обычно, рук, цифры и факты оказались недостаточными для сколько-нибудь точных прогнозов. Люди спрашивают у ученых, сколько видов живых существ и как быстро теперь теряет Земля? Каково должно быть соотношение заповеданной и заселенной территории на планете?<sup>1</sup> Президент РФ В.В. Путин на саммите производства и индустриализации GMIS в Екатеринбурге в июле 2019 года правильно оценил чрезмерный экологизм как мракобесие.

**Паранаука и философия.** Из ненаучной в антинаучную нынешняя философия превращается, когда начинает поддерживать откровенно абсурдные версии природы, общества и человека. Таковы поклонники как канонических, так и альтернативных им, эзотерических культов. Миную пока православное поветрие среди российских философов и культурологов, обращу внимание на философичную по видимости эзотерику<sup>2</sup>. Из аннотации: «Впервые вводится в научный оборот уникальный материал, собранный в приокском регионе, ранее известный только в устной традиции и доступный лишь посвященным». «Посвященным» «в лом» (как говорят наши студенты) прочесть книгу клинического психолога из Чикаго, написанную именно про них, «посвященных»<sup>3</sup>. А там масса интереснейших данных про «сверку с реальностью» восточных и западных лженаучных заявок. Дотошные американцы даже организовали эксперимент по проверке эффективности так называемых «заступнических молитв во здравие»: одну выборку приготовленных к шунтированию сердца пациентов они предупредили, что

---

<sup>1</sup> Уилсон Э. Будущее Земли. Наша планета в борьбе за жизнь. М., Альпина нон-фикшн. 2017.

<sup>2</sup> Назаров В.Н. Введение в эзотерику. Учебник. М., Гардарика. 2008.

<sup>3</sup> Смит Дж. Псевдонаука и паранормальные явления. Критический взгляд. Изд. 2-е. М., Альпина нон-фикшн. 2014.

за них будут молиться во всех протестантских церквях штата, другую – нет, а в третьей сказали, что за одних молиться будут, а за других нет, но за кого, пока неизвестно. Тест на здравомыслие для студента-первокурсника: в какой из экспериментальных групп выживших пациентов оказалось больше?<sup>1</sup>

Вернемся к **понятию сообщества**, чтобы лучше понять причины, по которым социум терпит идейную мумификацию метафизики, которая продолжается больше ста лет (ориентировочно после выбрасывания философией «белого флага» в лице позитивизма).

Хотя к тем, кто занимается философией, трудно применить общие критерии корпоративности. Первый такой критерий – образование. Среди российских кандидатов и докторов философских наук примерно две трети получала высшее образование на самых разных факультетах, но не философском (философский факультет заканчивали около трети энциклопедически учтенных философов. [Алексеев, 2002, 2009] А неучтенных там (нет своей монографии) в разы, в десятки раз больше). Второй критерий – работа по специальности как источник существования. Среди выпускников философских факультетов в СССР и Российской Федерации ничтожно малый процент занимался в дальнейшем преподаванием философии и тем более публиковался в рейтинговых философских изданиях. Так что профессионализм философов относителен и обманчив, интровертен, так сказать.

Правда, к философам явно или неявно причисляются общественным мнением лица, претендующие быть мыслителями на общие темы: литераторы, художники, журналисты, политики и т.п. Кроме ученых место философов в общественном мнении занимают представители искусства, политики и бизнеса. К очередному «Дню философии» журналисты предложили перечень «самых популярных мыслителей современности,

---

<sup>1</sup> Смит Дж. Псевдонаука и паранормальные явления. Критический взгляд. Изд. 2-е. М., Альпина нон-фикшн. 2014.

ставших кумирами миллионов»<sup>1</sup>: Курт Воннегут, Далай-лама XIV, Стив Джобс, даже стритартер Бэнкси и Гомер Симсон из мультсериала «Симпсоны». Все они философского образования не имеют, их квалификацию философствовать никто официально не подтверждал. В отличие от ученых, которые давно изолировали дилетантов от своих дисциплин, слишком сложных для самоучек. Попытки философов декларировать собственное сообщество как элитарное, проводить общенациональные и международные конгрессы, собирать членские взносы только по внешней форме напоминают ассамблеи ученых. Общность здесь ограничивается тщеславным желанием за посильную сумму денег купить членство или публикацию. Обмен знаниями среди философов невозможен, потому что они сами не определили критерии истинности своих заявлений. Чужие публикации их почти не интересуют. «Степень изученности темы» каждого философа имитируется нелепыми перечнями похожих по тематике текстов от Аристотеля с Фомой Аквинским («Ф. Аквинский» на их малограмотном жаргоне) до какого-нибудь доцента Пупкина из Тьмутараканска.

На самом деле философы – штучный продукт. В обозримом будущем «люди всё еще будут читать Платона, Аристотеля, Декарта, Канта, Гегеля, Витгенштейна и Хайдеггера. Какую роль будут играть эти люди в разговорах наших потомков, никто не знает. ... Вероятно, философия станет чисто наставительной, так что самоидентификация философа будет характеризоваться в терминах книг, которые читаются и обсуждаются, а не в терминах проблем, которые должны быть решены»<sup>2</sup>. На мой взгляд, это произошло с философией давным-давно, а печатные книги на наших глазах заменяются на блоги и сайты, что не суть важно для обсуждаемой темы.

---

<sup>1</sup> Самые популярные философы современности // Комсомольская правда 2013. 13 ноября. С. 1.

<sup>2</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та. 1997. С.292.

Философия как отдельная специальность на стадии своего исчезновения из культурного обихода не одинока. Если присмотреться, то уходит из круга интересов молодежи литература в ее классических формах. «И бог мычал как корова, и рукописи горят. Вначале было не слово, а клип и видеоряд» (И.Л. Волгин). Сегодня никто из выпускников российских школ не ответит на вопрос, кто и с кем, из-за чего дерется на дуэли в «Евгении Онегине» или в «Капитанской дочке». На смену символам имперского прошлого приходят другие символы духа, и это логично для социума нового, свободного типа. А история культуры возьмет на учет все изжитые людьми ценности, музейфицирует их и сохранит для всех ценителей архаики. Которых во все времена явное меньшинство.

К счастью, уже появляются философы, признавшие тупик философии и предлагающие искать новый синтез ее проблематики с достижениями науки. Вот они действительно мудрецы! Их «успехи современной биологии заставляют признать ненаучным «тезис о человеческой исключительности» и рассматривать человека как особо сложный по своей организации биологический вид. Это влечет за собой критику интроспективных методов «самообоснования духа», восходящих к философии Декарта и практикуемых в ряде влиятельных философских течений XX века – таких, как феноменология или экзистенциализм»<sup>1</sup>. Да и всех прочих направлений «буржуазной» (античной, средневековой, любой другой) философии.

#### Список литературы

1. Акерман Дж. Эти гениальные птицы. – М.: Альпина нон-фикшн, 2018. – 486 с.
2. Алексеев П.В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. 4-е изд., перераб. и доп. – М.: Академический проект, 2002. – 1152 с.

---

<sup>1</sup> Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение. 2010. С2.



3. Алексеев П.В. Философы России начала XXI столетия: биографии, идеи, труды. Энциклопедический словарь. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2009. – 695 с.
4. Бернс Г. Что значит быть собакой. И другие открытия в области нейробиологии животных. – М.: Альпина нон-фикшн. – 333 с.
5. Вайнберг С. Мечты об окончательной теории. Физика в поисках самых фундаментальных законов природы. – М.: Эдиториал УРСС, 2004. – 256 с.
6. Вайнберг С. Объясняя мир. Истоки современной науки. – М.: Альпина нон-фикшн, 2017. – 474 с.
7. Веркор. Люди или животные? – М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. – 227 с.
8. Газзанига М. Кто за главного? Свобода воли с точки зрения нейробиологии. – М.: Аст., 2017. – 368 с.
9. Гуд Б. Мозг прирученный. Что делает нас людьми? – М.: Альпина Паблишер, 2015. – 285 с.
10. Даймонд Дж. Ружья, микробы и сталь. Судьбы человеческих обществ. – М.: Аст, 2010. – 720 с.
11. Даймонд Дж. Третий шимпанзе. Два процента генотипа, которые решили всё. – М.: Аст, 2013. – 475 с.
12. Даймонд Дж. Коллапс. Почему одни общества приходят к процветанию, а другие к гибели. – М.: Аст, 2016. – 768 с.
13. Даймонд Дж. Мир позавчера. Чему нас могут научить люди, до сих пор живущие в каменном веке. – М.: Аст, 2016. – 672 с.
14. Де Вааль Ф. Истоки морали. В поисках человеческого у приматов. – М.: Альпина нон-фикшн, 2014. – 376 с.
15. Де Вааль Ф. Достаточно ли мы умны, чтобы понимать животных. – М.: Альпина нон-фикшн, 2017. – 404 с.
16. Де Вааль Ф. Политика у шимпанзе. Секс и власть у приматов. 3-е изд. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. – 272 с.

17. Докинз Р. Эгоистичный ген. – М.: Аст, 2016. – 512 с.
18. Дугаткин Л., Трут Л. Как приручить лису (и превратить в собаку). Сибирский эволюционный эксперимент. – М.: Альпина нон-фикшн, 2019. – 296 с.
19. Ильенков Э.В. Тайна черного ящика. Научно-фантастическая прелюдия // Об идолах и идеалах. – М.: Политиздат, 1968. – С. 11-28.
20. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.
21. Ильенков Э.В. О положении с философией // Эвальд Васильевич Ильенков / Отв. ред. В.И. Толстых. М.: Российская политическая энциклопедия. – 2008. – С. 378–387.
22. Касавин И.Т. Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы. – М.: Альма-М., 2013. – 560 с.
23. Костюк Г.П. У нас депрессия не попадает в отчетность // Огонек. – 2019. – № 26. 8 июля. – С. 32.
24. Куренной В. Профессия – культуролог // Сайт «Всё о культуре Бурятии», 2019.
25. Курцвейл Р. Эволюция разума, Или бесконечные возможности человеческого мозга, основанные на распознавании образов. – М.: Эксмо, 2018. – 352 с.
26. Лоренц К. Кантовская доктрина априори в свете современной биологии // Человек. – 1997. – № 5. – С. 23-25.
27. Лоренц К. Так называемое зло. – М.: Культурная революция, 2008. – 616 с.
28. Манкузо С., Виола А. О чем думают растения. – М.: изд-во «Э», 2015. – 208 с.
29. Марков А.В. Советский неомарксизм: Ильенков и Мамардашвили // Оттепель. – М.: Государственная Третьяковская галерея, 2017. – С. 630-643.
30. Маркова Л.А. Социальная эпистемология – в контексте прошлого и будущего. – М.: Канон+, 2017. – 272 с.

31. Меркулов И. Эпистемология. Т. 1. – СПб.: изд-во РХГУ. – 472 с.; Т. 2. – СПб., изд-во РХГИ, 2003, 2006. – 416 с.
32. Метафизика. Учебное пособие. / Под ред. Б.И. Липского, Б.В. Маркова, Ю.Н. Солонина. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. – 563 с.
33. Монтгомери С. Душа осьминога. Тайны сознания удивительного существа. – М.: Альпина нон-фикшн, 2018. – 317 с.
34. Назаров В.Н. Прикладная этика: учебник. – М.: Гардарика, 2005. – 302 с.
35. Назаров В.Н. Введение в эзотерику: учебник. – М.: Гардарика, 2008. – 303 с.
36. Назаров В.Н., Дёмин В.Н., Аристов В.Ф. Загадки русского междуречья. – М.: Вече, 2008. – 352 с.
37. Науки о жизни и современная философия / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: Канон +, 2016. – 496 с.
38. Пенроуз Р. Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики. 2-е изд. – М.: Эдиториал УРСС, 2005. – 400 с.
39. Петрунин Ю.Ю., Рязанов М.А., Савельев А.В. Философия искусственного интеллекта в концепциях нейронаук. – М.: МАКС Пресс, 2010. – 78 с.
40. Попович М.В. П.В. Копнин: страницы философской биографии // Вопросы философии. – 1997. – № 3.
41. Пэабо С. Неандерталец. В поисках исчезнувших геномов. – М.: изд-во АСТ, 2018. – 416 с.
42. Робертс Э. Приручение. 10 биологических видов, изменивших мир. – М.: Колибри. – 464 с.
43. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск: изд-во Новосибирского ун-та, 1997. – 320 с.
44. Рубин С.Г. Устройство нашей Вселенной. Изд. 3-е. – Фрязино, 2016. – 320 с.

45. Самые популярные философы современности // Комсомольская правда – 2013. – 13 ноября. – С. 1.
46. Сапольски Р. Записки примата. Необычайная жизнь ученого среди павианов. – М.: Альпина нон-фикшн, 2018. – 424 с.
47. Сапольски Р. Кто мы такие? Гены, наше тело, общество. – М.: Альпина нон-фикшн, 2018. – 290 с.
48. Сафина К. За гранью слов. О чем думают и что чувствуют животные. – М.: Колибри., 2018. – 560 с.
49. Синельников А.Д. О первых принципах // Сайт гостелерадио компании Дон ТР, 2014.
50. Смит Дж. Псевдонаука и паранормальные явления. Критический взгляд. Изд. 2-е. – М.: Альпина нон-фикшн, 2011. – 566 с.
51. Стенджер В. Бог и Мультивселенная. – М.: Питер, 2016. – 432 с.
52. Таттерсаль И. Скелеты в шкафу. Драматичная эволюция человека. – СПб.: Питер, 2016. – 272 с.
53. Уэйд Н. Неудобное наследство. Гены, расы и история человечества. – М.: Альпина нон-фикшн, 2018. – 377 с.
54. Уилсон Э. Смысл существования человека. – М.: Альпина нон-фикшн, 2015. – 224 с.
55. Уилсон Э. Будущее Земли. Наша планета в борьбе за жизнь. – М.: Альпина нон-фикшн, 2017. – 320 с.
56. Уэллс С. Генетическая одиссея человечества. – М.: Альпина нон-фикшн, 2014. – 276 с.
57. Федчук Д.А. О новой и старой онтологиях: Мейясу, Бадью и отказ от классических концепций // Вопросы философии. – 2019. – № 3. – С. 199-205.
58. Хофмайстер Х. Что значит мыслить философски. – СПб.: изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006. – 448 с.
59. Фритт К. Мозг и душа. Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. – М.: Аст, 2015. – 335 с.

60. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 392 с.
61. Шипман П. Захватчики. Люди собаки против неандертальцев. – М.: Альпина нон-фикшн, 2016. – 296 с.
62. Шпорк П. Читая между строк ДНК. Второй код нашей жизни, или Книга, которую нужно прочитать всем. – М.: Ломоносовъ, 2014. – 272 с.
63. Щавелёв С.П. Практическое познание. Философско-методологические очерки. – Воронеж: изд-во Воронежского ун-та, 1994. – 232 с.
64. Щавелёв С.П. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: «Канон +», РООИ «Реабилитация», 2009. – 1248 с. // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. – № 4. – С. 198-202.
65. Щавелёв С.П. Практическое знание // Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / Под ред. И.Т. Касавина. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. – С. 160-178.
66. Щавелёв С.П. ЛГУ. Философский факультет. 1970-е. Заметки сознательного попутчика // Вспоминая философский факультет... / Сост. Б.В. Марков, А.В. Малинов. – СПб., Санкт-Петербургское философское общество, 2015. – С. 332-347.
67. Щавелёв С.П. [Рец. на кн.:] Ойзерман Теодор Ильич / Сост. С.Н. Корсаков, А.П. Зайцева; авт. вступ. ст. И.Т. Касавин. – М.: Наука, 2014. – 124 с. (Материалы к биобиблиографии учёных: философия; вып. 12) // Вопросы философии. – 2018. – № 6. – С. 216-218.
68. Эверет Д. Как начинался язык. История величайшего изобретения. – М.: Альпина нон-фикшн, 2019. – 424 с.
69. Эволюционная эпистемология: проблемы, перспективы. / Отв. ред. И.П. Меркулов. – М.: Российская политическая энциклопедия, 1996. – 194 с.
70. Якутенко И. Воля и самоконтроль. Как гены и мозг мешают нам бороться с соблазнами. – М.: Альпина нон-фикшн, 2018. – 456 с.

## Глава 6

### ИНСТИТУАЛИЗАЦИЯ ФИЛОСОФИИ: СООБЩЕСТВО VS КОРПОРАЦИЯ?

*В.П. Римский, С.Н. Борисов*

Белгородский государственный институт искусств и культуры

Тема институализации философии, лично для нас является попыткой выйти из того *запутанного узла* «гносеогенных», «мифогенных» и «социогенных» теорий происхождения философии и её специфики, который пытался разрубить А.В. Потёмкин, фактически подготовив две докторские диссертации и защитив одну. Алексей Васильевич, как известно, столь долго ломал голову над проблемой специфики философии, решая её в русле идей «ильенковского сообщества», что в итоге «сломал себе шею,» так как его докторскую диссертацию ВАК так и не утвердил (не было тогда «автономных советов», как сейчас или в пору потёмкинской защиты кандидатской диссертации в «сталинские времена!»). Он потом «загипсовал себе шею» званием «холодного» профессора и культурологией, открыв кафедру теории культуры, этики и эстетики. По этой тематике с тех пор написано (в том числе и нами) много текстов, но на данный момент царит определённый сумбур, как и в самой отечественной постсоветской философии. Попытаемся внести ясность хотя бы для самого себя.

#### *Корпорация и сообщество*

Наверное, следовало бы вначале разобраться в логическом различении «сообщества» и «корпорации», опираясь на итоги Главы 1 данной монографии.

Напомним, что «**сообщество**» в нашей трактовке – субобщественные объединения в *свободную ассоциацию индивидов* на основе особых интересов, *частной* или *ситуативной цели* и *специфической деятельности*, в которой целое и цели подчинены воле отдельных лиц и реализация интересов

и целей осуществляется путём принятия *согласованных свободных решений*. Сообщества чаще всего являются *горизонтально организованными системами*, постоянно «увёртываются» от общества в постоянном метаморфозе, существуют и распространяются в *сетевых структурах* также *способами свободной ассоциации*. Однако различного рода *субкультурные ассоциативные сообщества* со временем могут превращаться в жёсткие коллективы и корпорации.

Тогда, если кратко, то в нашем понимании «корпорация» – объединение отдельных индивидов и групп на основе частных интересов в *коллектив*, преследующий *устойчивые общие цели* и занимающийся *устойчивой специфической деятельностью*, в котором целое (*corpus – тело*) довлеет над частью, *общие структуры* над *безответственными* группами и личностями, *отторгая часть* их воли и свободы в реализации собственных устремлений и решений. Как правило, корпорации являются *иерархически, вертикально организованной властной системой*, которая может, тем не менее, распространяться *сетевым образом* (через «дочерние» объединения), навязывая другим индивидуальным и социальным субъектам и образованиям собственные цели и правила деятельности, поглощая их. Экономические, профессиональные и политические корпорации (партии) – наиболее *типичные формы*.

### ***Корпоративная и полисная античность***

Мы кратко определили концепты «корпорация» и «сообщество» с тем, чтобы применить их к конкретно-историческому описанию и интерпретации процессов, формообразований и структур, связанных с первичными институциональными формами философии, которая для меня существует изначально только в «европейской версии», т.е. возникли в Древней Греции. Хотя мы скептически относимся к номинированию античности в качестве «европейской культуры» (моя критика М.К. Петрова и др.)<sup>1</sup>, но философию

---

<sup>1</sup> Вряд ли «греки» себя осознавали «европейцами»: если мы допускаем это, то здесь перед нами будет все тот же «Ноздрев на мотоцикле», как методологическая процедура

есть смысл рассматривать именно как сугубо феномен условно европейского культурно-цивилизационного региона.

Античность в нашем понимании – это не только классическая античность до Аристотеля и империи Александра Македонского, но и эпоха эллинизма, представляющая собой культурно-цивилизационный синтез и плюрализм античных, восточных (иудейских, персидских, индийских элементов), римских, варварских и других культурных традиций. Этот культурно-цивилизационный «плюрализм», пусть переплавленный и трансформированный, в основаниях постоянно существует и воспроизводится в форме *плюрализма субкультурного*. Введение нами методологии исследования исторических культур и цивилизаций с позиций их *субкультурной стратификации*, расширение поля применения понятия «субкультуры» не только в синхронном срезе, но и диахронном, были связаны с необходимостью преодоления примитивных стереотипов интерпретации античности в качестве «рабовладельческого общества» и т.п.

Поэтому для нас в архаическом, а затем классическом античном полисе явлен и не традиционно родовой, и не кастовый, и не классовый строй. Тогда каков же характер структуры античного полиса? И что вообще из себя представляет «полис»? Почему, например, Хайдеггер упорно употреблял концепт «полиса» в женском роде?

Здесь уместно было разобраться и с отличием *ойкоса* от *полиса*. В некоторых местах своих текстов М.К. Петров, как и другие исследователи античности, писал о том, что полис *органично* вырос из ойкоса<sup>1</sup>. Но, во-первых, полис не был «органичным» продолжением ойкоса. В этом мы были солидарны с Х. Арендт: «В согласии с греческой мыслью человеческую

---

сбоя ретроспективы, по поводу которой так иронизировал М.К. Петров. Просто Европа в эпоху модерна модернизировала, приватизировала и присвоила себе культурный капитал античности, объявив античность истоком «европейской цивилизации». Подробнее см.: Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. Белгород, 1997; Учреждающая дискурсивность Михаила Петрова: Интеллектуал в интерьере культурного капитала: моногр. / Под ред. В.П. Римского [Римский В.П., Борисов С.Н. и др.]. М., 2017.

<sup>1</sup> См.: Петров М.К. Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д., 1992.



способность к политической организации надо не только отделять от природного общежития, в средоточии которого стоят домохозяйство (οικία) и семья, но даже подчеркнуто противопоставлять ему»<sup>1</sup>. Этому «органицизму» противоречила и мысль самого М.К. Петрова о «жестком отделении» дел дома и полиса: «Жесткое отделение дел дома, где каждый «лишь один повелитель» от дел общего интереса, где пока налицо колебания, явно отражает становление динамического тезауруса полисного грека, где всеобщее суть дела общего интереса, а частное, профессиональное – дела дома»<sup>2</sup>. Здесь очевидно *разделение «дел» ойкоса-дома и «дел» полиса*.

И, во-вторых, в них действовали разные законы: закон-традиция в ойкосе отменялся и ограничивался номосом\* полиса. Даже сама *жизнь* в ойкосе и полисе имела *разные онтологические статусы*, на что указал Дж. Агамбен, ссылаясь на этимологию Аристотеля: в ойкосе действует «zoé» (Агамбен её называет вслед за В. Беньямином «голой жизнью»<sup>3</sup>; здесь также чувствуется влияние на итальянского философа концептов *vita activa* и *vita contemplativa* Х. Арндт), а в полисе – «bios», *bios politicós*<sup>4</sup>. В ойкосе греки занимались *трудом* (земледелие) и *созданием-технэ* (ремесло и торговля), которые обеспечивали не только пропитание и поддерживали воспроизводство *зоэ*, но ойкос становился и основным местом локализации «экономической» собственности, прежде всего земельной собственности.

Собственность на землю была тем «имущественным цензом», который открывал эллину дорогу в полис, в «гражданскую жизнь». Но земля не была

<sup>1</sup> Арндт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб., 2000. С. 34.

<sup>2</sup> Там же, с. 222.

\* Номос существенно отличался от традиции и обычая тем, что это был *нравственно-правовой закон* в его первичном синкретизме, который открывал «пространство свободы человека, «принятия решения» в ограничительных нормах полиса, организующего *зоэ* как «животную жизнь» в *bios* – как «посланное судьбой поприще» (Хайдеггер), «законную жизнь», «политейную жизнь» свободного гражданина в полисе. В античном полисе мы имеем совершенно новую, синкретичную форму нравственно-правового регулирования «*bios*».

<sup>3</sup> См.: Беньямин В. К критике насилия // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. М., 2012. С. 91.

<sup>4</sup> Агамбен Дж. *Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. М., 2011. С. 11, 7.

«капиталом» в нашем понимании, а составляла *культурный капитал-собственность всего полиса-общины*, что и зафиксировали в своих законодательных практиках – *номотетике\**, – Драконт, Солон и Ликург и другие древние законодатели, одновременно и мудрецы, и поэты. Земля даже в развитых полисах не была объектом купли-продажи (что сохраняется в Европе вплоть до эпохи капитализма). Они же запретили и продажу в рабство эллинов. Почему? Ведь это было прагматично и выгодно...

Да потому, что и земля, и сам человек как тело были не только культурным *капиталом-собственностью*, но и входили в *сферу сакрального* (семейные и полисные публичные культы, мистические ритуалы этносоциальных и профессиональных корпораций, общеэллинские мистерии и священные праздники), которая пронизывала фактически всю жизнь древних эллинов. Здесь собственность и семья-дом представляли собой некое *нерасчленённое единство лиц и «вещей»*, что было свойственно многим, если не всем архаическим и древним культурам<sup>1</sup>. И.С. Клочков отмечал, что в архаических культурах «человек и его имущество – поле, дом, предметы утвари и пр. – связывали глубокие, можно сказать, личностные связи между людьми и вещами, которые выражались и в общинных институтах (в исключительном праве общины на землю)<sup>2</sup>, объект владения был частью субъекта, его «плоти», его *собой*.

Первоначально, в архаике и в некоторых греческих регионах периода классики, ойкос и полис были слиты воедино, между ними не было резких границ, и поэтому возможно были правы некоторые исследователи, отмечая, что полис вырастает из ойкоса. Например, в некоторых местах своих текстов

---

\* Сам термин образуется из греческих слов «номос» – закон и «тетос» – установленный, но по смыслам связан также и с «технэ», понимаемом как «искусство», и с «этикой» и «этосом» как «привычкой», «нравом», «обычаем». См.: Игнатова В.С., В.П. Римский В.П. Генезис науки, инноваций и научного университета (к девяностолетию со дня рождения М.К. Петрова) // Наука. Культура. Искусство. № 2. Белгород, 2012. С. 62.

<sup>1</sup> См.: Смирин В.М. Римская «familia» и представления римлян о собственности // Быт и история в античности. М., 1988. С. 18-40.

<sup>2</sup> См.: Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии. Человек, судьба, время. М., 1983. С. 49-51.

М.К. Петров говорит о том, что на ойкос распространялся *пиратский архетип примата слова над делом* и идеал *карликового ритуала человека-государства*, которые в последующем и были перенесены на полис, в силу чего полис *органично* вырос из ойкоса. Действительно, в античных монархиях нет разделения ойкоса и полиса, выстроенного в духе «военной демократии»: царь Одиссей имеет власть карать не только рабов и домочадцев, но и граждан своего «государства». Аналогичный синкретизм ойкоса, «военной демократии» и власти монарха мы находим в классической Спарте, царской Македонии и других античных полисах.

Разумеется, не стоит мыслить здесь ойкос по модели протогражданского общества, сопряжённого с «демократией» и «монархическим принципом» по типу «конституционной монархии», столь милой Гегелю. Так как, во-первых, полис не был «органичным» продолжением ойкоса, как отмечала Х. Арндт: «В согласии с греческой мыслью человеческую способность к политической организации надо не только отделять от природного общежития, в средоточии которого стоят домохозяйство (οικία) и семья, но даже подчеркнута противопоставлять ему»<sup>1</sup>. Этому «органицизму» противоречит и мысль самого М.К. Петрова о «жестком отделении» дел дома и полиса: «Жесткое отделение дел дома, где каждый «лишь один повелитель» от дел общего интереса, где пока налицо колебания, явно отражает становление динамического тезауруса полисного грека, где всеобщее суть дела общего интереса, а частное, профессиональное – дела дома»<sup>2</sup>. Здесь очевидно *разделение «дел» ойкоса-дома и «дел» полиса*.

Так вот в этом аспекте есть смысл развести понятия **«полис»**, целостное «государство, как совокупное целое существования народа, с политическим государством»<sup>3</sup>, **«политеией»** (bios politicós) – **синкретической, религиозно-нравственно-политико-правовой субстанцией** (хотя всё это наши,

<sup>1</sup> Арндт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 34.

<sup>2</sup> Петров М.К. Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д.; 1992. С. 222.

<sup>3</sup> Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. второе. Т. 1. М., 1955. С. 307.

модернизаторские смыслы). При таком различии можно сказать: **полис и был «отечеством»** (или «отчизной», женским образованием в этимологии Хайдеггера), включал в себя *дом-ойкос* («дело всех» в разделении на «частные дела») и *«политейю»* («дело многих»).

В таком ракурсе можно отметить, что корпорации и возникали в основном в сфере ойкоса, а не политейи: перед нами – *этнокорпоративный строй* с наличием маргинальных субкультурных групп и индивидов и корпоративных коллективов, своеобразная *«мозаичная» структура*. Корпорации, как отмечено выше, – это своеобразные профессиональные общины, которые могли формироваться как на основе родовых общин, так и независимо от них, на основе частных, экономических и профессиональных интересов (о чём писал и Гегель).

Мы также их считаем «субэтническими» и «субкультурными» в том смысле, что они возникали на стыке этноса и социума – отсюда и давал название «этносоциальная и этнокорпоративная структура». К подобным выводам раньше, одновременно с нами (середина 90-х годов XX века) или чуть позже пришли и профессиональные историки<sup>1</sup>. Новая структура особенно характерна для Афин после реформ Клисфена, который «смешал» архаическую этническую (родо-племенную) структуру античного полиса, заменив территориальной, «перемешал» в ней различного рода корпорации: аристократы и демос, торгово-ремесленный «средний класс» и земледельцы, моряки (торговцы и пираты) и судовладельцы, философы и врачи, архитекторы и учителя.

В это время большинство архаических культов и их модернизированные религиозно-мистические и обрядовые формы постепенно перемещаются в сферу *частную* (семейные культы предков) и *корпоративную*. Получают распространение религиозные братства со

---

<sup>1</sup> См.: Видаль-Накэ П. Чёрный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. М., 2001. С. 185-187; Фролов Э.Д. Парадоксы истории – парадоксы античности. СПб., 2004. С. 60, 160; Суриков И.Е. Полис, логос, космос: мир глазами эллина. Категории древнегреческой культуры. М., 2012. С. 27; и др.

своими *мистериями*, которые оказываются связанными с профессиональными корпорациями, владеющими тайнами *техне* – практического знания, описываемого в понятиях *эпистеме*, теоретического знания.

Например, дионисийские мистерии сопряжены с ритуалами земледельцев; орфические – аэдов, рапсодов и других служителей муз (повторим – будущих учителей мусических школ)<sup>1</sup>. Эзотерическое знание ремесленников-интеллигентов и купцов (и не только полноправных граждан полиса, как отец Сократа, но и метеков, и подчинённых или отпущенных рабов), которое передавалось внутри корпорации, было *знанием профессионально-специализированным*, дающим экономическую выгоду его носителям, но и статус культурно-символического капитала. Аристократ сколько угодно мог презирать ремесленников и торговцев, но в реальной жизни он часто от них зависел. Да и не владел «тайным знанием», этим культурным капиталом античных корпораций.

### ***Но где же здесь было место возникающей философии?***

Ранее мы писали о субэтнических «конвиксиях и консорциях» (Л.Н. Гумилёв) и «субкультурных» сообществах и корпорациях античности, упоминая и философов: «М.К. Петров остановился на исследовании роли в античной культуре таких индивидов и консорций как пираты, мореплаватели и т.п. Но конвиксиями становились не только эллины-колонисты. Большую роль в этот период играют орфические и пифагорейские общины. К ним можно отнести и так называемых метеков в Афинах (переселенцев из других областей Эллады) и ксенов (чужеземцев). Картину дополняют бродячие поэты-аэды и философы-отшельники типа Сократа, не вступавшие в философские школы-корпорации. Позже, в эпоху Александра Македонского к этим субкультурам добавляются многочисленные этнорелигиозные

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: Бухтина Т.П., Римский В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. Волгоград, 2004. С. 22-23, 31-32.

культуры покоренного Востока, что, в конечном итоге, и создает *субкультурный плюрализм эллинизма*»<sup>1</sup>. Здесь мы не различали философские корпорации и философские школы, выделяя лишь философов-маргиналов, куда вслед за Сократом относил и киников.

Мы считали вслед за Х. Арндт, что собственно только в сфере политеи – *bios politicós* – в творчестве законодателей-поэтов, философво-номотетов, риторов и драматургов и совершалось *истинное дело* и *истина дела* – дело словом и дело слова. Здесь и появляются и специфические корпорации, занятые интеллектуальным творчеством: объединения поэтов и драматургов, *философские корпорации* и *философские школы*, которые возглавляли *именитые создатели-интеллектуалы* (это не исключало и творцов-одиночек).

Но чем же отличаются *философские корпорации* от *философских школ*? И каков удел в античности *философа-одиночки*?

Некоторые исследователи фактически не отличают философские корпорации от философских школ, рассматривая *институт школы* как особый род организованной интеллектуальной деятельности по производству знания (пайдейя), – *техне* и *эпистеме*, – со своей *корпоративной специализацией*, который отличался от архаического воспитания и образования воина, осуществляемого просто старейшими членами рода и семьи в ойкосе.

Первоначально мы также не различал философские корпорации и философские школы до тех пор, пока не стал готовить сегодняшнее выступление. Первые философы, принадлежавшие к культуре островной или полуостровной Эллады, находились в маргинальном положении между ойкосом и полисом. Стоит только перечислить знания и умения Фалеса: он был купцом и мореплавателем, умел строить мосты, знал астрономию и метеорологию, что очень важно для сферы *практической, корпоративной*, но и занимался медициной, математикой, политикой, советуя государственным

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. Белгород, 1997; Учреждающая дискурсивность Михаила Петрова: Интеллектуал в интерьере культурного капитала / Под ред. В.П. Римского [Римский В.П., Борисов С.Н. и др.]. М., 2017; и др.

мужам, как лучше устроить полис не только внутри, но и в колониях, т.е. был включён в политейную созерцательную жизнь.

В этом плане от милетских философов не отличались и пифагорейцы. Общеизвестно отнесение пифагорейской общины (как и более ранних орфиков) к *определённого рода корпорации – религиозно-философской*, обладавшей тайновластной организацией и направленной на установление демократических режимов правления в эллинских полисах. Философы в этот период, как правило, оказываются приобщенными к различного рода религиозным сектам или организуют свои собственные (пифагорейцы). Ж.-П. Вернан писал: «В области религии наряду с общественными культами вне города растут тайные сообщества – секты, братства и мистерии. Это замкнутые группы, имеющие свою иерархию различных ступеней и степеней... Следовательно, с самого своего рождения философия оказывается в двусмысленном положении: по своему подходу и побудительным мотивам она смыкается как с посвящениями в мистерии (иногда и прямо участвует в эзотерических сектах – авт.), так и с борьбой мнений, происходящей на агоре; она колеблется между духом тайны, присущим секте, и характерным для политической деятельности духом противоречивых публичных дебатов»<sup>1</sup>. Всё сказанное относится, прежде всего, к философским корпорациям. Сюда можно добавить не только эзотеризм первичных философских корпораций, но и их криптократичность.

Но эзотеризм характерен не только пифагорейцам. Гераклита называли «темным» (Дж. Томсон даже считает его «посвященным» в мистерии, что правдоподобно для тех времен). За эзотеризм казнили Сократа, хотя он вряд ли принадлежал к какой-либо корпорации философов типа пифагорейцев. В эзотеризме упрекали Демокрита, считая его сумасшедшим. И если он в Элладе и не примыкал ни к какой секте, то не исключено, что проходя обучение на Востоке у магов и халдеев, Демокрит был инициирован, посвящен в таинства восточных культов – на это я уже указывал ранее. Пифагор первоначальное

---

<sup>1</sup> Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 79.

посвящение прошел также на Востоке, а уже затем основал, используя орфические настроения соотечественников, собственную религиозно-философскую секту-орден. Не вызывает сомнения и посвященность Платона в тайны пифагорейского ордена и восточных культов.

Так вот, именно *религиозно-философские корпорации*, прежде всего пифагорейцы, были первыми, кто попытался *по-новому связать* органическую народную ткань *ойкосов* с искусственной политеией, через политические заговоры и прямое участие в переворотах «демоса» и «охлоса», приводя в полисах к власти «демократические режимы».

Но были ли, например, милетцы, которых мы по традиции объединяем в «школу», корпорацией-школой? Чем-то жёстким, закрытым, эзотеричным и криптократичным? Все факты, доступные нам, говорят, что это не так. Это была своеобразная *философская школа как достаточно открытое и свободное сообщество*. Но в чём заключалось это «своеобразие»?

Настоящее свободное философское сообщество-школа строится по *модели диатрибы*. Термин «диатриба» А.В. Потёмкин трактовал так: «В древнегреческом слово *diatribē* функционировало почти с тем же набором значений, что и *scholē*: времяпрепровождение, занятие, образ жизни, беседа, обучение, школа. Слово *diatribicos* имело всего одно значение – «школьнический, школярский». Взятое из древнегреческого слово *diatribe* в латинском языке имело два значения: 1) философская или риторическая школа; 2) спор, обсуждение»<sup>1</sup>. Однако, как сам А.В. в своих лекциях говорил, что более древний смысл слова *διὰτριβή* восходит к значению «сидящий у ног». Сюда же, вероятно, относятся такие смыслы *διὰτριβω*, как «растирать; задерживать; пребывать», далее из *διά* «через; отдельно» + *τριβω* «тереть; растрчивать», далее из праиндоевр. \**terb-* «тереть, тереть»<sup>2</sup>. «Сидение у

<sup>1</sup> Потёмкин А.В. Проблема специфики философии в диатрибической традиции. Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 1980. С. 7.

<sup>2</sup> Диатриба. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%94%D0%B8%D0%B0%D1%82%D1%80%D0%B8%D0%B1%D0%B0>; <https://ru.wiktionary.org/wiki/%CE%B4%CE%B9%CE%B1%CF%84%CF%81%CE%B9%CE%B2%CE%AE#Древнегреческий>.



ног» не предполагало жёсткой корпоративной организации и было именно философской школой, свободным сообществом по обмену идеями, сотворчеством идей.

Мы ранее реконструировали, опираясь на работу Э.Д. Фролова, все коннотации античной «схолие»<sup>1</sup>. Этимология греческого слова «схолие» помимо «досуга» включала и другие смыслы: было, конечно, и «ничего-неделание», «безделье»; но главное – «свобода», «свободное время», «задержка», «приостановка (занятий)», откуда вытекало и «отдохновение (от чего-либо)», и «досуг»; держать(ся), иметь(ся), держать, иметь (при себе) – прямой выход на интеллектуальную собственность (!); и более поздние, собственно «школьные смыслы» – вид свободных занятий; «учёные», философские занятия; спекулятивные, ведущиеся на отвлечённые темы беседы и рассуждения; лекции, читаемые философами, и школы как организованные группы учеников и учителей; и схолие как цель номотетики – законодательная деятельность гражданина как «исполнение трудов ради достижения досуга»; любого материально-необходимого дела – ради «мирной и досужей жизни».

Первые *философские школы-диатрибы*, как свободные сообщества, были не просто своеобразными субкультурами, но *контркультурами*, так как «античная философия от возникновения до конца часто носила антисистемный, *антикультурный* характер, выступая против религиозно-мифологической традиции толпы. Здесь обнаруживаются и глубинные связи античной философии с народной смеховой культурой: чудаковатый Фалес, вечно глядящий в небо, спотыкающийся, но не забывший погреть руки на первой биржевой сделке; «таинственный» Гераклит и «смеющийся» Демокрит, ироничный Сократ и юродствующий его ученик Диоген – все они совмещают в себе глубинное теоретическое постижение жизни и *антиповедение*, взрывающее общепринятые мораль, традиции и ритуалы»<sup>2</sup>. Античные

<sup>1</sup> Фролов Э.Д. Парадоксы истории – парадоксы античности. СПб., 2004. С. 292-297.

<sup>2</sup> Белоусова М.М., Ковальчук О.В., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 3. Культурно-исторические образы субкультур детства и юности (античность и средние века) // Научные ведомости БелГУ.

философские *школы-диатрибы* имели ограниченный круг участников, скорее всего, не превышая и десяти учеников и последователей. Таковы, на мой взгляд, милетцы и элеаты.

Философские школы-диатрибы основывались *философами-одиночками*, которые часто себя «основателями» и не считали. Философом-одиночкой был Гераклит (проходил посвящение на Востоке), который отказался от царской власти, чтобы размышлять в тиши очага ойкоса. Гераклит если и повлиял на школы-диатрибы, то лишь косвенным образом, когда его пытались «разгадать» и «опровергнуть» (заочно с ним спорили элеаты). Таковым отшельником был, например, и Демокрит (проходил посвящение у персов), у ног которого сидел Протагор, сам сознательно основавший философскую школу софистов.

Но была ли софистическая школа диатрибой? Или каким-то другим сообществом? Почему все, начиная с Сократа, который сам отошёл от этой школы, став философом-отшельником, потешались над ними, критиковали и одновременно завидовали им? Софисты принадлежали, скорее всего, к *философской школе-пайдейе*, из которого вышел и философ-нонконформист Сократ. На мой взгляд, софисты основали философскую школу-пайдейю, дававшую полный свод древнего и современного знания за плату *всем* жителям того или иного полиса (даже ксенам и рабам), располагаясь в *маргинальном культурном пространстве* между ойкосом и политеией: они учили и по частным домовладениям, и в «муниципальных» школах, и наставляли одиночек-политиков, но главным местом их просветительских практик становится Агора (ἀγορά), месте схождения и сопряжения всех античных культурных хронотопов. Очень многие правители, например Перикл, имели в своих советниках философов-софистов: изгнание Протагора из Афин было, скорее всего, мстью Периклу<sup>1</sup>.

---

Серия «Философия. Социология. Право». №14 (85). Вып. 13. Белгород, 2010. С. 49.

<sup>1</sup> См.: Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. Белгород, 1997. С. 85-87.

Можно сказать, что если «полис» был делом «многих», философские *корпорации* жёстко объединяли «избранных», которые желали диктовать «многим» *всё*, сделать свои идеи уделом «всех», то философские школы-сообщества – школы-диатрибы и школы-пайдейи – не стремились никому ничего диктовать, делая творчество идей и их трансляцию (пусть и за плату) *свободным уделом* «каждого», в том числе и рабов, и ксенов. Античная пайдейя как школа и досуг становится не только уделом «многих», если не «всех», но и областью приложения действия специализированной, массовой группы «античной интеллигенции», каковыми и были философы-отшельники и философы-учителя.

Добавим, что философия представлялась как пространством «*политейных добродетелей*» (забота об общем благе), так и *катартических практик* (забота о себе, о душе)<sup>1</sup>, воспроизводила в *идеальных логико-грамматических и риторически-рациональных формах* не только социальные проекты и номос-закон, но и «*практики самости*» (Фуко) свободного грека (и римлянина). При этом именно философы стремились связать в полисе воедино жёсткие органические, корпоративные структуры ойкоса и подвижные, сетевые связи политейи.

Например, Сократ, как следует из его речи в «Апологии Сократа», в молодости, пройдя обучение у софистов, действительно пытался связать практики самости, «обретения себя» с участием в публичной, политейной жизни Афин, участвуя в войнах, заговорах, судебных агонах и т.п. Но здесь же он прямо говорит о том, что только уход из «политейной жизни» позволил ему осознать необходимость «заботы о себе», становится *свободным философом-отшельником*, доведя свои практики самости до юродства. Очевидно, что сам Сократ себя помещает как бы *на границе* частной и общественной жизни, *zoé* и *bios*. Именно практики «заботы о себе» позволяют, по мысли Сократа, связать в единую «политейную ткань» эти две

---

<sup>1</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году. СПб., 2007. С. 196.

«зоны жизни». Вот эта пограничность самого Сократа и практик самости не воспринималась *многими* афинянами, включенными в полис посредством насилия номоса, а не добродетелей.

Школы-диатрибы и софистические «образовательные» школы стали *культурной матрицей эллинизма*. Но и в школах-диатрибах, и в школах-пайдейях, и в поучениях философов-одиночек были свои издержки: они становились простыми трансляторами, а не генераторами нового знания. Стоило произвести нечто «новое», как Сократ был предан своими молодыми учениками Мелетом и Анитом, которые и выдали его суду.

И как только сообщество-школа превышало определённое количество учеников, так оно превращалось в жёсткую *корпорацию-школу*: таковой со временем стала Платонова Академия по образцу философской корпорации пифагорейцев, с культом «учителя», догматической интеллектуальной традицией в толковании текстов и поучений основателя школы. Собственно, и модели «идеального государства» Платоном задумывались и предлагались к осуществлению сиракузскому тирану Дионисию под влиянием пифагорейцев. Спасал Платона от тиранического гнева пифагореец Архит Тарентский, учитель и одновременно почитатель Платона. И когда Платон в своей модели идеального государства высшие управленческие функции доверял философам, то здесь он не был наивным романтическим утопистом: он передавал правление не юродивым-одиночкам типа своего учителя Сократа, а мощной корпорации философов. Пифагорейская секта-консорция со временем трансформировалась в орден-корпорацию, и перед Платоном был пример долговременного нахождения философов-пифагорейцев у власти в полисах Южной Италии. Возможно, философы находились у власти и в других городах, но в силу эзотеричности пифагорейских политейных практик они были вынуждены скрывать свою принадлежность к тайной корпорации.

Ничем особым в этом плане от греческого полиса не отличалась и римская республика: гражданин или *подчинялся* насилию номоса, или практиковал «заботу о себе» в одиночестве или в школе-диатрибе, предпочитая

это «заботе о других» в политейе, или был обречен на положение «*свободного маргинала*», такого свободного атома в «интермундиях» полиса (республики), если не на участь homo sacer. В эпоху эллинизма закладывается как «идеал правителя-мудреца», так и «идеал свободного, «автаркийного» мудреца, который проповедовали эпикурейцы, стоики и скептики, то есть складывается собственно *идеал эллинистической личности*.

### ***Университетская корпорация и философия***

По матрицам философских школ-диатриб и школ-пайдей строились и первые христианские общины. И Учитель Иисус Христос был предан своим двенадцатым учеником, а последователь апостол Павел, обращённый из фанатичного Савла, стал вторым основателем церкви, христианской корпорации, подчинившей своей иерархии первичные открытые общины верующих-христиан.

В средние века философия, пребывая в университетах, на первый взгляд, была уделом философско-богословских корпораций, так как университеты изначально и были продуктом монашеских орденов. Жак Ле Гофф разделяет монашескую жизнь, на собственно «духовные практики», молитвенные и мистические, и учёную «профессорскую» жизнь, хотя все преподаватели университета были клириками и представителями ведущих монашеских орденов.

Университеты постепенно сформировали ту структуру, которая дошла до наших дней (хотя в разных городах состав университетов различался). Они делились на факультеты: вводным во всех университетах был *факультет искусств* (высший уровень преподавания «семи свободных искусств») и *философский факультет* (главными дисциплинами были философия и логика). Эти факультеты готовили студентов к продолжению образования на одном из трех «практических» факультетов высшего уровня: медицинском, юридическом и *теологическом*. Парижский имел известный теологический факультет, который был наименее многочисленным, но

наиболее престижным. Испанские университеты сохраняли традиции арабской медицины, астрономии и математики.

Ж. Ле Гофф в силу своего заведомого антиклерикализма отделяет представителей собственно философии, размещенных якобы в пространстве факультета «свободных искусств», от теологов, закрепляя фактически за первыми функции «интеллектуала». Он пишет, что Сигер Брабантский, которого Данте поместил в Рай вместе с Фомой Аквинским и Бонавентурой «выражал мнения большей части факультета свободных искусств, который, что бы ни говорили, был *солью и закваской университета* (выделено нами – авт.), зачастую налагая свой отпечаток на университет в целом»<sup>1</sup>. И далее: «Именно здесь давали базовую подготовку, здесь велись самые страстные дискуссии, обсуждались *самые смелые новшества* (выделено нами – авт.), плодотворно обменивались мнениями. Именно тут мы обнаруживаем бедных клириков, которые не доходят до получения лицензии или еще более дорогостоящей докторской степени, но которые вносили жизнь в дебаты по беспокоящим их вопросам. Здесь мы стоим ближе всего к городскому люду, к внешнему миру; здесь менее заботились о получении доходного места и не боялись вызвать недовольство церковной иерархии; здесь жил светский дух, который был и наиболее свободным (но это явная антиклерикальная модернизация! – авт.). Именно здесь аристотелизм принес все свои плоды. Здесь оплакивали смерть Фомы Аквинского как невосполнимую утрату. Именно *артисты* в потрясающем письме требовали у доминиканцев прах великого доктора. Прославленный богослов был одним из них. Именно в аверроистских кругах факультета свободных искусств вырабатывался *идеал интеллектуала во всей его чистоте* (выделено нами – авт.)»<sup>2</sup>. Правда, помимо модернизации здесь явно присутствует искусственный отрыв «философии», вернее, факультета «свободных искусств» от теологии.

---

<sup>1</sup> Гофф Ж. Ле. Интеллектуалы в средние века. СПб., 2003. С. 105.

<sup>2</sup> Там же, с. 105-106.

Отделяет «философов» от «теологов» и Ален де Либер, соглашаясь с Ж. Ле Гоффом: «Философское образование, дававшееся на «факультете искусств», было образованием пропедевтическим, открывавшим впоследствии, при условии его получения, куда большие возможности. В этой связи интересно отметить, что часть учащихся, несмотря на бедность и отсутствие перспектив, не покидала стен этого факультета, охотно сохраняя свой бессрочный «философский» *status*»<sup>1</sup>. Но формирование нового образа жизни и интеллектуального идеала он, во-первых, относит к более позднему периоду кризиса средневековья и университетского образования (XIII-XIV вв. – предвозрождение); и, во-вторых, связывает не с институциональными структурами университета и группой профессионалов-мэтров, а, наоборот, с маргинальными, субкультурными группами\*. При этом разделение «философии» и «теологии» он относит не столько к факультетскому фактору, а к интеллектуальному: по его мнению, вместе с экспортом античных и арабских текстов с мусульманского Востока пришло и разделение «фальсафы» и «калама».

А. де Либер принимает и тот факт, что именно жизнь в университетах дала средневековым интеллектуалам в полной мере «причаститься» в античному досугу-схолиэ<sup>2</sup> и достичь античного идеала «созерцательной жизни». Но высшей реализации, по его мнению, этот идеал достигает лишь в маргинальной сфере, вне стен и практик университетской корпорации, вне погони за лицензиями и привилегиями, вне корпоративных статусов – в поэзии (глава о Данте) и еретическом богословии (глава о Майстере Экхарте).

Следующие архетипы институализации философии связаны с её попытками стать «научной философией». Наука первоначально возникает в маргинальных пространствах между религией, теологией, философией,

---

<sup>1</sup> Де Либер А. Средневековое мышление. М., 2004. С. 10.

\*Для Ж. Ле Гоффа маргинальные группы были ограничены гибеллинами, бродячими школярами типа Петра Абеляра, которые быстро легитимировались с укреплением университетских корпораций в форме «студенческой богемы» и «землячеств».

<sup>2</sup> Де Либер А. Средневековое мышление. М., 2004. С. 201-205.

правом и политикой как *специфическая субкультура* с собственными коммуникативными ресурсами, символической манифестацией и мифологией, которые формируют стереотипы поведения ученого и способы научной деятельности, воплощенные в специфических знаково-символических формах, социокодах, структурах личностной идентичности и идеальных формах научной рациональности (научного знания). Попробуем опереться на авторитет историков науки.

А.П. Огурцов, исследуя аспект взаимоотношения науки с властью, пишет о рождении научной *неформальной коммуникации* в «академиях» в противовес «старым» схоластическим формам общения в средневековом университете<sup>1</sup>. Королевское общество в Англии не носило названия «академии», но именно оно стало первой формой *институализации науки*, выросшей из неформального общения ученых и построенной по образцу ранней античной «академии», школы-сообщества (они в Италии эпохи Возрождения росли как грибы). Неформальные способы коммуникации науки (прежде всего, «*невидимые колледжи*») никуда не ушли с созданием «научных академий» и сохранились вплоть до наших дней. Таким образом, «научные академии» конституируются в двух формах: под патронажем государства и как самостоятельные и самоуправляемые коллективы, *ядро* которых составляют «невидимые колледжи» (Р. Бойль). В таком виде они существуют до наших дней: первая форма прижилась в континентальной Европе (и онаученных регионах Востока и Юга), а вторая – в англо-американской системе организации науки и научного знания.

Другим немаловажным способом неформальной, *свободной институализации* философии, науки и знания стали «*салоны*», особенно распространённые во Франции периода Просвещения, подготовившие скорее революцию, чем научный прорыв страны, связанный с академией, которую якобинцы также подвергли «*гильотинированию*» в лице великого ученого

---

<sup>1</sup> Огурцов А.П. Философия науки. Двадцатый век. Концепции и проблемы: в 3 ч. Ч. 2. Философия науки: наука в социокультурной системе. СПб., 2011. С. 272-273.



А. Лавуазье. Салоны в это время появляются в Европе, России и Северной Америке, и ни для кого не секрет, что их деятельность была связана с *масонскими ложами*, роль которых для институализации «научной» философии, науки и научного культурно-коммуникативного дискурса до сих пор подробно не исследована.

В начале XIX века немецкая классическая философия и романтизм (Кант и Шеллинг, Фихте и Гумбольдт, Шиллер и Шлейермахер) в противовес просветителям развивают философию творческого самосознания: личность, понятая как самосознание, и выступает действительным субъектом культуры и творчества. Эта философская парадигма совершила ранее начавшийся *переворот* и в науке, и в образовании, и в новой институализации философии. М.К. Петров отмечал, что только университетская реформа филолога Гумбольдта создала законченный образ современной науки и сделала реальной «вторую революцию в науке», связав в единое целое дисциплинарные исследования, научный эксперимент и подготовку научных кадров<sup>1</sup>. Добавим – и их применение в индустриальном производстве. Однако, не один Гумбольдт, но и все немецкие философы, как показал Б. Риддингс в своём стоическом исследовании судеб европейского университета, внесли достойный вклад в формирование «научного университета»<sup>2</sup>. Но каковы были судьбы «университетской философии»?

### ***Свободная институализация философии в эпоху модерна\****

В Германии XVIII-XIX веков таковой не было: Гёте и Шиллер, романтики и Шеллинг достаточно успешно «философствовали» и вне университетского и нормативно-научного дискурсов; после неудачной

<sup>1</sup> См.: Петров М.К. Историко-философские исследования. М., 1996. С. 316-324.

<sup>2</sup> См.: Риддингс Б. Университет в руинах. М., 2010; Гумбольдт В. О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине // Современные стратегии культурологических исследований: Труды Ин-та европейских культур. Вып. 1. М., 2000; Кант И. Спор факультетов // Сочинения. В 8-ми т. Т. 7. М., 1994; Шеллинг Ф.В.Й. Лекции о методе университетского образования. СПб., 2009; и др.

\* Подробнее см.: Римский В.П., Рубежанский С.И. Институциональная специфика религиозной философии А.С. Хомякова // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. Выпуск 4 (20). Декабрь 2016. Тула, 2016. С. 29-47.

университетской карьеры славу в публичном литературном пространстве приобрёл Шопенгауэр; после удачного профессорства – Ницше (оба именно в России!). Тот «кризис философии», который осознавался этими «свободными» немецкими философами, как позже и новокантианской или феноменологической «университетской корпорацией», был связан не только со сломом «классической рациональности» и формированием «неклассической», но и с изменениями в структурах экономического и духовного производства и роли интеллектуала в культуре на рубеже XIX и XX веков. В том числе и с трансформациями в рамках *нормативной* (любое «нормативное» и есть «классическое»!) немецкой модели «гумбольдтовского университета», роль которой для начала XX века, например, и М.К. Петров, и В.А.Куренной несколько преувеличивают.

Б. Ридингс писал о классическом немецком университете: «Университет Культуры, основанный Гумбольдтом, обязан своей легитимностью культуре, которая представляет собой синтез преподавания и исследования, процесса и продукта, истории и разума, филологии и критики, исторических изысканий и эстетического опыта, института и индивида. Поэтому раскрытие идеи культуры и развитие индивида неразделимы. Объект и процесс связаны органически, и местом их соединения выступает Университет, который тем самым дает народу идею национального государства, требующую воплощения, а национальному государству – народ, способный ее воплотить»<sup>1</sup>. Это говорит нам о том, что «гумбольдтовский университет», который ещё называют «научным», выполнял вполне политические и идеологические задачи. И далее Б. Ридингс отмечал: «Может показаться, что более либеральный проект Гумбольдта восторжествовал над более консервативным вариантом Фихте... Однако, хотя гумбольдтовская версия разума по сравнению с фихтевской была более спекулятивной и универсальной, а представление Гумбольдта о нации – менее этнически укорененным, развитие Университета пошло по пути, указанному Фихте, и

---

<sup>1</sup> Ридингс Б. Университет в руинах. М., 2010. С. 107.

процесс воспитания стал определяться прежде всего в *этнических терминах*<sup>1</sup>. Всё это требует корректировок мнения о том, что русская философия обусловлена «догоняющей, в том числе интеллектуальной модернизацией России»<sup>2</sup> в сфере духовного производства.

Б. Ридингс в своей книге исследовал трансформацию «гумбольдтовской» модели университета в англо-американском культурно-цивилизационном пространстве: «Если продолжить нашу историю, то инструментом, с помощью которого этничность начала соотноситься с культурой – особенно в англофонном мире – стало понятие *национальной литературы*... Следующий важный сдвиг в понимании культуры происходит в XIX и XX столетиях: центральной дисциплиной, которой национальное государство поручает рефлексию культурной идентичности, вместо философии становится литературоведение. Культура перестает быть философской и превращается в литературную»<sup>3</sup>. Ещё раньше этот процесс произошёл во Франции, где философия эпохи Просвещения *изначально* существовала в *разрыве* философско-литературного и научно-академического дискурсов (французский университет был исключён из «генеалогии науки», отдав эту честь «научным академиям»). После просветителей право на философские новации и почётное звание «интеллектуала» там надолго переходит к литераторам<sup>4</sup>: насколько выше по сравнению с модными позитивистами в глазах продвинутой французской элиты стоят О. де Бальзак с его «Философскими этюдами», Э. Золя, Ш. Бодлер, М. Пруст, Ж.-П. Сартр и А. Камю! Даже А. Бергсон, очень долго оставался чуждым «модернизированному университету» и был удостоен Нобелевской премии по литературе.

<sup>1</sup> Там же, с. 114.

<sup>2</sup> Куренной В.А. Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии: Проект и памятник. М., 2005. С. 57.

<sup>3</sup> Ридингс Б. Университет в руинах. М., 2010. С. 114, 115.

<sup>4</sup> См.: Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре. М., 2005; Хапаева Д. Герцоги республики в эпоху переводов: Гуманитарные науки и революция понятий. М., 2005.

Да и в самой Германии «академическая философия» вытесняется на обочину публичного пространства не после Первой мировой войны такими маргиналами «как Кейзерлинг, Шпенглер, публицисты, принадлежавшие к течению «консервативной революции»<sup>1</sup>, как считает В.А. Куренной, а гораздо раньше – и не только «неклассическими философами жизни», Шопенгауэром и Ницше, но и «философствующими литераторами», например, Т. Манном и Г. Манном.

Что тогда говорить о России, в которой с начала XIX века реализуется *собственный проект синтеза литературы и философии* (в том числе и «университетской») в пространстве первых русских «литературно-критических журналов» и «вольных» литературно-философских кружков, прежде всего, в *сообществе славянофилов*. Русская философская поэзия и проза изначально оказывала *существенное влияние* на развитие «академической философии».

Мы считаем, в России «догоняющая модернизация» в сфере духовного производства культуры определялась не только переносом «гумбольдтовской модели» университета, но и её сосуществованием в содружестве и в едином культурно пространстве с православными академиями, этой уникальной формой «церковных университетов». В «научных» и «церковных» университетах России реализуется межкультурный и внутрикультурный *диалог* критики и литературы, философии и богословия, богословия и науки, «вольной философии» и литературной публицистики с «чистой», «университетской философией» (пусть и подражательной, и «школярской», обучающей и обучающейся) и «религиозно-академической философией», что определяло все дальнейшие споры о «России и Западе», о «соотношении веры и знания», о «философии и науке», порождало в этом гетерогенном культурном хронотопе русскую философию модерна как *изначально «неклассическую»*.

---

<sup>1</sup> Куренной В.А. Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии: Проект и памятник. М., 2005. С. 46.

В силу этого в условиях догоняющей модернизации России возникают такие *неклассические (ненормативные) философские проекты*, как литературно-философское творчество славянофилов и западников, философская проза Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого, «теософия» В.С. Соловьёва и русский космизм, русский литературно-философский символизм (Вяч. И. Иванов и Андрей Белый) и религиозно-философская герменевтика В.В. Розанова.

Кому-то покажется странным, но именно в России был создан уникальный «литературно-философский парламент», «философское вече», прообраз такого бытия-вместе, «единичного множественного» (Ж.-Л. Нанси), когда конечные и смертные человеческие единичности в *невидимой коммуникации* соединены в столь же невидимую сетевую *единую множественность*, в своеобразное «литературно-философское вече, обладавшее своей содержательной «повесткой дня» (отказ от конструирования «всемирных философских систем» по немецким образцам и духовно-нравственное обсуждение реальных проблем России), собственной стилистикой (преобладание устной коммуникации, речи, беседы и спора, переписки) и собственной феноменологией, выраженной в национальном философском слове, связанном с литературой (литературоцентризм).

#### Список литературы

1. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. – М., 2011.
2. Арндт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. – СПб., 2000.
3. Белоусова М.М., Ковальчук О.В., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 3. Культурно-исторические образы субкультур детства и юности (античность и средние века) // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – 2010. – Вып. 13, №14 (85). – С. 50-59.
4. Беньямин В. К критике насилия // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. – М., 2012.

5. Борисов С.Н., Бондаренко Е.А., Римский В.П. Интеллектуальные субкультуры в средние века и эпоху Возрождения // Наука. Культура. Искусство. Рецензируемый научный журнал БГИИК. – 2014. – №4. – С. 178-190.
6. Борисов С.Н., Бондаренко Е.А., Римский В.П. Культурный капитал и интеллектуальные субкультуры в античном духовном производстве. Статья 1 // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – 2014. – №9 (180), Вып. – С. 5-19.
7. Борисов С.Н., Бондаренко Е.А., Римский В.П. Культурный капитал и интеллектуальные субкультуры в античном духовном производстве. Статья 2 // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – 2014. – №16 (187), Вып. 29. – С. 5-11.
8. Бухтина Т.П., Римский В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. – Волгоград, 2004.
9. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988.
10. Видаль-Накэ П. Чёрный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. – М., 2001.
11. Гофф Ж. Ле. Интеллектуалы в средние века. СПб., 2003. Де Либера А. Средневековое мышление. – М., 2004.
12. Гумбольдт В. О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине // Современные стратегии культурологических исследований: Труды Ин-та европейских культур. Вып. 1. – М., 2000.
13. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. – Белгород: БелГУ; «Везелица», 1997. – 199 с.
14. Игнатова В.С., В.П. Римский В.П. Генезис науки, инноваций и научного университета (к девятидесятилетию со дня рождения М.К. Петрова) // Наука. Культура. Искусство. – Белгород, 2012. – № 2.
15. Кант И. Спор факультетов // Сочинения. В 8-ми т. Т. 7. – М., 1994.

16. Ключков И.С. Духовная культура Вавилонии. Человек, судьба, время. – М., 1983.

17. Куренной В.А. Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии: Проект и памятник. – М., 2005.

18. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.

19. Огурцов А.П. Философия науки. Двадцатый век. Концепции и проблемы : в 3 ч. Ч. 2. Философия науки: наука в социокультурной системе. – СПб., 2011.

20. Петров М.К. Историко-философские исследования. – М., 1996.

21. Петров М.К. Самосознание и научное творчество. – Ростов н/Д, 1992.

22. Потёмкин А.В. Проблема специфики философии в диатрибической традиции. – Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1980.

23. Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре. – М., 2005.

24. Ридингс Б. Университет в руинах. – М., 2010.

25. Римский В.П. Как возможна религиозная философия? // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – 2007. – №9 (40), Вып. 2. – С. 278-280.

26. Римский В.П. Как возможна русская философская герменевтика // Вопросы философии. – 2019. – № 10.

27. Римский В.П. Эссе о свободной философии // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – 2015. – № 8 (205), Вып. 32. – С. 193-198.

28. Римский В.П., Рубежанский С.И. Институциональная специфика религиозной философии А.С. Хомякова // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого / Научный журнал. – 2016. – Вып. 4 (20). – С. 29-47.

29. Смирин В.М. Римская «familia» и представления римлян о собственности // Быт и история в античности. – М., 1988.
30. Суриков И.Е. Полис, логос, космос: мир глазами эллина. Категории древнегреческой культуры. – М., 2012.
31. Учреждающая дискурсивность Михаила Петрова: Интеллектуал в интерьере культурного капитала: моногр. / Под ред. В.П. Римского [Римский В.П., Борисов С.Н. и др.]. – Москва: КАНОН+, 2017. – 411 с.
32. Хапаева Д. Герцоги республики в эпоху переводов: Гуманитарные науки и революция понятий. – М., 2005.
33. Шеллинг Ф.В.Й. Лекции о методе университетского образования / Пер. И. Фокина. – СПб., 2009.
34. Фролов Э.Д. Парадоксы истории – парадоксы античности. – СПб., 2004.
35. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году. – СПб., 2007.



**Глава 7****СООБЩЕСТВО В ДИСКУРСЕ НАЦИОНАЛИЗМА:  
ОПЫТ КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ***А.К. Дегтярёв*

Южно-Российский государственный  
политехнический университет им. М.И. Платова

Не стихающий спор в европейской политике о разрушительности популизма, как худшей альтернативе демократическим ценностям и культурному наследию Европы, актуализирует запрос на критическую рефлексию дискурса, формирующего культурно-смысловое пространство не только Европы в качестве цивилизационного образования, но и простирается глубже, имея в виду пути и варианты развития социума в целом.

Действительно, популизм, ставший «притчей во языцах» в публичном пространстве является, по существу, «пустым» понятием, не включающем культурно-философскую рефлексию, воспроизводя ощущения легкости негативизма в контексте «революции постмодерна». Поясняя эту мысль, можно говорить о том, что мы являемся очевидцами крушения европейских идеалов в качестве консолидирующих оснований общества. Реальностью является возникновение сообществ и не только как групп интересов, охватывающих социальные сети, но и субъектов культурной диссимилиации, размывания универсальных значений и смыслов, характеризующих идентификационные запросы общества.

Иными словами, популизм только задает больше вопросов чем ответов и является явным нежеланием обсуждать настоящее и перспективы европейского общества. то, что на поверхности представляется как вызовы европейскому обществу, есть следствие эрозии идентичности, жизненных и культурных норм, действующих по логике воспроизводства общественной жизни. Очевидно, что сегментация дискурса общества приводит к

пониманию нахождения смыслов сообществ, но не в узкосоциологическом измерении, а в реальности созидания культурно-смыслового пространства.

Национализм, обретший жизнь в европейском модерне прошлых веков, представляет формулу сообществ, восходящих к этническим (эссенциальным) параметрам социального бытия и в этом качестве не является архаикой, «впадая то в дремоту», то потрясает устои общественной жизни, изображаясь миражом, иллюзией или деформацией общественного сознания. Немецкий философ Ю. Хабермас в цикле статей «В поисках национальной идентичности» накануне культурных сдвигов, изменивших европейскую идентичность, писал о том, что период демифологизации системной реальности общества имеет следствием необходимость intersубъективности жизненного мира<sup>1</sup>. Полагая, что утрачена традиция саморефлексии, как достижения идентичности, Хабермас предлагает включение в культурно-смысловое пространство intersубъективности как формулы взаимопонимания и достижения согласия между сообществами.

Прямо не указывая на значение сообществ в построении жизненного мира, Хабермас делает предопределенным существование сообществ в контексте «собирая» утраченных традиций эпохи социального модерна с общей целью продвижения общества к более терпимому и открытому миру. Сообщество в этом смысле является пространством сохранения и генерирования консолидированных оснований общественной жизни и нуждается не столько в достижении баланса общественных и групповых интересов, сколько в принятии позиции взаимной заинтересованности, непризнания прав на собственный выбор.

Для Хабермаса национализм исключен в рамках альтернативы современному технократическому и экономикоорганизационному уклонам в объяснении происходящих процесса «притязания сообществ». Однако, в национализме, имеющем долгую традицию и укорененность европейской жизни актуализирована создать альянс сообществ, имеющих общей целью

---

<sup>1</sup> См. Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности. Донецк. 1999. С.42.

модальность социальной мобилизации, интенсивную деятельность, сфокусированную на достижении национального единства в качестве формулы действия и успеха<sup>1</sup>. Доминантным является стремление закрепить личность этнонациональных и этнокультурных различий, определяющих границы и условия деятельности сообществ. Эти возможности признаются реальными, иначе говоря, используются новой формой действий и сообществ как самостоятельных социальных субъектов. Это особенно проявляется в рамках оппозиции понимания сообщества как группы интересов, имеющих партикулярную направленность, и дискурса национализма, содержащего признание сообщества некой культурной моделью, представляющей собой совокупность культурных, когнитивных, нравственно-этических установок, поддерживающих смысл нации как высшей формы социального общежития.

Видный исследователь концепции зарождения национализма Э. Геллнер писал, что в Европе, где провозглашены идеи идеологического плюрализма и либерального двоемыслия, сформировался феномен «модульного человека», у которого этно-культурно-центрическая позиция основана на том, что действует принцип принадлежности к определенной культуре и инструментом действия личности является опора на нацию как общественный договор, содержащий ритуализированные качества, но нацеленной на встраивание в систему сообществ.<sup>2</sup> Важно, что в дискурсе национализма содержатся «правила», которые якобы гарантируют индивиду надежность жизни, независимо от внешнего давления или чужих интересов.

Модели индивидуализма, содержащей приоритет прав и свобод личности, конкурентности знаний и способностей противопоставляется альтернатива коллективности, формулы культурной модели, выстраиваемой в соответствии с этноцентристским видением мира. Интересна проблема «модульного человека» в том, что с ним связывается ощущение конца

---

<sup>1</sup> См. Россия трансформирующаяся. М., 2001. С. 330-331.

<sup>2</sup> См. Геллнер Э. Условия свободы. М., 1995. С. 108-109.

просветительских иллюзий по поводу гражданских сообществ, действующих по ассоциации «исключения принуждения» и реализации прав личности. На этот счет можно говорить о том, что дискурс национализма, в котором «инертная масса» преобразуется в действенную силу на основе признания нации как высшей формы сообщества.

Такое утверждение было бы ни к чему не обязывающей формулой, если не принимать во внимание мобилизующий смысл национализма в культурном пространстве. Что бы ни говорилось по поводу утрат и потерь современности, ясным остается факт множественности интерпретаций сообществ, простирающихся от признания локальностей, социальных и культурных сект, действующих по логике социальной эксклюзивности и абсолютизации культурных различий, до квазифеноменов, созданных в виртуальном мире. В этом контексте национализм может выглядеть «дурновкусием», тяжким бременем для общества, с которым непременно стоит расстаться и постараться забыть. Но, что касается влияния дискурса национализма, то, судя по ситуации в современном мире, где в конкуренцию вступили интегристские концепции религиозного неофундаментализма и ультралиберального глобализма высказанное предположение о закреплении национализма в качестве тупика развития, не становится обладающим достаточной убедительностью.

Несомненно, массовым основанием социального действия становится ситуативные, локальные и корпоративные интересы, которые национализм делает неприемлемыми, когда заявляет о претензиях на общие цели и общую судьбу. Отсутствие адекватного подхода к пониманию деструкции дискурса национализма, можно объяснить тем, что по существу в дискурсе национализма выражены чрезмерные претензии культуры. С. Бенхабиб, исследуя феномен равенства и разнообразия культур в глобальную эпоху писала о том, что предлагаемая институционализация культурных групп в качестве политической альтернативы национализму в реальности приводит

не к самоидентификации личности по либеральной версии, а в изначальной ее принадлежности к определенной группе<sup>1</sup>.

Очевидно, что из элементов единства для личности обнаруживается на «низовом» уровне, где националистические тривиальности приносят в жертву рациональные рассуждения о приемлемости универсалистских культурных форм. Так как в современном мире «разбужен» феномен идентичности, нетрудно догадаться, что из поиска формул самоутверждения он приобретает характер «джина, выпущенного из бутылки». В этом смысле дискурс национализма, имеющий традицию редукционизма сложных культурных явлений к разграничениям по «принадлежности», может восприниматься рецептом избавления от наступившей эпохи хаоса культурных притязаний. Сообщество, которое может в перспективе иметь формулу социальной самоорганизации, направленной на автономию личности, оттесняется на второй план, так как предлагаемая в качестве альтернативы национализму концепция толерантности и демократии малых групп практически создает эффект взаимного отчуждения и невольного обретения исключительности по отношению к тем кто находится вне этнокультурных маркеров.

Конкретизируя это положение, можно говорить о том, что трактуемое в социальных стереотипах сообщество как групп интересов позволяет национализму выигрывать в качестве консолидирующей идеологии. Это выражается в том, что ссылка на формальные критерии морали не является руководящим принципом для достижения общественных договоренностей, так как группы интересов не становятся работающими на поддержание целей общего блага, предполагается только их сосуществование в рамках провозглашения толерантности, но в таком случае наблюдается легитимация частных интересов и опора находится в принадлежности к группе, когда, казалось бы, необязательный интерес трансформируется в обязательность приверженности культурным разделением и дискриминации иных культурных

---

<sup>1</sup> См. Бенхабиб С. Притязания культуры. М., 2000. С. 11.

и жизненных форм. Это легко уясняется по факту существования групп «фанатов», которые легко превращаются в субъекты манипулирования и становятся участниками социальных и политических эксцессов в деятельности новых общественных движений, возводящих в идол собственную сфокусированность.

«Привлекательность» дискурса национализма состоит в том, что личности предлагается путь «модульного человека», который способен осуществлять рациональные действия на основе привязки к правилам и нормам, делающим возможным культурное единообразие и, следовательно, не пропускающим то, что М. Уолцер описывает как преступление пределов терпимости.<sup>1</sup> Формула толерантности не предотвращает от соблазна жесткого контроля личности не только в маргинальных религиозных сектах, которые не встречают сопротивления со стороны либерального государства, но и содержит принципиальное нежелание относиться к правам индивида в рамках признания сообществ коллективными формами, действующими по логике позитивной мобилизации.

Иными словами, возводя в ранг неприкосновенности культурные различия или групповые интересы реальностью становится превращение воображаемых сообществ в формы «недружественности», характеризующиеся неустойчивостью и обостренностью в скоплениях точек бифуркации, социальных и культурных напряженностей. Представляется однако, что ситуация могла бы выглядеть менее драматичной и более «мягкой», если бы переход общества к разнообразию сообществ имел смысл в культивировании социальной эмпатии, чувства приязни и соучастия. Поэтому, весьма сомнительно, что сообщество, интерпретируемое на языке постмодерна может являться агрессивным феноменом по сравнению с суперобщностью национализма. В предчувствии краха Веймарской республики публицист и философ Э. Юнгер подчеркивал, что национализм

---

<sup>1</sup> Уолцер М. О терпимости. М., 2000. С.84.

во многом обязан своим положением демократии.<sup>1</sup> Полагаясь на «новый» национализм в качестве альтернативы разрушительной работе либерализма он делал акцент на возникновение и поддержку сообщества, не зависящего от представлений прошлой эпохи, вступающих в конфронтацию с партиями, профсоюзами, что резонансно с деятельностью групп интересов, выражающих претензии на суверенность собственных культурных, переходящих в сферу политического смыслов.

Актуальная проблема состоит в том, что общности, как группы интересов, сужают возможности культурного разнообразия, того, что американский исследователь национализма Э. Кедури характеризовал как акцент на разнообразие. Действительно, разнообразие подразумевает, что всякая культура, всякая индивидуальность имеют уникальную, несравнимую ценность<sup>2</sup>, но человек, живущий и действующий в мире рациональности, где существует стремление подчинения «железной логике» интересов вынужден обратиться к общности, обладающей свойствами сопричастности и уверенность вселяет факт «почвы», сопричастность как принадлежность к общности соотечественников или единоверцев.

Таким образом, национализм, возникающий как массовое чувство сопричастности, формирует отношение к общности не в контексте традиционных, идущих от средневековья коммун или товариществ, претендующих на провозглашение эпохи нации, отменяющей сословные, профессиональные и территориальные перегородки, но ставящий приоритетом происхождение человека, его консолидированность с другими, по культурно-языковому и культурно-историческому параметрам. Это означает, что общность является формой существования нации, что в общности укрепляется чувство разделения на «своих» и «чужих», что национализм означает удовлетворение потребностей в социальной

---

<sup>1</sup> См. Юнгер Э. Националистическая революция. М., 2008. С. 103.

<sup>2</sup> См. Кедури Э. Национализм. СПб. 2010. С. 60.

ориентации на основе стереотипа «своего», который если и не является «близким», то представляет заслуживающего доверия.

В этом смысле, Э. Юнгер, писавший о «новом» национализме, проявил завидное упорство, мечтая о нации как «боевом» товариществе, скрепленном символами борьбы за национальное достоинство. Для Юнгера основной порок предшествующего национализма состоял в элитности, в требованиях к личности по признакам ее преданности национальной культуре и национальной идее. Рассуждая о возможностях успеха национализма Юнгер определял основной путь в «пролетаризацию», придании национализму революционного действия, избавления от рефлексивности и нерешительности. Несомненно, Юнгера можно считать не ученым, а «глашатаем» национального реванша и в этом смысле есть повод говорить об аналогиях с фихтеанством, в котором содержится развитие идеи борьбы и отклоняется универсальная монархия как не допускающая культурное разнообразие.

Иными словами, в дискурсе национализма действует правило культурного разнообразия, но только с тем существенным замечанием, что разнообразие есть результат борьбы конкретных национальных общностей за то, чтобы быть уникальными и в этой уникальности отстаивать собственные жизненные и культурные смыслы. Как и для Фихте Юнгер делает упор на провальность либеральной Веймарской республики, которая для него является убедительным доводом бесполезности и губительности для нации как монархизма, так и либерализма.

Государство выполняет свою роль, если становится гарантом культурного развития, содержит возможности самоопределения и самоосуществления за счет принадлежности к сообществу и государство является высшей ступенью сообщества. Можно говорить о том, что в дискурсе национализма есть побуждение к самоопределению нации, но через отказ от сообщества как ассоциации свободных, связанных социальной эмпатией личностей. Есть подозрения по поводу национализма в стремлении



сделать людей под видом культурного разнообразия «однообразными» в рамках якобы уникальной культуры.

Подчеркивая этот момент, нельзя пройти мимо замечания американского исследователя украинского происхождения Р. Шпорлюка, который размышляя о противостоянии К. Маркса и немецкого экономиста Ф. Листа писал, что в деяниях национального духа просматривалось не только отвержение классовой борьбы, способной внести смуту и раскол в национальную общность, но и позицию альтернативы всякой идентичности, которая оторвана от силы национальной общности<sup>1</sup>. На наш взгляд, логика Р.Шпорлюка не простирается дальше ссылок на известных представителей либеральной мысли, критикующих национализм за неприятие свободы, обращенной к личности вне культурных и национальных различий. Но, в рассуждениях автора есть рациональный момент, связанный с тем, что национализм определяется в качестве пространства фундаментальных амбиций, состоящих в том, что нация является силой, способной объединить изолированные сообщества.

Интересно, что У. Альтерматт, написавший имевшую в 90-е годы публичный успех книгу «Этнонационализм в Европе», опираясь на тезис о национализме как политически интегрированной религии в условиях секуляризованного общества, что является в какой то степени повтором концепта «модульного человека» Э. Геллнера, но внес собственный вклад в то, что для него, и это автобиографично для швейцарца, живущего в стране с традициями общинности, национализм являет собой движение, в котором сообщество наций замещает сообщество государств, в котором понятие «культурная нация» содержит внешне иррационализм, партикуляризм и консерватизм, но вопреки этим ограничениям становится более влиятельной и распространенной силой по сравнению с локальными и религиозно конфессиональными общностями<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См. Шпорлюк Р. Комунізм і націоналізм. Київ. 1998. С. 341-342.

<sup>2</sup> См. Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. М., 2000. С. 41.

В качестве объяснительной схемы теория У.Альтерматта привлекательна тем, что разводит понятия политической и культурной нации, гражданского и этнического национализма, дает пространство оправдания для тех политиков и общественных деятелей, кто говорит о конструктивных возможностях национализма в эпоху модернизации, а также проведения политики защиты национальных интересов. Но, в, казалось бы, удобной для критики рецидива этнонационализма, не вмещаемого в контуры «объединенной» Европы прослеживается заблуждение автора по поводу либерального государства в качестве кануна европейского универсализма, где отсутствуют нации, а реальная инициатива и реальное действие передается региональным сообществам.

Характерно, что У. Альтерматт исходит из того, что культурно-национальное толкование нации всегда порождало территориальные и политические конфликты, что «балканский узел», свидетелем которого являлась Европа на протяжении двух веков, есть результат культурного национализма, помноженный на «сообщества», существующие в качестве носителей культурного и национального разнообразия. Для него не требующим доказательств является тот факт, что народы Балкан испытали бы более счастливую судьбу и были бы далеки от кровопролитных войн, если бы «перешагнули» через дилемму нации и государства. Сообщество в таком контексте трактуется культурной автономностью, связанной с этническими меньшинствами.

Однако, если не брать полностью аргументы американского исследователя М. Гленни, который описывает историю Балкан как бесконечность конфликтов, то затухающих, то вступающих в открытую фазу, смысл сообществ по сравнению с нацией состоит в том, чтобы ослабить напряженность между государством (государствообразующей нацией) и этническими меньшинствами. Однако, ценой существования сообществ

являются риски коррупции и преступности.<sup>1</sup> В рамках собственной позиции, М. Гленни описывает Балканы как пространство сообществ, воспроизводящих культурную архаику и культурную независимость и в этом смысле имеющих перспективу долгого движения к государственности либерального толка. Какое отношение имеет позиция М. Гленни к соотношению наций и сообществ? Придавая сообществам деструктивный смысл, как порождающих этнокультурную конфликтность, переходящую в гражданские войны, Гленни видит крах коммунистической модели в бывшей Югославии, в том, что действовала «провокативность» в наделении сообществ признаками этнокультурной нации, когда создавались нации наподобие «македонцев» или «босняков».

Можно соглашаться с М. Гленни в том, что модель Югославии как пространства культурного разнообразия не имела успеха и, одновременно, видеть, что американский исследователи, несмотря на стремление к объективизму, находится в рамках неприятия сообществ как культурно-территориальных образований, создающих политический фон для нации, обладающей качеством государствообразования. Югославский опыт строительства социализма не являлся «заказом» или результатом геополитических игр, а основывался на стремлении соединить в едином государстве сообщества, которые двигались по пути создания этнокультурных наций, а государство вынуждено было взять на себя инициативу создавать нации путем явного ущерба сербскому народу, но при этом видеть свой долг в том, чтобы не допустить влияния либералов, способных растащить страну по сегментам и, в конечном счете, сотворить межнациональный хаос.

Отдавая внимание современной истории Югославии можно говорить о том, что в Европе так и не извлечены уроки из балканского кризиса. По крайней мере, Ю. Хабермас, который писал о предпочтительности выбора гражданской европейской идентичности, основанной на универсальных

---

<sup>1</sup> Glenny M. The Balkans. London. 2012. p.705.

демократических ценностях и «забытии» культурных различий проявил явную непоследовательность приветствуя бомбардировки Югославии как вынужденный шаг для сохранения европейского гуманизма. Вероятно, позиция Хабермаса является свойственной для исследователей, отрицающих объективность по отношению к сообществам, не разделяющим логику глобализации, так как фактически ЕС является моделью создания сообществ, не имеющих культурных корней. При том, что делаются замечания о праве на региональные и локальные сообщества это укладывается в рамки аннигиляции национальной государственности, процессе, описанном И. Валерстайном как неизбежности глобализации. В борьбе «трех идеологий», коммунизма, либерализма и консерватизма Валерстайн игнорирует дискурс национализма, который с «успехом» можно квалифицировать как четвертую влиятельную идеологию современного мира. Очевидно, что для него в рамках перспективы демократизации национализм теряет свое политическое значение и является слабой опоркой уходящих национальных государств.

Если следовать сценарию, предлагаемому И. Валерстайном, есть повод для оптимизма в росте сообществ, влекущих за собой изменения мировой политической системы. Идея гражданства, по мнению Валерстайна, перестает быть эффективным инструментом в условиях миграции и размывания идентичности.<sup>1</sup> Выражая неомарксистскую позицию, американский социолог не без основания утверждает, что в современном глобализируемом мире классовые деления переходят на глобальный уровень, тогда как нации перестают быть центром политической интеграции, а культурная интеграция в качестве легитимации актуальных изменений политической и социальной жизни не обязательно сопровождается националистическими ритуалами и чувствами, так как может быть основана на сопринадлежности к сообществу по критерию ассоциации, солидарности принимающей институциональные формы.

---

<sup>1</sup> Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века. М., 2003. С. 148.

И. Валлерстайн, на наш взгляд, развивает высказанные еще в 70-е годы XX века совместно с французским коллегой Э. Балибаром мысль о том, что нация и класс являются «двусмысленными» идентичностями, что национальные ярлыки содержат отношения к политической системе, введенные в публичный дискурс обретают свойства неузнаваемости, отрываются от политической и экономической реальностей, в то время как важным остается воспроизводство и сохранение групповой солидарности, а это имеет место в феномене сообществ как исторической, а не логической категории.<sup>1</sup> Фактически делается акцент на понимание сообщества как структуры самоорганизации, которая может не вмещаться в корпоративные организации глобализируемого мира, имеет то значение, которое Хабермас придавал жизненным мирам в качестве альтернативы формально рациональным отношениям.

Дискурс национализма примечателен тем, что не являясь традиционалистским, направленным на секуляризованный мир личности работает в связке с политическим модерном и представляет сообщество этнокультурной «единицей». Иными словами, национализм провозглашает фоновость сообществ по сравнению с нацией как суперобщностью. Сообщества могут «проявлять себя» только в качестве «приложения» к нации. Нация – есть «триумф» воли к объединению народа, его переходу в состояние мобилизованности и суверенности. Сообщества являют партикулярную структуру, способную содействовать или противодействовать «делу нации». Объясняя это положение следует говорить о том, что «исчезновение» сообществ в современной Европе, где сохранилась коммунитаристская традиция, определяется, как ни странно звучит, пришествием этнонационализма. Так как в европейском либеральном дискурсе есть уравнительность сообществ с архаикой, ожидаемым является реформативное переформатирование сообществ, придание им характера постоянной

---

<sup>1</sup> См. Балибар М., Валлерстайн И. Раса, нация, класс двусмысленные идентичности М., 2003. С. 93-94.

нестабильности, конструирования новых сообществ, не имеющих отношения ни к культурной традиции, ни к историческому прошлому.

В такой ситуации признается Ю. Хабермас, заявляя, что «расколотость» запада связана с тем, что его жизненный проект не отличается концептуальной четкостью, что вера в международное право порождает способность к самоутверждению, само «излучению» национальных жизненных форм<sup>1</sup>. Можно предположить, что Ю. Хабермас и И. Валлерстайн сходятся в том, что современный мир является «постмодернистским» в том смысле, что внешне напоминая о ресентименте по поводу политического модерна, порождает контрпроекты, в которых отрицается реальная роль сообществ в форме жизненных миров.

В таком контексте сообщества в дискурсе национализма может приниматься в качестве альтернативы рыночному фундаментализму и технократизму современного мира, мира, в котором господствуют финансы, бюрократия и корпорации. Если исходить из того, что современная европейская политическая жизнь содержит скептическую установку в отношении связей сообществ и либерального государства, а также не видит сообщества как культурно-территориальных локальностей перспективы пересмотреть вызывающий недовольство социальный порядок, общество не может быть защищенным от проявлений агрессивного популизма, но популизма не в том диффамационном смысле, который либеральные идеологи «объединенной Европы» вкладывают в позиции оппонентов глобализма, а популизме как явлении, характеризующего сущность современного европейства, в котором исчезла традиция Просвещения и преимущественное положение заняли идеи политкорентности и толерантности как свидетельства либеральной диктатуры.

На наш взгляд сохранение сообществ как реальной альтернативы безликой и униформирующей глобальности вызывает не только недоумение, но и гнев последователей денационализации Европы. В том, что постепенно

---

<sup>1</sup> См. Хабермас Ю. Расколотый запад. М., 2008. С.186.

исчезает возможность утвердиться в качестве носителя этнокультурной уникальности при включении в локальную сообщество, есть следствие индоктринации толерантности в качестве безразличия к культурным различиям. По логике интеграции европейских народов под удар ставится принцип национальной суверенности, который так или иначе исходит из существования сообществ, локальностей, вне которых трудно представить будущее европейских народов. Между тем, сообщества, которые назойливо ассоциируются с подданничеством, с имперскостью являют собой напоминание того, что общественные культуры это культуры национальные<sup>1</sup>.

Повторяя мысль о том, что сообщества будучи свободными ассоциациями создают эффект территориальной сосредоточенности культуры и в этом смысле не признаются в дискурсе национализма, имеющем стремление к субдоминантности сообществ определенным выводом можно считать сохранение сообществ как пространства передачи символических ценностей в добровольном порядке, в процессе коллективного опыта, выработанного поколениями людей на пути взаимопонимания и уважения. Между тем, дискурс национализма не оригинален в критике сообществ, так как является «подданическими» внушает личности идею культурной гомогенности и исключает возможности явления альтернативных культурных форм, имеющих смысл в знаках культурной идентичности.

Характерно, что представления о сообществе – локальности в действительности нейтрализует толерантность и мультикультурализм, поскольку содержит претензии на коллективные культурные права, исключая возможность позитивной дискриминации, что мы наблюдаем в современной Европе, где такие права отводятся только этническим группам якобы для обеспечения их доступа к социальным и культурным ресурсам общества. Другими словами, если сообщество предоставляет возможность личности жить в соответствии с культурной традицией, в попытке через

---

<sup>1</sup> См. цит. по Бенхабиб С. Притязания культуры. М., 2000. С. 73.

толерантность и мультикультурализм «искоренить» национализм, радикальный либерализм получает обратный результат.

В реальности, демонтируются и разрушаются основы подлинного человеческого общежития, включающие равенство возможностей для личности руководствоваться не только рациональными мотивами, но и действовать в контексте конвенции допущения культурного разнообразия, с целью выстраивания культурной модели позитивного сосуществования.

Иными словами, сообщества, которые не являются результатом социального конструирования и связаны с коллективным опытом и традицией фиксируют различия между политикой этнических классификаций и предложением к сотрудничеству независимо от этнонациональной принадлежности. Можно говорить о том, что в дискурсе национализма, определяемом связью с государством подчиняющим сообщество внедряется культурно стандартизированный набор действий и чувств личности, в то время как сообщества в сохранности и передаче коллективного опыта определяют жизнь коллективных общностей вне бюрократической институциональной логике.

Здесь эта принадлежность не обязательно доминирующее явление. Как показывает опыт многонациональных обществ, переживших трагедию распада, если бы сообществам уделялось должное внимание и уважение как реальным жизненным и культурным формам этносепаратистские и этнонационалистические стремления являли бы форму периферийного перформанса. Конкретизируя эту мысль можно выделить главную характеристику сообществ в предназначении быть пространством конвенциональных культурных интерпретаций. Интересно, что в американской социологической мысли под знаком новой постиндустриальной волны в 90-е годы XX века «неожиданно» сформировалась мысль о возрождении коммунитарного сообщества. Вероятно, имея в виду, что самобытность не ограничивается традиционными ценностями, включает институциональную независимость личности и дает возможность людям отличаться друг от друга



как по способностям, так и по условиям, в которых они находятся<sup>1</sup>, критике подвергнулась зависимость личности от общества и власти в контексте интересов «локальной автономии».

Однако, неразвернутость концепции коммунитарности, ее оттеснение формулой «групп интересов», создающих чувство релятивизма в человеческих отношениях может подсказать вывод о том, что в стремлении подчинить общество единым глобальным стандартам оппоненты национализма действуют в той же худшей манере как и носители идеи этнокультурной интеграции. Парадоксальность самосознания национального «я» выражается в том, что так или иначе дискурс национализма становится языком националистических приязаний, мифологизирует «сообщества» с целью доказать, что в альянсе нации государства содержится высший смысл социальной жизни. Но, в то же время, есть основания утверждать, что дискурс национализма так и не обосновал симметричность коллективного опыта сообществ и логики развития нации как общности, включающей многообразие сообществ.

Это действительно трудная и не только в исследовательском плане задача. Немалая лепта этнонационализма в разрушении сообществ заключается в попытке провести демаркационные линии между людьми, живущими конкретными потребностями и интересами по этнокультурным различиям. Как точно заметил российский социолог Ж.Т. Тощенко, радикальные националистические движения возглавляют, как правило, люди, не отягощенные ни знанием национальной культуры и духовных ценностей своего народа<sup>2</sup>, и пренебрегающие опытом коллективного существования людей в сообществе, где непопулярны идеологические споры, а доминирующее значение обретает смысл совместной жизни.

Осмысливая попытку социологов «новой постиндустриальной волны», убеждаешься в том, что предложенное ими новое «золотое правило»,

---

<sup>1</sup> См. Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999. С. 331.

<sup>2</sup> См. Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек. М., 2001. С. 212.

связанное с достижением баланса личностных, групповых и общественных интересов на основе принятия морального консенсуса общественных добродетелей является более предпочтительным нормативным порядком по сравнению с толерантностью и мультикультурализмом как формулами «равенства через неравенство», через позитивную дискриминацию, которая предоставляет этническим меньшинствам жить в сообществе, и в то же время отказывать в этом праве «большинству», обреченному соглашаться с тем, что в современном обществе допускается только участие в «группах интересов», а стремление утверждать жизненные и культурные формы, основанные на коллективном опыте совместного существования, если не преступны, то являются отсутствием прогрессизма и либерализма.

В заключении хотелось бы отметить, что идеал сообщества как свободной ассоциации людей, объединенных консенсусом позитивного сосуществования и направленным на будущее как «продолжение настоящего» привлекателен по сравнению с нормативными требованиями национализма и либерализма. И в этой же связи следует говорить о том, что дискурс национализма, включающий понимание сообщества исключительно по этнокультурным разделениям не выдерживает испытания временем, не соответствует ожиданиям жить в мире, в котором нельзя полагаться на будущее и жертвовать настоящим только потому что национализм обещает справедливость и счастье для избранной нации, но отказывает в этом праве «другим». По крайней мере, в сообществе как пространстве позитивного коллективного опыта есть взаимная ответственность и понимание того, что власть может меняться, государства приходить в упадок, а стремление людей жить пусть и в совершенном мире является вечным. Отсюда, можно говорить о том, что феномен сообщества действительно относится к исторической категории, означающей императивность осмысления меры и формы соотношения личности, общества и государства в чем национализм не преуспел, провозглашая позицию этнокультурной исключительности.

## Список литературы

1. Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. – М.: Российский гуманитарный университет, 2000. – 367с.
2. Балибар М. Валлерстайн И. Раса, нация, класс двусмысленные идентичности. – М.: Логос-Альтера, 2003. – 272с.
3. Бенхабиб С. Притязания культуры. – М.: Логос, 2000. – 350с.
4. Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века. – М.: Логос, 2003. – 368 с.
5. Геллнер Э. Условия свободы. – М.: Ad Marginem, 1995. – 222 с.
6. Кедури Э. Национализм. – Спб.: Изд-во Алетейя, 2010. – 136 с.
7. Новая постиндустриальная волна на Западе. – М.: Академия, Academia, 1999. – 640 с.
8. Россия трансформирующаяся. – М.: Канон-пресс, 2001. – 640 с.
9. Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек. – М.: Гардарики, 2001 – 398 с.
10. Уолцер М. О терпимости. – М.: Идея-Пресс, 2000. – 160 с.
11. Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности. – Донецк, Донбасс, 1999. – 123 с.
12. Хабермас Ю. Расколотый запад. – М., 2008. – Весь мир. – 192с.
13. Шпорлюк Р. Комунізм і націоналізм. – Київ. Основи, 1998. – 479 с.
14. Юнгер Э. Националистическая революция. – М. Скимень, 2008. – 161 с.
15. Glenny M. The Balkans. – London: Penguin Books, 2012. – 774 p.

**Глава 8****МЕЛОС РЕВОЛЮЦИИ: В ПОИСКАХ ФОРМЫ И СОДЕРЖАНИЯ*****О.С. Борисова***Белгородский государственный  
национальный исследовательский университет

По прошествии столетия русских революций 1917 года обращаться к исследованию революции, значит рисковать раствориться во множестве публикаций подобного рода. Вместе с тем, как нам кажется, проблема музыки и песенного наследия революции среди всех попыток интерпретации этих многогранных феноменов так и остается по большей части неохваченной. Революция оказывается «беззвучной», но не немой, поскольку говорит в текстах революционеров. Музыка и песня остаются «за кадром» такого серьезного объекта исследования как революция или ускользает сама революция, как неуловимая для репрезентации тонкая «материя».

Вместе с тем, революционная культура (революция как феномен) не исключала музыки и песни. Уже к первой русской революции 1905 г. революционная субкультура, или как достаточно образно определяют ее исследователи, культура «подпольного человека»<sup>1</sup>, сформировалась. Она включала в себя собственные традиции и мифологию, отраженную, преимущественно в художественном нарративе, в том числе песенном и музыкальном. Последний аспект представлен достаточно малым количеством исследований, среди которых работы М.С. Друскина<sup>2</sup>, Д.В. Житомирского<sup>3</sup>, А.В. Шилова<sup>4</sup>, С.Д. Дрейден<sup>5</sup> и некоторых других, в том числе современных

---

<sup>1</sup> Могильнер М. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа М., 1999. 208 с.

<sup>2</sup> Друскин М.С. Русская революционная песня. М., 1954. 164 с.

<sup>3</sup> Житомирский Д.В. Из прошлого русской революционной песни. М., 1963. 70 с.

<sup>4</sup> Шилов А. В. Из истории первых советских песен (1917-1924). М., 1963. 59 с.

<sup>5</sup> Дрейден С. Д., Музыка – революции, М., 1966. 552 с.

исследователей<sup>1</sup>. В большинстве работ феномен революционной музыки и песни рассматривается как некая данность, мы же ставим перед собой задачи по выявлению механизмов возникновения революционной музыки и песни, а также ее трансформации на протяжении длительности события революции<sup>2</sup>.

Наш первый тезис в осмыслении поставленных задач состоит в том, что музыка, как часть революционной субкультуры, подчиняется общим принципам взаимодействия подпольной субкультуры и базовой культуры. Этот принцип сводился к жесткому противостоянию и противопоставлению до того момента, когда революционная субкультура не получает статуса культуры легальной, что рождает диалектическое напряжение отрицания и принятия музыкального и песенного наследия царской России. Но также, по логике развития антисистем, как отмечает В.П. Римский<sup>3</sup>, возможно привлечение совершенно чужеродных, заимствованных элементов других антисистем.

К таким аспектам можно отнести попытки адаптации песенного наследия Французской революции и ее позиционирование как «музыки революции». Однако, несмотря на официальную позицию власти, считавшей себя наследницей французских революционеров, эксперимент не удался: «так или иначе, все попытки получить какую-либо ощутимую практическую пользу от извлеченной из архивов прикладной – песенной, маршевой и т.п. – музыки Французской революции оказались безуспешными. Характерные для конца XVIII века принципы эстетического монументализма также оказываются в раннесоветскую эпоху все менее и менее действенными. Если для празднеств первых лет революции они еще могли сыграть роль образца, то к 1930-м годам исчерпанность их художественного потенциала становится все более ощутимой...» – пишет М. Раку<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Moron N. Russian destiny and music. A century of history from the Revolution to modern times // *Revue de musicologie*. Vol. 93. Issue 2. 2017. S.527-529.

<sup>2</sup> Вопрос о времени революции нуждается в отдельном рассмотрении.

<sup>3</sup> Римский В.П. *Культура и тоталитаризм: Учебное пособие*. Белгород, 1999. 136 с.

<sup>4</sup> Раку М. «Музыка революции» в поисках языка/ *Антропология революции М.*, 2009. С.418.

Оставляя в стороне вопрос о «переворачивании» и апроприации революционной культурой музыки своих идейных и политических оппонентов, обратимся к обозначенному выше аспекту, а именно процессу популяризации «низовых жанров», так называемой «блатной песни» и жестокого романса. По словам М. Раку, именно эти жанры составили подлинную «музыку революции» и с этим утверждением следует согласиться. Здесь, в пространстве «улицы», культуры повседневности, в первые десятилетия революции фигура профессионального революционера с установкой на воспроизводство готовых культурных форм уступила место фигуре вора, жулика или бандита, подчас с революционным прошлым.

Это была «изнанка» революции, ее «спутник», который не стремился к легитимации, но к самовыражению, это не проект, а реальность революции. В социально-психологическом смысле, такие песни являли собой пример символизации насилия, щедро выплеснувшегося на улицы. В антропологическом презентацией того третьего типа, который равно противостоял носителю идеи (идеологии) революции как пост-события (профессиональному революционеру) и носителю события-революции (воспринявших революцию как событие истины). Слова композитора В. Дешевова очень метко фиксируют всю амбивалентность взаимодействия этих трех типов: «дарила ли когда-нибудь жизнь человечеству столь щедро, с головокружительным темпом свой производственный план? Какое многообразие воплощений и исключительная щедрость. От «Яблочка» до Сигети, Сеговия, Мило и Вьенера включительно... Можно завидовать самим себе, что живешь в наши дни... Началось с «Яблочка»; в 1919 году впервые услышал эту универсальную формулу (и пели ее до зубов увешанные патронными лентами, бомбами, гранатами и кобурами озверелые лица), был потрясен скрытой силой мрака и стихийной дерзостью. В тифозном вагоне с грудой мертвых тел на площадке, гнусаво пощелкивая «семячки», пели песню «Буржуйчик – ша» – вот родоначалие шпаны... Уличный мелос волновал меня, и чтобы избавиться от этого напряжения, в котором я

ощущал стихийность Октябрьских дней, я жадно и запойно слушал и воплощал в разнообразных образах и красках революционный мелос, пользуясь техническими приемами как академическими, так и вновь творимыми...»<sup>1</sup>.

В этих словах есть и удивление многообразием, событием революции, которая есть множественность, для автора строк музыкальная преимущественно. Вместе с тем, понимание различия между собой и «мелосом» революции. Тяга к нему и отторжение. Если можно так сказать, то Дешевов стал свидетелем двух разных революций или разных ее «версий», репрезентированных также различно. Они взаимопроникали (пока еще, только в 20-е годы), благодаря тому же Дешевову «Яблочко» зазвучало в стенах Мариинского театра. Существовало явление «постфольклора» (определение С.Ю. Неклюдова) революции, когда «блатная песня» получала обработку и исполнялась со сцены театра<sup>2</sup>, примером чего может служить песня «С одесского кичмана...»<sup>3</sup>, исполнявшаяся Л. Утесовым в спектакле ленинградского Театра сатиры «Республика на колесах» по пьесе Я. Мамонтова.

Революционная культура не только переворачивала, адаптировала и присваивала музыку уже «старой» официальной культуры, но также привлекала под свои знамена музыку и песни классовых попутчиков революции, маргинальных субкультур, какими ранее были и сами революционеры. Двигателем этого «плавильного котла» революции было творчество русских композиторов и поэтов, вдохновленных величием происходящего события Революции. Они составляют некоторый третий план музыки революции, попытку соединения часто низовой, маргинальной песенной и музыкальной традиции с возвышенным идеалом революции. Соединение через творческую переработку, как текстов, так и музыки

---

<sup>1</sup> Раку М. «Музыка революции» в поисках языка/ Антропология революции М., 2009. С.427.

<sup>2</sup> Там же. С.424.

<sup>3</sup> Режим доступа: <http://a-pesni.golosa.info/dvor/sodesskogo.htm>

внутренне было столкновением революции как переживания (реальности), как сложившегося явления в пространстве революционной субкультуры (воплощенной в головах и текстах профессиональных революционеров), а также того, что можно назвать событием-репрезентацией (отражением события в творчестве (прежде всего композиторов, художников, писателей и режиссеров).

В 20-е годы XX века эта сложная трансформация мелоса революции очень точно описывается через противопоставление понятий, которые вводят А. Бадью и А. Магун: «верность событию»<sup>1</sup> и «измена событию»<sup>2</sup>. Оно связано с тем, что революция как событие не прекращается и не превращается в свою противоположность – контрреволюцию, но внутренне трансформируется в нечто третье. Идеологический план революции (коллективное идеальное), также как и субъективный план революции (уникальные переживания участников) образуют новое измерение революции. Революционное бессистемное, бунтарское, «изнанка» революции и революционной культуры, которая тесно соприкасалась с субкультурой преступного мира (равно как и другими субкультурами, например крестьянской и солдатской) присваивается профессиональными творцами революционного мелоса.

И это присвоение начинается достаточно рано. Уже в 1918 году образ революции обыгрывается в смысловом поле космогонии как перехода хаоса в космос: «линия космогонии была продолжена и после революции в таких сочинениях, как кантата «Октябрь» и симфоническая поэма «Комсомолия» Николая Рославца или утраченная симфоническая поэма Владимира Дешевова «1918 год» («Большевики»)...)»<sup>3</sup>. Причем не все попытки признавались удачными. Так, вдохновленные произведениями Вагнера,

<sup>1</sup> Бадью А. Этика. Очерк о сознании зла. СПб.: Machina, 2006. 126 с.

<sup>2</sup> Магун А. Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта. СПб, 2008. 416 с.

<sup>3</sup> Раку М. «Музыка революции» в поисках языка/ Антропология революции М., 2009. С.403.



композиторы и режиссеры пытались репрезентировать событие революции в традиционных формах и наиболее подходящими образами были образы стихии: вихря (балет «Красный вихрь» Дешевова), солнца (балет «Мироздание» Лопухова). По словам современников, эти формы, не были пригодны для новой «музыки революции», то есть для репрезентации самой революции: «когда сижу в Большом театре, слушаю музыку, рассматриваю сцену и красный, позолотой изукрашенный зал, то что-то свербит в моем сердце: «Нет, нет, не то...»... Был ли ты когда-нибудь, уважаемый читатель, на всероссийской конференции? Если да, то тебе ничего не нужно больше говорить – ты и сам это пережил. Если нет, тогда доверься мне, дай мне твою руку, я поведу тебя... Советская конференция – одна из тех великих симфоний, которые узнал теперь мир. Автор симфонии – стопятидесятиmillionный народ великой страны. Исполнители – тысячи лучших сынов этого народа. Солисты – немногие действительно одаренные мужи мировой истории. Каждая симфония отличается от другой. Кто слышал симфонию №2 26 Октября 1917 года в Смольном? К моему великому сожалению, я не смог присутствовать на этом незабываемом и несравненном представлении. Декрет о мире, декрет о земле, об отказе от внешних долгов – этих трех аккордов достаточно, чтобы потрясти человечество до глубины сердца и разбить на два лагеря – на друзей и врагов советской России»<sup>1</sup>. Автор этих строк, Л. Сосновский, являясь профессиональным революционером четко уловил неправильность театральной формы репрезентации революции в сравнении с «симфонией» партийной конференции. И отметим, именно конференции, а не штурма или другого экстраординарного события.

Но были и более удачные, например, шестая симфония Н.Я. Мясковского и сочинение Д.Д. Шостаковича «Октябрю». Т. Сидорина и Ю. Карпинский пишут об этих произведениях следующее: «... исследование

---

<sup>1</sup> Раку М. «Музыка революции» в поисках языка/ Антропология революции. М., 2009. С.405.

«революционных» симфоний двух выдающихся русских композиторов – свидетелей Октября показывает, что их обращение к данной теме обусловлено не столько идеологическим заказом и социальной реальностью, сколько желанием выразить в музыке экзистенциальное переживание произошедшего (ощущение трагизма, разрушительности, хаоса, с одной стороны, и монументальности массового действия, с другой). Они не изменили себе, приняв вызов власти. «Революционность» этих симфоний проявляется не столько в тематике, сколько в способах ее выражения»<sup>1</sup>. Комплиментарность формы и содержания в этом случае есть также пример «верности» событию революции. Личные переживания революции композиторами были спровоцированы или обусловлены событием революции, как и поиск новых форм для ее репрезентации.

Приемлемая форма была найдена с середины 20-х годов. Её жанровой основой стали мистерии, которые также легли в основу режиссуры первомайских и иных массовых мероприятий первых лет революции. Мистерия содержала в себе мифологическую схему героической борьбы и освобождения, актуализировала архетипические фигуры героев-заступников Степана Разина и Емельяна Пугачева<sup>2</sup>, что в целом вполне укладывались в традицию радикальной субкультуры, отождествлявшей себя с заступниками или мстителями за народ<sup>3</sup>. Но по сути сама революция из исключительного события, события уникального (прежде всего в плане переживания) становилась еще одним из череды многих, вплеталось в мифологический нарратив. В этом и проявлялась «измена» событию революции.

Анализ мелоса революции, таким образом, позволяет сделать вывод о том, что за первыми попытками соотнесения мелоса революции с традициями революционной субкультуры, выразившимися в подражании и

---

<sup>1</sup> Сидорина Т.Ю., Карпинский И.В. Революция и ее выражение в симфонической музыке: Н. Мясковский и Д. Шостакович // Вопросы философии. 2017. №12. С.62.

<sup>2</sup> Раку М. «Музыка революции» в поисках языка/ Антропология революции М., 2009. С.409-413.

<sup>3</sup> Могильнер М. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа М., 1999. 208 с.

заимствовании музыкального и песенного наследия Французской революции; за внутренним содержанием в революционном мелосе субкультурных элементов преступных, солдатских и крестьянских; собственно традиций революционной российской субкультуры, как и профессионального элемента традиций русской музыкальной школы, стоит совершенно самостоятельная логика самой революции. Революция как событие было внутренне противоречивым, поскольку стягивало в себя все перечисленные элементы в своем праксисе и отталкивала их в своей возвышенности события. Верность революции могла быть достигнута в парадоксальном ее предательстве, формировании канона, который присваивает и диалектически снимает революционный мелос.

#### Список литературы

1. Бадью А. Этика. Очерк о сознании зла. – СПб.: Machina, 2006. – 126 с.
2. Дрейден С. Д., Музыка – революции. – М., 1966. – 552 с.
3. Друскин М.С. Русская революционная песня. – М., 1954. – 164 с.
4. Житомирский Д.В. Из прошлого русской революционной песни. – М., 1963. – 70 с.
5. Магун А. Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта. – СПб, 2008. – 416 с.
6. Могильнер М. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа. – М., 1999. – 208 с.
7. Раку М. «Музыка революции» в поисках языка/ Антропология революции. – М., 2009. – С. 400-435.
8. Римский В.П. Культура и тоталитаризм: учебное пособие. – Белгород, 1999. – 136 с.
9. Сидорина Т.Ю., Карпинский И.В. Революция и ее выражение в симфонической музыке: Н. Мясковский и Д. Шостакович // Вопросы философии. – 2017. – №12. – С. 55-63.

10. Шилов А. В. Из истории первых советских песен (1917-1924). – М., 1963. – 59 с.

11. Режим доступа: <http://a-pesni.golosa.info/dvor/sodesskogo.htm>

12. Moron N. Russian destiny and music. A century of history from the Revolution to modern times // *Revue de musicologie*. – 2017. – Vol. 93. Issue 2. – S. 527-529.

**Глава 9****ФЕМИНИЗМ, «ГЕНДЕР» И ВЛАСТЬ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ***Т.И. Липич*

Белгородский государственный национальный  
исследовательский университет

Вторая половина XX и начало XXI века характеризуются все более пристальным вниманием со стороны философов, социологов, политологов, культурологов к вопросам политики, власти. Ведь известно, что политика является одной из самых публичных сфер развития любого общества. М. Фуко однажды в своем интервью сказал, что в мире складывается такая ситуация, при которой вопрос о власти является одним из самых жизненно важных вопросов. При этом, власть рассматривается с самых разных позиций, в том числе и с позиции взаимодействия полов. Для М. Фуко сексуальность выступает «матрицей субъективности», которая вписывается в экономику власти.

В современных условиях трансформации общества, когда происходит разрушение многих политических, экономических, социальных структур, вопрос об идентификации личности, в том числе и идентификации личности в гендерном аспекте, приобретает все более важное значение.

В 1998 г. на Всемирном философском конгрессе в Бостоне впервые была выделена секция «Философия и гендер», на заседании которой был институционарирован гендерный подход в философской антропологии.

В сегодняшней науке можно выделить несколько подходов к проблеме «политика и гендер».

Представители первого подхода отмечали, что до XX века такая социальная группа, как женщины, почти полностью были исключены из политики. Эта сфера традиционно считалась мужской, хотя в истории развития человеческой культуры можно было найти немало образцов участия

женщин в политической жизни общества. Но эти примеры носили фрагментарный характер: царица Арсиноя II (316-270 гг. до н.э) из Александрии, египетская царица Клеопатра (69-30 гг. до н.э., императрица Екатерина II (1762-1796), премьер-министр Индии (1980-1989) Индира Ганди и английский премьер-министр (1979-1991) Маргарет Тэтчер, Ангела Меркель и много других примеров, показывающих, что в истории развития государств найдется выдающаяся женщина-политик. Но в любом случае, ученые, отмечая их такие качества как ум, твердость духа, умение приобретать союзников и т.д., считали, что эти дамы играли по правилам, предложенным мужчинами. Они участвовали в политической жизни своих государств с позиции сильного и властного, порой очень жёсткого руководителя.

Представители второго подхода исходили из демократического принципа всеобщего избирательного права. Женщины-избирательницы имеют отличные от мужчин психологические черты. Возможность участия в политической жизни общества постепенно формируют у женщин политический опыт борьбы за власть.

Третий подход, связанный с активным феминистским движением, предполагает возможность противопоставления «мужской» и «женской политики» в том случае, когда мужчины-политики стоят на патриархальных позициях, обосновывающих господство мужчин. В противном случае, мужчины и женщины готовы к изменению правил политической игры.

Разумеется, все эти подходы в той или иной мере показывают, что свое подчиненное положение в обществе женщины не принимали добровольно и по мере становления общественных отношений не могли смириться с таким положением дел. В частности, в работе Д.С. Милля «Подчинение женщины» говорится о том, что необходимо изменить существующую систему дать женщинам равные права с мужчинами, при этом, он считал,

что доминирование мужчины над женщиной вовсе не объясняется их разными природами<sup>1</sup>.

Но это была не общепринятая точка зрения. Значительно больше было приверженцев позиции Ж-Ж Руссо, который прямо говорил о том, что «Все образование женщины должно осуществляться, имея в виду ее будущее отношение к мужчине. Угождать им, быть полезными им, превратить себя в любимую и почитаемую ими, чтобы обучать их, пока они маленькие, заботиться о них, когда они вырастут, давать им советы, утешать их и делать их жизнь более приятной и сладкой – таковы обязанности женщины во все времена и именно им они должны обучаться, начиная с раннего детства»<sup>2</sup>.

Но постепенно в результате развития женского движения к середине XIX в. политическая жизнь начинает меняться, и женщины получают избирательные права, что говорит о новом этапе развития политической жизни общества, где женщины начинают играть более активную роль. Формируется такое движение как феминизм.

Первая волна феминизма связывается в основном с требованием женщин иметь равные политические и гражданские права с мужчинами. Главной целью всех выступлений женщин явилось стремление иметь избирательное право, благодаря которому все остальные половые дискриминационные предрассудки отпадут сами собой. Большое распространение женское движение получило в странах с развитой демократией в Европе и США. Например, в США это движение, начиная с 1840-х годов, руководствовалось «Декларацией чувств», написанной Элизабет Кэйд Стентон (1815-1902). Далее по всей Европе и Америки прокатилась волна создания ассоциаций суфражисток, борющихся за избирательные права женщин. Например, женское движение в Британии и во Франции в 1903 году создали Женский социально-политический союз, основателями которого были Эммелин Пэнкхерст (1858-1928) и ее дочь

---

<sup>1</sup> Милль Дж. С. О подчинении женщин. Спб., 1986.

<sup>2</sup> Руссо Ж.-Ж. Избр. Соч.: В 3 т. М., 1961. Т. 1. С. 556.

Кристабель (1880-1958). Многие выступления митингующих под их руководством наносили ущерб частной собственности и приобретали массовый характер и общественную огласку.

В конце XIX начале XX века женщины получили равные права голоса наравне с мужчинами в избирательном процессе. Это было закреплено, например, в американской Конституции. В Новой Зеландии, Великобритании эти права женщин были закреплены законом. На этом закончилась так называемая «первая волна» феминизма. Многие женские движения приостановили свою деятельность, считая, что они достигли равных прав с мужчинами.

Возрождение «второй волны» феминизма отмечается во второй половине XX века и связано с опубликованием в 1963 г. книги Бэтти Фридан «Загадка женственности»<sup>1</sup>, где автор показывает полное разочарование женщин своим положением матери и домохозяйки, невзирая на то, что политические и гражданские права женщины получили. Этот факт показал, что останавливаться в борьбе за свои права женщины не должны, и они должны стремиться занимать различные места в структуре власти. «Вторая волна» женского движения была значительно разнообразнее и радикальнее. В это время впервые появляется такое понятие, как «гендер»<sup>2</sup>, которое определяет гендерное неравенство, гендерные стереотипы и т.д.

Кратко характеризуя возникновение феминистской идеологии в России, нужно отметить, что данная проблематика была уже отмечена в русском обществе, пропитанном идеями Великой Французской революции, в XVIII веке. А в 1812 году в России создается «Женское патриотическое общество», которое положило начало политическим взглядам женщин на современные им общественные отношения (Нарышкина М.А., Дашкова Е.Р., Меньшикова Е.С. и др.).

---

<sup>1</sup> Бетти Фридан Загадка женственности. СПб.: Литера, 1993.

<sup>2</sup> Гросс Э. Изменяя очертания тела // Введение в гендерные исследования. – Харьков, 2001. Ч. II. С.22-23.



С начала XX века общественно-политический статус женщины носил консервативный характер, но революционные события начала века способствовали тому, что женщина стала иначе воспринимать свою функциональную направленность. Произошла метаморфоза осознания собственного места в обществе от хранительницы домашнего очага до революционерки, борющейся за идеи мировой революции. Роль женщины в обществе при советской власти становится ключевой, например, революционерка А.М. Колонтай и др. Великая Отечественная война способствовала тому, что формировался смешанный тип советской женщины-труженицы, матери, заступницы, но в то же время, воина, защитницы Отечества.

Необходимо отметить, что исследования «гендера» в России начинают активно развиваться с конца 1980-х годов. В этот период начинают проникать в общество западные идеи «третьей волны феминизма». Создаются множество женских организаций, таких как, Общероссийское общественно-политическое движение женщин России, Женская Лига, Союз женщин России, Конфедерация деловых женщин, Ассоциация женщин-предпринимателей и др. Формируются новые подходы в теоретическом осмыслении «социального пола».

В частности, в «Новейшем философском словаре» (2003 г.) это понятие определяется как «социальная организация половых различий; культурологическая характеристика поведения, которое соответствует полу в данном обществе в данное время; в общем смысле это набор социальных ролей; при этом не пол, но гендер обуславливает психологические качества, способности, виды деятельности, профессии и занятия мужчин и женщин через систему воспитания, традиции и обычаи, правовые и этические нормы»<sup>1</sup>. Рассмотрение гендера с позиции социальной философии характеризуется как «совокупность социальных репрезентаций, а не

---

<sup>1</sup> См.: Чикалова И. Р., Янчук Е. И. Гендер // Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. Мн.: Книжный Дом. 2003. 1280 с. С. 227.

природой закреплённая данность то, что мы думаем о поле в границах наших социокультурных представлений»<sup>1</sup>.

«Под влиянием социального конструктивизма в феминистской теории происходит проблематизация биологических оснований пола»<sup>2</sup>.

Таким образом, пол начинает пониматься как социальный конструкт, то есть как гендер. «С точки зрения конструктивистского подхода гендер определяет социальный порядок в целом и представляет собой воспроизводство пола в культуре, то есть работу «культуры по приписыванию половой принадлежности»<sup>3</sup>, отмечает Номеровская А.Д. в своем автореферате<sup>4</sup>.

Необходимо отметить, что основным предметом изучения являются женщины и их политические роли. Можно выделить ряд исследований проблемы участия женщин в политическом процессе, например, работы С.Г. Айвазовой<sup>5</sup>, О.А. Ворониной<sup>6</sup>, Т.Б. Рябовой<sup>7</sup>, О.Г. Овчаровой<sup>8</sup>, Н.А. Шведова<sup>9</sup> и др.

<sup>1</sup> Шабурова О.В. Гендер // Социальная философия: Словарь. М., 2003. С. 67–68.

<sup>2</sup> См.: Здравомыслова Е., Темкина А. Социальное конструирование гендера: феминистская теория // Введение в гендерные исследования. Ч. I...С. 152.

<sup>3</sup> Там же, С. 161.

<sup>4</sup> Номеровская А.Д. Исследование гендерной идентичности. Дис...кандидата философских наук. СПб. 2015.

<sup>5</sup> Айвазова С.Г. Гендерные особенности политического поведения россиян в контексте избирательного цикла парламентских и президентских выборов 2011-2012 гг.// Женщина в российском обществе. Иваново: ИвГУ, 2012. №3. С.3-11. Айвазова С.Г., Кертман Г.Л. Мы выбираем, нас выбирают: Гендерный анализ парламентских и президентских выборов 2003-2004 годов в России. М: Олита., 2004. 90 с.

<sup>6</sup> Воронина О.А. Политика гендерного равенства в современной России: проблемы и противоречия//Женщины в российском обществе. 2013. № 3 (68). С. 12-20.

<sup>7</sup> Рябова Т.Б., Овчарова О.Г. Гендерная политология в России: достижения, проблемы и перспективы. Женщина в российском обществе. 2016. № 1 (78). С. 3-23.

<sup>8</sup> Овчарова О.Г. Гендерная асимметрия в сфере политики: поиски институционального решения проблемы // Вестник Саратовской государственной академии права. Саратов: Изд-во СГАП, 2007. № 5 (57). С. 214-219. Овчарова, О.Г. Гендерная асимметрия политики: неинституциональные и институциональные аспекты.. Автореферат дис. ... д-ра полит. Наук. Саратов, 2008.

<sup>9</sup> Шведова Н.А. Гендерная стратегия как фактор равенства полов//«Создание институциональных структур для соблюдения принципов гендерного равенства в России». – М: Изд-во «Миг», 2003. Шведова Н. А. Развитие человеческого капитала и гендерное равенство: умная гендерная политика стр. 17-30 // Женщина в российском обществе. 2015. №3-4.

Вместе с тем, в современной научной литературе нет однозначного подхода в понимании «гендера», при этом, ряд исследователей разделяют понятие «гендер»(социальное) и «пол»(природное). В результате, при характеристике гендера исследователи, в частности, Е.В. Музыка, выделяют «социальные роли, субъективные представления человека о самом себе, прежде всего, зависящие от того, с каким полом себя идентифицирует то или иное лицо (гендерная идентичность) и затрагивает психологические, социальные и культурные особенности личности»<sup>1</sup>. Другими словами, здесь учитываются как социально-психологические, так и политико-культурные аспекты самоидентификации человека, возможность влияния стереотипов на то, как воспринимают власть мужчины и женщины.

Джоан Скотт, как одна из теоретиков гендерного подхода в исследовании социально-политических процессов, рассматривает гендер как элемент социальных отношений, основывающийся на различии полов. В свою очередь, Р. Столлер рассматривает гендер как совокупность различных норм и поведенческих позиций с точки зрения существования различных полов. Гендер сегодня понимается не как природой закрепленная данность, а как совокупность социальных репрезентаций, в которых важнейшим вопросом выступает критика дискриминационного положения женщин, их роли в социально-политической жизни общества. Поэтому гендерная идентификация, обучение гендерным ролям происходит внутри таких социальных институтов, как семья, школа, вуз, т.е. в процессе социализации личности. Необходимо отметить, что гендерные различия в политике представляют собой уже исторически вполне сложившееся явление.

В современных постмодернистских гендерных теориях важнейшая категория «гендер» рассматривается также неоднозначно, в частности, гендер – это «система межличностного взаимодействия, посредством

---

<sup>1</sup> Музыка Е.В. Гендерные особенности восприятия власти в современной России Дис...кандидата политических наук. М.: МГУ. 2017.

которого создается, утверждается, подтверждается и воспроизводится представление о мужском и женском как базовых категориях социального порядка»<sup>1</sup>.

Другими словами, гендерная идентичность рассматривается как основная, базовая структура социальной идентичности, когда происходит осознание себя в соответствии с объективным переживанием своей субъективной гендерной роли, в частности, сексуального статуса. Ядро идентичности связывается с понятием «субъективность», как пишет Е.Е. Агафонова, поэтому происходит процесс конструирования мужского господства, предполагающего господство и власть над женщиной во всех сферах жизни. Современный взгляд на роль и статус женщины, ее самоидентификацию предполагают отход от традиционных, модернистских представлений и выработку новых подходов, связанных с разнонаправленной ее деятельностью и тех ролях, которые она исполняет в обществе.

Современные постмодернистские тенденции связаны с рассмотрением устоявшихся стереотипов роли женщины в искусстве, политике, власти. В теориях социально конструированного пола, социального конструирования реальности и социального конструирования гендера появляется возможность изучения причин и механизмов возникновения и функционирования гендерной иерархии, гендерных стереотипов, что дает возможность их изменения и корректировки<sup>2</sup>.

Среди таких сложившихся стереотипов, требующих новых решений и подходов, является анализ сложившихся систем власти, и роли женщины в них. Причем, анализу подлежат и процессы самоидентификации при формировании гендерной идентичности. К одной из интересных современных проблем относится рассмотрение специфичности женщин, не

---

<sup>1</sup> Здравомыслова Е., Темкша А. Социальное конструирование гендера: феминистская теория // Введение в гендерные исследования. Ч. I. / Под ред. И.А. Жеребкиной. Харьков-СПб., 2001. С. 161.

<sup>2</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.

как отклонение от нормы, а как ее отличия, имеющие право на существование.. Один из современных исследователей гендерной идентичности пишет: «женщина не должна быть отличающейся от, но различающейся для того, чтобы внести в культуру альтернативные ценности. Реабилитация сексуального различия открывает путь и для других различий в культуре: расы и этничности, класса, жизненного стиля, сексуальных предпочтений и т.п. Сексуальное различие должно утверждать позитивность множественности различий в противоположность традиционной идее различия как неравенства»<sup>1</sup>.

Современный теоретический анализ общественного развития соответствует принципу «открытости, динамичности и иерархичности в сфере теоретического мышления»<sup>2</sup>.

Исходя из этого, современным феминизмом утверждается принцип толерантности при исследовании гендерной идентичности человека. Как отмечает В.И. Успенская, «современный феминизм бросает вызов устаревшим стереотипам мышления и традиционной политике с позиции силы и является одним из ведущих направлений в движении человечества к свободе»<sup>3</sup>. Поэтому, характеризуя современный этап феминистского движения, его теоретического осмысления, можно сделать вывод, что это своеобразный культурный феномен, исследование которого должно связываться с национальными традициями того или иного государства.

Этот подход является определяющим при рассмотрении политического участия и представительства женщин в руководстве политических партий, в законодательной и исполнительной власти, в силовых структурах на всех уровнях от муниципального, регионального до высшего уровня руководства.

---

<sup>1</sup> Жеребкина И. «Прочти мое желание.». Постмодернизм. Психоанализ. Феминизм. М., 2000. С. 183.

<sup>2</sup> Жеребкин С. Гендерная проблематика в философии // Введение в тендерные исследования. Ч. I / Под ред. И.А. Жеребкиной. Харьков-СПб., 2001. С. 426.

<sup>3</sup> Успенская. В.И. Феминизм: происхождение понятия и его современный смысл // Женщины. История. Общество. Сб-к науч. трудов /Под ред. В.И. Успенской. Вып.1. Тверь, 1999. С. 140-156.

Это свидетельствует обо всем многообразии подходов в определении роли и места женщин в системе властных отношений. В современном словаре исследователя этой проблематики можно встретить понятие «gender gap», или «гендерный разрыв», характеризующий расхождения мужского и женского моделей политического поведения.

В этом смысле чрезвычайно интересно рассмотреть, как гендерные стереотипы могут влиять на процессы политической жизни. Известно, что проблемы власти особенно становятся актуальными в переломные эпохи, когда рушатся одни механизмы социального и политического управления и начинают формироваться новые политические стратегии и коммуникации. Феномен власти всегда будоражил умы политиков, философов, социологов, чье внимание занимали такие проблемы, как борьба за власть и ее легитимация, различные политтехнологии, а также обратное влияние политики на гендерные отношения в обществе. Известно, что сегодня этим процессам уделяется все большее внимание. В частности, социальная герменевтика помогает осмыслению и пониманию этих процессов, раскрытию смыслов самого действия субъектов, ведь весь жизненный мир (Э. Гуссерль) наполняется смыслами действующих социальных субъектов. Именно такое понимание может быть условием их успешных действий. Ведь любые действия, которые мы совершаем, предстают и как социальные отношения, которые связывают индивида с прошлым, настоящим и будущим. Поэтому, рассмотрение гендерных стереотипов в политических процессах дают возможность интерпретировать, каким образом политика на каком-то этапе развития начинает рассматриваться сквозь призму пола, почему ею, в основном, могут и должны заниматься только мужчины.

Именно рассмотрение гендерных стереотипов в контексте политических процессов позволяет отчасти ответить на вопрос, почему в политике предпочтения отдаются мужчинам. Ряд исследователей феминистского толка отмечают, что власть в традиционном ее смысле ассоциируется в большей степени с властью кого-то над кем-то и

принуждением. Этому представлению лишены женщины, наделенные властью, т.к. они воспринимают власть как силу, способствующую реализации каких-то целей, задач. Власть – это не принуждение, господство, а сотрудничество и взаимодействие.

Вместе с тем, необходимо отметить, что господствующая в обществе патриархальная идеология оказывает влияние на отчуждение женщин от власти и от политики. К примеру, по данным социологических исследований приватная сфера рассматривается как женская, а публичная – как мужская.

Как отмечает Т.Б. Рябова: «Очевидно, что такого рода гендерная маркировка двух сфер представляет собой один из важнейших факторов, препятствующих участию женщин в высших эшелонах власти. Сегодня публичную сферу чаще рассматривают в контексте взаимоотношений со сферой приватной, как составную часть дихотомической модели, которая структурирует образ жизни индивидов. Публичная сфера – это экономика, политика, культура, предпринимательство; сфера приватная – дом, семья, быт.»<sup>1</sup> Вместе с тем, исследователями отмечается тот факт, что женщина-политик должна демонстрировать не только маскулинные качества, связанные с властью, лидерством, но и оставаться женственной, совмещать в себе жесткость и мягкость. Многие сферы политики как раз и требуют такого подхода, это прежде всего, социальная защита, здравоохранение, образование. Именно в этом проявляются стереотипные представления о приватной и публичной сферах ответственности.

Можно сделать вывод, что в политической сфере имеются факторы поддержания гендерного порядка в обществе, связанные с утверждением новой маскулинности, которая формирует современную российскую идентичность. Этот фактор способствует вытеснению из политической сферы женщин. В политическом лидере-женщине с меньшей степени ценятся ее моральные качества, заботливость, самопожертвование и т.д. , чем

---

<sup>1</sup> Рябова Т. Б. Пол власти: гендерные стереотипы в современной российской политике / Т. Б. Рябова. Иваново : Иван. Гос. Ун-т, 2008. С.18.



независимость, решительность, автономность, черты, которые приписываются мужчине-политику. В этой ситуации очень важно преодолевать гендерные стереотипы, что бывает порой очень сложно.

Налицо противоречие с основными принципами демократии и свободы в самореализации личности. Нельзя сбрасывать со счетов и тот факт, что сами женщины часто не проявляют должной активности в политической жизни страны, хотя в последние десятилетия женское движение в России медленно преодолевает гендерные стереотипы, направляет свои усилия на изменение традиционной патриархальной культуры.

Формируются новые ценностные ориентации, связанные с творческой самореализацией женщин, с личной автономностью. Женщина-лидер приобретает принципы, основные правила деятельности, направленные на порядок, возможность привлечения всевозможных ресурсов на повышение благосостояния всего общества, на сохранение как материальных, так и духовных ценностей, умение решать сложные социокультурные проблемы.

В частности, в проведенном Фондом «Общественное мнение» социологическом опросе, большинство россиян готовы видеть и не исключают возможности на самых высоких постах управления государством женщин.

Можно утверждать, что восприятие современной политической ситуации у женщин и мужчин будет различным, например, электоральное поведение на выборах. Женщины более активны и эмоциональны, в отличие от мужчин. Они чаще поддерживают разные демократические ориентации в обществе. Поэтому, нужно обязательно учитывать эти моменты при формировании различных политических стратегий. Сегодня проблема женского представительства во власти является одной из ключевых. Вместе с тем, мужчины не склонны доверять, а следовательно и голосовать за женщину-лидера. Российские мужчины, декларируя поддержку женщин, все-таки отрицательно относятся к женщине-лидеру. Это говорит о доминировании в обществе патриархальных настроений. Совместное нахождение во власти и в политике не убирают, к сожалению, гендерное



неравенство, использование гендерных стереотипов снижает возможности женщин участвовать в политической жизни общества.

Поэтому, проблема отношения общества к политическому лидерству женщин еще ждет своего решения.

#### Список литературы

1. Айвазова С.Г. Гендерные особенности политического поведения россиян в контексте избирательного цикла парламентских и президентских выборов 2011-2012 гг. // Женщина в российском обществе. – Иваново: ИвГУ, 2012. – №3. – С. 3-11.

2. Айвазова С.Г., Кертман Г.Л. Мы выбираем, нас выбирают: Гендерный анализ парламентских и президентских выборов 2003-2004 годов в России. – М: Олита., 2004. – 90 с.

3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995.

4. Бетти Фридан Загадка женственности. – СПб.: Литера, 1993. – 460 с.

5. Воронина О.А. Политика гендерного равенства в современной России: проблемы и противоречия // Женщины в российском обществе. – 2013. – № 3 (68). – С. 12-20.

6. Гросс Э. Изменяя очертания тела // Введение в гендерные исследования. – Харьков, 2001. – Ч. II. – С. 22-23.

7. Жеребкин С. Гендерная проблематика в философии // Введение в гендерные исследования. Ч. I / Под ред. И.А. Жеребкиной. – Харьков-СПб., 2001. – С. 426.

8. Жеребкина И. «Прочти мое желание». Постмодернизм. Психоанализ. Феминизм. – М., 2000.

9. Здравомыслова Е., Темкина А. Социальное конструирование гендера: феминистская теория // Введение в гендерные исследования. – Ч. I – С. 152.

10. Милль Дж. С. О подчинении женщин. – СПб., 1986.

11. Музыка Е.В. Гендерные особенности восприятия власти в современной России Дис...кандидата политических наук. – М.: МГУ, 2017.
12. Номеровская А.Д. Исследование гендерной идентичности. Дис...кандидата философских наук. – СПб., 2015.
13. Овчарова О.Г. Гендерная асимметрия в сфере политики: поиски институционального решения проблемы // Вестник Саратовской государственной академии права. – Саратов: Изд-во СГАП, 2007. – № 5 (57). – С. 214-219.
14. Овчарова, О.Г. Гендерная асимметрия политики: неинституциональные и институциональные аспекты.. Автореферат дис. ... д-ра полит. Наук. Саратов, 2008.
15. Руссо Ж.-Ж. Избр. Соч.: В 3 т. – М., 1961. – Т. 1.
16. Рябова Т.Б., Овчарова О. Г. Гендерная политология в России: достижения, проблемы и перспективы. Женщина в российском обществе. – 2016. – № 1 (78). – С. 3-23.
17. Чикалова И. Р., Янчук Е. И. Гендер // Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Мн.: Книжный Дом, 2003. – 1280 с.
18. Шабурова О.В. Гендер // Социальная философия: Словарь. – М., 2003. – С. 67–68.
19. Шведова Н. А. Развитие человеческого капитала и гендерное равенство: умная гендерная политика стр. 17-30 // Женщина в российском обществе. – 2015. – № 3-4.
20. Шведова Н.А. Гендерная стратегия как фактор равенства полов // «Создание институциональных структур для соблюдения принципов гендерного равенства в России». – М: Изд-во «Миг», 2003.
21. Успенская. В.И. Феминизм: происхождение понятия и его современный смысл // Женщины. История. Общество. Сб-к науч .трудов / Под ред. В.И. Успенской. Вып.1. – Тверь, 1999. – С. 140-156.
22. Рябова Т. Б. Пол власти: гендерные стереотипы в современной российской политике / Т. Б. Рябова. – Иваново : Иван. Гос. Ун-т, 2008. – С. 18.

**Глава 10****СУБКУЛЬТУРНЫЕ СООБЩЕСТВА В СЕТЯХ ИНТЕРНЕТ**

*М.А. Игнатов*

Белгородский государственный институт  
искусств и культуры

Поле исследовательского интереса к субкультурным феноменам достаточно широко. Оно заметно пополняется новыми направлениями где помимо традиционной молодежной тематики обнаруживается широкий спектр от субкультуры бедности, пожилых людей, активистов ЗОЖ, вплоть до криминальной, интеллектуальной, паранаучной и прочих устоявшихся но не «заезженных» направлений. Этот ряд, разумеется, не исчерпывает себя лежащими на поверхности проявлениями массовой культуры, замыкающимися в сообщества. Это обстоятельство ярко показано в обычном, на первый взгляд, телевизионном сериале Community (в переводе с английского – «Сообщество»), вышедшем в период с 2009 по 2015 годы, но ставшим популярным в ряде сетевых сообществ Интернета, что, кстати, привело к показу последнего сезона шоу на стриминговой платформе Yahoo. В шоу, относящемся к жанру ситуационной комедии или просто ситком, происходит пересборка феномена сообщества – в частном случае студенческого, сложившегося в типовом Общественном колледже США, а в общем, учитывая представленность всех социальных групп, этносов и т.д.(сериал в том числе восхваляют и сторонники SJW – social justice warriors) показан характер изменений формирования субкультурных групп в современном сетевом мире – мире где возникают новые, связанные с процессами собственно «сетеизации», аспектизации, ракурсы и уклоны изучения проблемного поля субкультур. Так обычное шоу, толкает на дальнейшее погружение в тему.

Лично для меня, при разработке данного направления, отдельной горячей проблемой стал «сетевой терроризм», о котором пишет новатор в исследовании исламского джихада Марк Сейджман, что вывело меня на практики насилия в истории культуры и современном мире (работы белгородских ученых С.Н. Борисова, В.П. Римского и др.); работы по сетям субкультур (В.С. Игнатова, Г.Н. Калинина, М.В. Новак, В.П. Римский, О.Н. Римская и др.).

Кроме того, отмечу, тенденция такова, что очевидный на сегодняшний день разносторонний интерес специалистов, во многом связан с необходимостью концептуализации сетей субкультур в современном мире и, на мой взгляд, обусловлен общим стремлением критически осмыслить «сетевую парадигму», желанием ученых «уловить» феноменологию «сети», представленную в нашей повседневности и традициях философской рефлексии. Постараюсь внести свой посильный вклад в развитие этой темы, предпринимая попытку отрефлексировать сети субкультур современного мира, осмыслить данный феномен в качестве пограничного в контексте современных культурно-цивилизационных систем.

Отмечу специфические тенденции в онтологии субкультурных групп, назвав в этом ряду. Во-первых, снижение уровня конфронтации в модели «базовая доминантная культура, определяющая горизонт фундаментальных ценностей в обществе, с одной стороны, и субкультурные сетевые сообщества, подсистемные формообразования, с другой стороны. При этом диалог и сопряженность между ними может развиваться до стадии слияния субкультурных сообществ с «материнской» культурой.

Во-вторых, на общем фоне перехода сетевого общества к модели социального коммуникативного взаимодействия и «добросовестной конкуренции» идут процессы ослабления жестких демаркационных ограничений как внутри субкультур, так и различных групп между ними, когда совершается достаточно свободный взаимопереход из одной «субкультурности» в другую (или одновременное причисления «себя» к

нескольким субкультурам с приятием их ментальности. При этом каждая субкультура может путем погружения «проникаться» и осваивать семиотическую пространственную семиотику и специфический субкультурный код «другой» стороны (субкультуры). Особенно это ярко видно на примере молодежного субкультурного ареала, границы которого настолько неопределенны в своих границах, что к ним трудно применять традиционное определение «субкультуры»;

В-третьих, в рамках объективной визуализации назову еще одну тенденцию, в соответствии с которой «рядом с субкультурными группами существуют «имитаторы», а сами субкультуры отличаются от подобных, существовавших ранее»<sup>1</sup>. При этом молодежные субкультуры обладают специфическим семиотическим пространством, специфическим субкультурным кодом. Традиционные семиотические коды подвержены регенерации и реконструкции в ситуации постмодерна и глобализации»<sup>2</sup>.

В-четвертых, сетевые субкультурные сообщества функционируют сегодня, обретая схожие черты, при сохранении специфики каждой, что способствует достаточно широкой интерпретации субкультурных феноменов, вплоть до включения в их орбиту ряда социальных образований и культурных явлений.

Отметим так же особый слой общества – миллениалов (поколение «игрек»; поколение «некст», «сетевое» поколение, милленинты, эхо-бумеры) – это поколение, родившихся после 1981 г. «Миллениал» от английского слова «миллениум» (1000 лет), Миллениалы или Поколение Y или Поколение Z, характеризуется огромным влиянием цифровых технологий. «Важно понять, говорят исследователи, что с приходом поколения миллениумов это смысловое

---

<sup>1</sup> Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 4. Конфигурации молодежных субкультур в пространстве российского региона // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». Вып. 14. №20(91) 2010. С. 76.

<sup>2</sup> Кисленкова В. Особенности проявления движения хипстеров в контексте социальных изменений // Молодежь и наука XXI века: техника и технологии в сервисе. Сборник научных статей по итогам II Всероссийской научно-практической конференции студентов, магистрантов и аспирантов (22-25 апреля 2013 г.). Том II. СПб., 2013. С. 31-32.

вакуумное пространство начинает плавно перетекать вовне сети, создавая повсюду питательную вакуумную среду для любых вирусных нашествий, а также для архаики любого типа, в том числе катастрофного, которые (как например, архаические бунты) могут развиваться неожиданно и мгновенно»<sup>1</sup>.

Диалектика развития современного субкультурного пространства такова, что говорить о факторе культурно-исторической преемственности субкультурных феноменов можно лишь с большой натяжкой (чтоб не выдавать, так сказать, желаемое за действительное), что, конечно, усложняет процессы типизации и кодификации и целостную рефлексию «субкультурной тематики». Обобщая рассуждения сформулирую тезис о том, что, в дискурсе информационно-сетевой культуры, где формируется новая парадигма межкультурной сетевой коммуникации, формируется новое «толерантное поле», в «мягких» границах которого идут обоюдные процессы: с одной стороны, повышается способность субкультурных сообществ к интенсивному взаимодействию с другими субкультурами и доминирующей культурой, а, с другой стороны, возрастают апелляции и готовность самого общества к парадигме диалогичности, терпимости, сопряжения всех культурных феноменов. Это первое.

Второе, с учетом специфики утверждения новой сетевой парадигмы и переходом к новому «сетевому» миропорядку и мироощущению, не представляется правомерным рассмотрение субкультурных феноменов в качестве сугубо маргинального или деструктивного явления, лишённого новаторского потенциала, и, тем более, контр явлением по отношению к доминирующей культуре»: в существе своем культура как сложное системное формообразование, состоит из множества подсистем, то есть субкультур, на основа которые иногда могут совпадать, перерастать одно в другое, не неся «заряда» контркультурной оппозиции по отношению к базовой культуре. Как пишут исследователи: «Выступая целостной системой с присущей ей

---

<sup>1</sup> Колесова Л.А. Антропология сети. Проблемы и перспективы// Сети, когнитивная наука, управление сложностью. 29.04.2017. Сайт С.П. Курдюмова. <http://spkurdyumov.ru>.

внутренней определенностью ценностно-иерархических взаимоотношений культура включает в себя (наряду с ценностной доминантой-ядром) множество самых разных подсистемных субкультурных образований»<sup>1</sup>.

Не взирая на процессы, связанные с характеристиками современного сетевого общества и качественную специфику «сетей» как места пребывания «свободы, связывающих сегодня самые различные дискурсы, представляется, что субкультура всё же охраняет свои границы от полного слияния с массовой культурой от возможности унификации и потери своей «субкультурной идентичности» в целостной системе культуры. В противном случае субкультурная группа – сообщество-община – ничем бы в своей ментальности, культурных практиках и пр. не отличалась от других групп, а ее привлекательность оказалась бы девальвированной).

В область нашей задачи не входит описание множественных интерпретаций понятия «субкультура», поэтому мы примем за исходное классические трактовки данного культурного феномена. Это важно для понимания существа процессов, связанных с аналитикой сетей субкультур в современном мире и специфики тех трансформаций, которые связаны с дискурсом информационно-медийной сетевой культуры в ее качественной специфике и атрибутами.

По сути любая «субкультурность» выявляет свою симптоматику, специфику, типические характеристики и границы в рамках системного самоопределения, включая в том числе маргинальные формы знания и практик. Отсюда адекватное понимание субкультуры становится возможным лишь «в конкретном культурно-историческом времени и социокультурном пространстве, что предполагает учет хронотопных характеристик деятельного индивида, конкретного человека, включенного в специфические сообщества и группы»<sup>2</sup>. Поскольку именно там «и реализуются, собственно, все

---

<sup>1</sup> Калинина Г.Н. Культурно-историческая феноменология паранауки: автореф. дис. ... д. филос. н. 24.00.01. Белгород, 2015. С. 26-27.

<sup>2</sup> Там же.

коммуникативные акты, формируются специфические концепты и дискурсы, выраженные не только и не столько в естественном языке, сколько в языках «вторичных» знаково-символических формах и системах – от мифологических до интернет-дискурса»<sup>1</sup>. Подчеркивая системный характер культуры, и то, что «дискурсно-концептное, знаково-символическое и реально-идеальное бытие в живой ткани и «телесности культуры» всегда предполагает наличие живого человека»<sup>2</sup>, мы переходим непосредственно к рассмотрению феноменологии сетей субкультур на общем фоне процессов сетеизации.

В моем понимании субкультурные сети – это новые коммуникативные сообщества. Сообщества это социальные группы, объединенные общими целями или ценностями. Обязательными характеристиками, позволяющими выделить то или иное сообщество, являются его структурная и функциональная организация – «относительно стабильный уровень упорядоченности в структурном построении, разделении функций и согласованности действий субъектов сообщества. Какова же специфика и логика сетевых сообществ-коммуникаций в сравнении с массовыми социальными сообществами традиционного типа?

Она в общем виде такова: 1) доминирующий характер, проявляющийся в разрушении коммуникационных моделей, не соответствующих ей и не принявших логику Сети; 2) самопрезентация электронных коммуникаций как собственно коммуникаций; 3) благодаря «цифровой, сетевой коммуникации все виды сообщений в обществе нового типа работают в бинарном режиме: присутствие или отсутствие в коммуникационной мультимедиа-системе. Все прочие сообщения сведены к индивидуальному воображению или ко все более маргинализирующимся субкультурам, где господствуют личные контакты; 4) условием включения в новую мультимодальную сетевую

---

<sup>1</sup> Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 4. Конфигурации молодежных субкультур в пространстве российского региона // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №20 (91). Вып. 14. Белгород, 2010. С. 71.

<sup>2</sup> Там же.



коммуникацию является принятие ее логики, языка, системы кодирования и декодирования, в ходе чего и современные субкультуры приспособляются к новым запросам и вписываются в сетевой культурный дискурс.;

5) мультимодальный диверсифицированный, неустойчивый хаоактер новой коммуникационной системы и на данной основе ее способность интегрировать все формы выражения интересов и ценностей, включая субкультурные.

Субкультурные сетевые сообщества – это интернет-сообщества, в которых главным критерием их различия выступает участие в процессе сетевых коммуникаций, это «группы людей, объединенных на основе общего информационного поля, создаваемого средствами Интернет, выступающие постоянным потребителем определенного информационного сетевого ресурса (сайта, рассылки и т.д.), посетители чатов, участники телеконференций и т.п.». Выделяют, как правило, две стратегии создания виртуального сообщества: «песчаный холм» и «кирпичная стена».

Суть стратегии «песчаный холм» организация в сети мощной информационной кампании продвигающей актуальную тему адресованную прежде всего массовому пользователю. В результате такой кампании потенциальные члены сообщества присоединяются к холму подобно «песчинкам». Формирование сообщества завершается построением его членами системы горизонтальных связей. Здесь уместен пример нашумевшего в свое время суицидального сообщества «Синий кит». В свою очередь, стратегия «кирпичной стены» представляет собой построение нового сообщества путем включения в этот процесс уже сложившихся виртуальных сообществ. В основе такой работы так же лежит информационная кампания посвященная актуальной теме и адресованная прежде всего лидерам интернет-сообществ, способных сформировать рабочую группу для дальнейшего продвижения проекта.

В ряду причин присоединения к сетевым сообществам лежит целевая и ценностная мотивация, в результате чего большинство членов сетевых

сообществ считает, что их объединяют общие ценности; потребность в активной социальной роли, общении, получении новой информации, причем последняя (утоление информационного «голода» в условиях отчужденного общества не является ведущей, уступая место мотивации, связанной с самореализацией индивидуума. К сожалению, что бы мы ни говорили, как бы ни «боролись» с проблемой отчуждения, жизнь человека, увы, продолжает оставаться полем радикального одиночества (Н. Бердяев), а его душевное самочувствие никак нельзя назвать комфортным и лишенным тревожности и неуверенности (тема эта стара как мир...).

Резюмируя вышеизложенное, отмечу, что, во-первых, образование сетевых сообществ так или иначе связано с актуальными целями, преследуемыми людьми и ценностями, способными регулировать их социальную практику. Во-вторых, социокультурная структура информационного общества начинает приобретать черты, прямых аналогов которым не отмечается в предшествующие периоды. В-третьих, меняется сам облик новых субкультурных сообществ: индивидуализм, «гипериндивидуалист» смещаясь на периферию, постепенно уступает место «новому коллективизму». В четвертых, наблюдается сосуществование обоих типов сообществ: традиционных массовых сообществ-аудиторий, с одной стороны, и интерактивных сетевых общин, идут процессы их интегрирования друг в друга, сопровождаясь, как правило процессами модификацией сообществ традиционной модели в сторону принятия ими сетевой логики и обновлением имиджности (лидеров, в первую очередь) и новыми формами самопроявления в медиасетях.

Становится очевидным понимание того обстоятельства, что при частичной «консервации» законов массовой коммуникации сети становятся новой информационной средой с широкой коммуникативной свободой, имеющей тенденцию роста: при наличии достаточно небольших ресурсов любой пользователь может включаться в жизнь почти безграничного количества виртуальных сообществ, в ходе чего: увеличивается динамика

роста интерактивных субкультурных сетевых групп, общин, движений, в том числе с деятельностной коммуникационной позицией, активными формами социального поведения в сети (участие в широком спектре информационных кампаний); создаются новые ресурсы, вокруг которых множатся виртуальные сообщества, формулируют идеи, привлекающие последователей и сторонников. Отчасти это связывается с кризисом идентичности остро проявившимся в период формирования глобальных феноменов, с ростом потребности в построении нового коллективного «Я».

Помимо этого, сети субкультур приобретают корпоративный характер, то есть, отличаются закрытостью и непрозрачностью, иерархичностью и жесткой дисциплиной, агрессивностью к внешнему миру и групповым эгоизмом. Притом, что именно корпоративная модель организации субкультурного социального пространства рассматривается сегодня «как наиболее адекватный и эффективный механизм социотворчества».

В сфере формирования идеологий коммуникационных сообществ мы наблюдаем ситуацию, когда идеологические трансформации происходят многократно, в короткие промежутки времени – возможности трансформации менталитета на протяжении жизни одного или двух поколений уже не выглядят утопическими. В результате с учетом пограничности и новизны процессов сетеизации становятся возможной многократные ментальные конфигурации и идеологические трансформации, изменение структуры прошлого опыта. В этом плане некоторые этапизирующие массового потребителя «новые» концептуализации (например, широко резонировавшая в российском обществе «Новая хронология» (а на деле параисторическая теория) являются симптомом серьезных социально-психологических процессов, требующих аналитики со стороны исследователей. Идентификация в сетевых коммуникациях все чаще приравнивается к самопозиционированию. Наблюдается рост тенденции, в русле которой социальные структуру и динамику общества заметным

образом определяет коммуникационная сфера, имеющая склонность ко все большей автономности.

Таким образом, можно констатировать, что социально-психологические механизмы формирования виртуальных сообществ во многом сохраняют универсальную логику присущую и «досетевому» периоду. Сеть пока не очень серьезно трансформировала психику, скорее фантомы и фантазмы социальной психики обжили сеть. Вместе с тем исследования современных сообществ показывают, что в их социодинамике несомненно играют очень важную роль новые формы и принципы организации коммуникаций, имеющая склонность к все большей автономности, а также собственно коммуникационная логика.

Согласно исследованиям в области сетевой антропологии, генезис «сетевой субкультуры» связывается с рядом специфических феноменов, возникающих тогда, когда сеть, «создавая состояние вакуума, настойчиво ищет собственную сетевую культуру, глубинные коды развития, управляющую структуру, каркас сообщества»<sup>1</sup>, то есть социально ценностный матрикс – стихийный культурный посредник, ядро системы.

Исследователи отмечают, что «сеть несет с собой т.н. пустотный смысловой запрос, провоцируя появление усложненной реальности, новых общественных явлений, квази-движений, размывающих прежние жесткие социальные формы. Реагируя на сетевую ментальность, общество нуждается в новых посредниках, скрепляющих хаос и пустоту, в том числе пустоту между господствующими структурами и самой сетью». Такое стихийно-сетевое, целостное состояние описывается в истории культуры и философии по разному: «телос» и «энтелехия» (Аристотель), «монада» (Лейбниц); средневековые, нововременные концепции связывали целостность, смысл-стихию с категориями «веры», «воли», «свободы»; а так же как «неординарное и даже пороговое созерцание, переживание, потрясение,

---

<sup>1</sup> URL: <http://spkurdyumov.ru/networks/antropologiya-seti-problemy-i-perspektivy/>.

страдание, прозрение, откровение, покой, пустота, катарсис, любовь, просветление, «освобождение», состояния смерти-воскрешения, аскеза»<sup>1</sup>.

Границы матричных состояний (социальные, групповые, возрастные и пр.) которые в наиболее явном виде обнаруживаются в ментальном экзистенциального переходном сознании, визуализируются по шкале, включающей в себя такие категории, как уровень саморегуляции, личностный рост, самоактуализация и др., наиболее ярко в ситуации. В эту аналитику в том числе «вписываются» виртуальные сетевые субкультурные группы, по сути, не имеющие своего выраженного центра и потому отличающиеся особой «сетевой структурой». Такие группы с легкостью «перемещаются» в виртуальном информационно-медийном пространстве, трудно фиксируемы и практически не контролируемы ни общественными объединениями, ни со стороны государственных структур. Полагаем уместным наш собственный опыт по этому вопросу, тем более, что он прошел успешную апробацию на региональном уровне, став частью направления молодежной политики региона в отношении адекватного упреждения молодежных рисков, в сфере попадания молодежи в опасные сетевые субкультурные группы и организации.

Современная эпоха в своих существенных чертах характеризуется известной противоречивостью, разобщенностью ценностных установок и ориентаций. Система ценностей и идеалов российского общества также не ушла от этих наболевших вопросов. Она переживает тяжелый кризис. Отчасти он выражается в том, что общество и особенно его молодежный сегмент, теряет идеалы прошлого и не приходит к новым устойчивым ориентирам.

В этой связи довольно остро встает проблема, которая на протяжении всей истории культуры не переставала быть в центре внимания. Это проблема духовности, имеющая, без преувеличения, жизненно важное значение. Строго говоря, сегодняшняя специфика развития современного

---

<sup>1</sup> Там же.

российского общества заключается в том, что оно оказалось ценностно дезориентировано, в связи с чем все более отчетливо на первый план выступает проблема смысла жизни, личного выбора, жизненной позиции человека. Все эти сложные вопросы в первую очередь, затрагивают, конечно же, молодых людей, организации их культурного досуга, в том числе, тем более, с учетом деструктивной роли Интернет-контента.

В условиях российской практики своевременность данного вопроса связана с реальной обстановкой в подростковой и молодежной среде общества<sup>1</sup>. То есть обусловлена экспансией вредоносного контента в культурную и духовное поле российского общества с особой силой затронувших молодежный сегмент (прежде всего подростковый возраст), и вовлекающих молодежь в сеть закрытых виртуальных суицидальных сообществ («Синий кит» и пр), пропагандирующих суицид и склоняющих подростков к самоубийству при помощи интерактивных игр. Сегодня как никогда необходима общенациональная консолидация российского общества на всех уровнях (государство – церковь – общество): семья-образовательно-воспитательная система – общественные организации светской и духовной направленности (включая волонтерское и миссионерское движение) по объединению усилий российского общества для формирования и укрепления сохранения целостности сознания подрастающего поколения, как наиболее уязвимой части общества (особенно подростковая его среда).

Именно этой задаче была подчинена реализация проекта белгородских ученых «Жизнь не игра (!) – защитим детей от смертоносного контента», который стал попыткой разработать и предложить нестандартные формы

---

<sup>1</sup> Ниже я использую материал, полученный в ходе совместных с М.В. Новак исследованиях и опубликованный в следующих статьях: Игнатов М.А., Новак М.В. Субкультуры в современной России и визуальное потребление: региональный аспект // Научные ведомости Белгородского государственного университета. серия: Философия. Социология. Право. № 28 (180). Вып. 28. Белгород, 2014. С. 144-152; Игнатов М.А., Новак М.В. Взаимодействие субкультурных групп в пространстве малых городов (на примере Белгородского региона) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. № 30 (193). Вып. 30. Белгород, 2014. С. 55-62.

досуговой занятости подростково-юношеского контингента Белгородской области. Они подготовлены с учетом и на основании нашего практического опыта, полученного в процессе реализации плановых проектных мероприятий на территории Белгородской области в 2017 году. Его основная миссия – стать частью единого механизма по упреждению и противодействию вовлечения молодежи страны в асоциальные, тем более, в суицидальные сообщества, а основная идея – показать подросткам самоценность реальной жизни, жизнь – игра, а к широкое поле для многогранной самореализации. Отсюда – кульминацией проекта станет специальный видеоролик «Жизнь не игра – защитим детей от смертоносного контента».

Что же представляет собой «Синий кит»? Дадим небольшую обзорную информацию по данному сообществу, поскольку чтобы упреждать подобные крайне опасные, досуговые увлечения молодежи, необходимо знать существо проблемы. Так, согласно описанию суицидальную игры «Синий кит» одним из интернет-пользователей все начинается после публикации сообщения с соответствующими хештегами. Далее с пользователем якобы связывается «куратор» игры, обычно с аккаунта, который нельзя идентифицировать. Тема подросткового суицида была поднята в статье «Группы смерти», опубликованной в «Новой газете» 16 мая прошлого года. В материале рассказываются истории школьников, совершивших самоубийство. Родители подростков провели свое расследование и выяснили, что их дети состояли в нескольких закрытых группах в соцсети «В Контакте», где неизвестные фактически заставляют детей покончить собой, используя в общении с ними задания, которые им необходимо выполнить, чтобы войти в круг избранных, и зомбируя специфическими видео и стихами.

К сожалению, надо признать очевидное: сегодня дети и подростки предоставлены сами себе, по мере чего в душе и в разуме образуется психологический и духовный вакуум. И подросток психологически закрывается от мира, от близких людей. Как мы понимаем, он должен чем-то заполняться. Если он не заполняется любовью, пониманием педагогов,

сверстников и того социума, в который подросток выходит, закрывая дверь квартиры, то, естественно, он заполняется негативом, в том числе этими суицидальными играми. Многие, на уровне личного стремления, задаются вопросом о том, как именно можно оградить подростков от подобных попаданий в «группы смерти»? Как бы банально это ни звучало, нужно их любить и понимать. Мы как старшие должны не просто запрещать им, мол, я сказал и всё, не должны давить. Здесь нужна кропотливая и грамотная адресная работа, причем желательно, с каждым проблемным подростком индивидуально, с учетом конкретной жизненной ситуации, семейного климата подростка. Запретительные меры к подросткам вряд ли приемлемы в полной мере, скорее необходимы такие формы как понимание, объяснение, разъяснительная работа (встречи, беседы в режиме диалога).

Администрация «ВКонтакте» подключилась к борьбе с самоубийствами, пользователи могут пожаловаться на «призывы к суициду». Поиск по суицидальным хэштегам стал невозможен. Настоящая война с «группами смерти», склоняющими подростков к суициду, развернулась в социальных сетях. В России уже более 200 тысяч человек использовали хэштеги, свидетельствующие о желании совершить самоубийство. Опасная зараза распространяется и на пользователей из других стран – Болгарии, Венгрии, Румынии и Польши. Символом подобных сообществ стал синий кит, которого администраторы групп приводят в пример в качестве животного, часто убивающего себя в природе.

Особую тревогу у представителей молодежной политики (да и у любого здравомыслящего человека) вызывает тот факт, что, во-первых, организаторы «групп смерти» пытаются развить успех в России и повторить его в других странах. Так, например, Польская организация по защите детей от вредоносного контента в сети предупредила об опасности подобных игр, приводя в пример ситуацию в России. Хэштеги уже были переведены на польский язык. Во-вторых, практически не представляется возможным (или достаточно проблематично) пытаться установить «центр концентрации»



суицидальных хэштегов. Причина этого отчасти в том, что, несмотря на то, что такого рода опасные интернет-сообщества блокируются администрацией «ВКонтакте», пользователи, состоящие в них, очень быстро мигрируют в другие группы. Также опасение вызывает то, что подросткам внушают, что к игре могут присоединиться избранные, лучшие, а также объясняют, что в суициде нет ничего плохого. Обычно задания из игры синий кит выполняются рано утром, пока родители еще спят. Из-за недостатка сна слабеет воля ребенка.

К тому же, согласно статистике, в России к суицидальным хэштегам прибегали хотя бы раз 232 тыс. человек). Причем, в такой мере, что обозначилась проблема духовной безопасности страны, духовного, душевного и телесного здоровья молодежи – будущего нации. Кризисная ситуация требует концентрации усилий государства и общества по ее адекватному разрешению. Прежде всего, по внесению корректив в государственную молодежную политику» (от разработки рекомендаций упреждению и противодействию вовлечения подростково-юношеской аудитории в виртуальные суицидальные организации (сообщества, группы, хэштеги до системы мер ответственности общества (равнодушие, бездействие, пропаганда «эстетики смерти» и пр.).

Симптоматично, что достаточно оперативно в борьбу с вредоносными интернет-контентами вступили и активисты, волонтерское движение, в том числе и на территории Белгородской области. Они публикуют свои комментарии к суицидальным призывам или постам потенциальных самоубийц, предлагая поговорить о проблемах и не совершать глупостей. В соцсетях растет количество антисуицидальных групп и хэштегов. Для сведения, символом, который противопоставили «синему киту», стал образ дельфина.

Эксперты насчитали уже 44 тысячи текстов с антисуицидальными хэштегами. Самые популярные среди них: #яневигре, #громкийдом, #противсуицида, #дельфиныпротивкитов, #антикиты, #язажизнь, #антиигра, #зажизнь, #нехочувигру, #янекит. Пока их меньше, чем суицидальных, но

наблюдается тенденция к росту. Следует признать: зачастую многие формы досуга сами по себе пассивны (молодежь выступает слушателем или зрителем, не участвуя в самом творческом процессе действия. Это приводит к позиции «стороннего наблюдателя», невольно формируя качества подростка-потребителя духовных благ, моральные качества работают только на уровне эмоционального напряжения (просмотр фильма, спектакля и пр.). Человек приобретает гедонистические наклонности (удовольствие как благо, которое дается само по себе). Эту позицию нужно попытаться переломить в направлении вовлечения молодежи в процесс сотрудничества, культурного сотворчества, сопричастности к тому культурному полю, в которое человек вовлекается (в театре, парке, зоне отдыха и пр.)

По моему мнению, целесообразно популяризировать такие формы активных культурных практик, которые уже отчасти практикуются в нашем регионе, пользуясь спросом у молодежи, но которые не вполне развиты по причине их «узкого» локального внедрения. Скажем, сотрудничество в домах ребенка, приютах для животных, зоопарковой зоне и пр. Сюда же относятся дома престарелых, людей с ограниченными возможностями, инвалидов (это уже более зрелый уровень культурного досуга, требующих определенной специальной подготовки и зрелости личности). Помощь здесь может быть оказана путем деятельной сопричастности в самом разном ее диапазоне и разновидностях (от физической помощи (уборка жилых помещений, выгул домашних питомцев, животных...) до духовно-просветительских, творческих культурных мероприятий (постановочные минипрограммы: спектакли, концерты, авторские выставки и др.) при конструктивном участии подростково-молодежного контингента. Морально-нравственный эффект от такого культурного досуга переоценить сложно.

Молодежь, проводя досуг в таком активно-деятельном формате, получает опыт преемственности поколений (общение со старшими), дополнительное культурное образование, а в целом – позитивно ориентированный опыт правильно организованного досуга, в сравнении с

которым погружение в интернет зависимые виртуальные игры уступает место активной жизненной позиции и творческой самореализации. Однако отсутствие системного отлаженного механизма внедрения соратнических форм молодежной досуговой активности затрудняет его популяризацию и массовое (не говоря уже о повсеместном) внедрении в практику региональной молодежной политики.

Так, в рамках Стратегии государственной политики Белгородской области провозглашается актуальный проект «Молодой доброволец региона»<sup>1</sup>, главной целью которого выступает: мотивация молодых людей к оказанию помощи, проявлению действенной инициативы в решении проблем людей, нуждающихся в помощи и поддержке. Сюда же примыкают и такие важные для досуговой занятости молодежи аспекты, как формирование механизмов вовлечения молодых людей в многообразную общественную деятельность, направленную на улучшение качества жизни молодежи; развитие и поддержка молодежных инициатив, направленных на организацию добровольческого молодежного трудового движения и пр.

Если же задаться вопросом относительно спектра работ по реализации этого направления, то следует сказать, что такие виды работ прописаны достаточно прозрачно. По-видимому, излишне уточнять морально-этическую эффективность и практический результат этой работы. В самом деле, по мере вовлеченности молодежи в такие проекты, формируется открытая и доступная для молодых людей система поддержки инициатив молодежи, которые направлены на решение задач улучшения качества жизни. Одновременно повышается культурно-досуговая просвещенность, а, значит, образованность молодых людей, проживающих и обучающихся в нашей области.

В самом деле, будучи вовлеченной в такие проекты, подростково-юношеская аудитория получает прекрасную возможность не просто проявить себя и осознать свою востребованность в обществе. Молодые люди, занятые

---

<sup>1</sup> Заметим, что этот проект адресован каждому молодому человеку в возрасте от 14 до 25 лет, живущему в Белгородской области.

такого свойства позитивными формами досуга, постепенно накапливают так называемый «стартовый капитал» в сфере деятельной самоотдачи. А она подразумевает напряженную работу души и сердца во благо «Другого» (своего ли сверстника, родственника, или же «просто прохожего»).

По мнению специалистов-экспертов, изучающих субкультурные деструктивные виртуальные сообщества, надо менять самую систему. Одновременно ставится вопрос о необходимости ужесточения уголовного наказания за «группы смерти». Перед лицом такой опасности мы обосновываем необходимость общенациональной консолидации общества, формирования единого гражданского пространства для борьбы с виртуальными смертоносными сообществами. Притом, что молодежь страны – это стратегического ресурс, определяющего не только ее настоящее, но ее будущее и резерв сохранения государственности России.

Мы, со своей стороны, рекомендуем внедрить в культурную практику, прежде всего, нестандартные креативные формы укрепления социального статуса личности подростка, форм его самореализации в школьном коллективе. Они помогут сместить акценты молодежной региональной политики в сторону концентрации усилий на раскрытие креативного потенциала личности, будут способствовать более широкой популяризации православных духовно-нравственных ценностей, позволят переориентировать молодежь с сомнительного образа «крутого» к оценкам своих ровесников по уму, таланту, душевным качествам. В целом же предпринимая этическую рефлексию субкультурным интернет-сообществам, которые набирают свою (нередко, как мы показали, не просто сомнительную популярность в молодежной прежде всего среде), но и имеют выраженный опасный деструктивный характер деятельности, считаем необходимой введения практики контроля и регламентации за со стороны государственных и общественных структур за такого типа сетевыми эффектами субкультурных групп. Ведь нельзя забывать, что жизнь каждого человека –

это Вселенная, потерю которой невозможно восполнить (классика мировой мысли), жизнь – это и есть самая главная ценность бытия.

Примечательно, что исследователи, изучающие сетевые субкультуры, дают определенную типологию контингента – участников субкультурных групп, что позволяет вычленив наиболее типические «зоны риска» с учетом группового и личностного матрикса (подробно это понятие мы поясняли ранее по тексту работы).

Выделят такие субкультурные индивидуальные типы состава участников:

- участники коммуникаций, пользователи «сетей», с заниженным порогом дифференциации собственного «Я», матрикс которых выражен в спонтанном доверии – распознавании «своего» и «чужого»;

- коммуницирующие с высокой степенью дифференциации «Я-программы и своей ответственностью, матрикс у которых сконцентрирован на лидерстве, гармоничности и цельности своей личности, однако без достаточных на то усилий и резервом для статуса лидера, героя.

- индивидуумы с высокой степенью осознания «Я» и жертвенности, а также с феноменом так называемого «грандиозного «Я», пребывающие в конфликтных границах индивидуального диссонанса между уровнем притязаний и «порогом» своих возможностей.

Как пишут исследователи, этот тип включает в себя людей, особенно в молодежном сегменте общества, со сверхсильным тяготением к самоактуализации, группу «детей индиго» и группы людей со сверхвысокой степенью самопожертвования (возможно речь вести о субкультурных «пассионариях»).

В современной сетевой культуре присутствие таких людей отмечается все более четко, причем вне зависимости от возраста, важно, что у них на данный момент мощно проявлен матрикс исключительно в характерной ментальности – героизм маниакального типа, нетерпимость, упрямство, синдром камикадзе, но гораздо реже – в реальном поведении. Эта группа

пока не многочисленна и, кроме того, у ее части достаточно хорошо просматриваются сильные бессознательные импульсы готовности к суициду и самоуничтожению»<sup>1</sup>. В любом случае, даже если приведенная типология может считаться в некоторой мере условной, она, заслуживая внимания, позволяет уточнить определенную психологическую специфику субкультурного контингента и лучше ориентироваться в «волнах» современных сетевых субкультурных сообществ (как «открытого», так и «закрытого» типа); а также скорректировать проблему « сетевого регулирования» – управления в сети и самими сетями.

«Более того, очевидно, что данная усложненная общественная реальность из-за разрастания сетей и появления сращивания прежних социальных устоев со вновь созданными уже не в состоянии удерживать равновесие и тем более осуществлять новаторские рывки. Ей нужны другие посреднические и информационные структуры, другие каркасные образования, другие смысловые ценностные скрепы»<sup>2</sup>. Можно предположить, что на пути преодоления экзистенциального вакуума уже сейчас обществом осознается потребность в ряде направлений, в ряду которых: потребность в новой культуре перехода и социализации для наших современников, уже принявших и усвоивших сетевую ментальность и обладают сетевым (или нет-мышлением); потребность в новых инициациях и подходах к внутри общественному диалогу, на пути нахождения новых посреднических сетевых, связующих площадок, платформ и узлов, способных уловить скрытый триггерный (то есть, поисковый социальный запрос нового поколения вызывающий эмоциональный отклик аудитории) чтобы затем перевести развитие в новую, ускоренную фазу; комплексное изучение внутренних (в том числе скрытых) резервов сетевых субкультур и использовать «жизненную энергетику» сети как наиболее устойчивую к хаосу исторической общности.

---

<sup>1</sup> Антропология сети: проблемы и перспективы. URL: <http://spkurdyumov.ru>.

<sup>2</sup> Там же.

Иными словами, согласимся, что «сеть феноменально вынослива и адаптивна, но она нуждается в точном формате отношений с иерархическими структурами»<sup>1</sup>. Аналитики говорят, что управление в сети и самими сетями наиболее эффективно, если оно имеет отношение к потестарно-вождеским структурам, также прямой демократии, прямому обмену операциями, информацией, вообще обмену, его темпу и ритму, которые экономически в сети значит гораздо больше, чем такая категория как цена и прибыль. «Сеть не любит «горячие» войны, как внешние, так и внутренние, гражданские войны, она их сдерживает и перекодирует в мощные «холодные» состояния соревновательности и состязания, разрабатывая для этого разветвленные культуры и культы силы и противоборств (Поэтому нет смысла воспринимать протестный и состязательный потенциал сети как войну против власти, сеть проявляет силу воли исключительно в целях достижения целостности и плодородия общества»<sup>2</sup>.

Следует согласиться с исследователями: «Благодаря своим состязательным возможностям, сеть может способствовать обновлению власти, создавая посреднические платформы, соответственно тем же функциям, которые определяют социально-ценностный матрикс, платформы-медиаторы, которые могут взять на себя роль новых социальных лидеров. Для этого важно наладить новые социально-сетевые каналы подготовки, выдвижения и инициации этих групп, делегировав им особые социальные полномочия ответственных за доверие, понимание и сплоченность в обществе»<sup>3</sup>. Таким образом, делая предварительные рассуждения обобщающего характера, мы считаем целесообразным «разбить» их на два блока.

Первый связан с характеристиками «традиционных» субкультурных обществ, в то время как в рамках второй группы выводов концентрируюсь на выделении специфики именно сетевых субкультурных сообществ,

---

<sup>1</sup> Сайт С.П. Курдюмова. URL: <http://spkurdyumov.ru>.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

рассматривая «сетевую» субкультурную симптоматику и новые аспекты, отражающие субкультурное движение в современном мире на этапе процессов сетеизации. В таком контекстуальном поле должен сказать следующее.

В рамках первого блока отмечал следующее. Во-первых, в существе своем, любая «субкультурность» выявляет свои границы самополагания, специфические характеристики, а так же степень маргинализации (в том числе деструктивности) в рамках системного самоопределения и понимания системного характера культуры как системной целостности, функционирующей в конкретном культурно-историческом времени и социокультурном пространстве. Это, в свою очередь, с необходимостью подразумевает учет хронотопных характеристик конкретного человека (деятельного индивида), включенного в «живую ткань» культурного поля (вне зависимости от того «материнское» оно или субкультурное).

Во-вторых, отсюда следует, что субкультуры, будучи специфическими подсистемными сообществами и группами с выраженными чертами и «опознающими» признаками своей «субкультурности» – это, прежде всего, коммуникация, в границах которой носители той или иной субкультурной принадлежности реализуют все свои коммуникативные акты, формируют свои «сакральные» специфические концепты и дискурсы, выраженные в языках «вторичных» знаково-символических форм и системах – от мифологических до интернет-дискурса».

В-третьих, с одной стороны, Функционируя в дискурсно-концептном, знаково-символическом и реально-идеальном бытии в живой ткани и «телесности культуры» (внешние границы) субкультура в тоже время презентует свою «субкультурную ментальность», самореализуясь через манифестацию своей специфики, «непохожести» (иногда исключительности и в эпатажных формах. «И ведет себя» себя в алгоритме относительно замкнутости, оберегая свою «самоизаляцию (внутренние границы ареала. А с другой стороны, наблюдается субкультурное движение в сторону расширения субкультурного коммуницирования, взаимопроникновения с



направлении освоения семиотической пространственной семиотики и специфики субкультурного кода «другой» стороны.

То есть на фоне современных общественных процессов, утверждения нового «сетевого» мироощущения, подразумевающего приоритетность «сетевой коммуникации», заметные трансформации претерпевает модель субкультурной коммуникации, затрагивая традиционные семиотические коды, подвергающиеся «пересборке» (регенерации и реконструкции и пр.). Разумеется, все это ставит вопрос о коррекции понимания субкультурных феноменов и границ «субкультурности», вплоть до включения в их орбиту ряда социальных образований и культурных явлений. Строго говоря, адекватное и объективное понимание субкультуры становится возможным лишь «в контексте «реального режима времени».

Обобщая рассуждения, сформулирую тезис о том, что, в дискурсе информационно-сетевой культуры, где формируется новая парадигма межкультурной сетевой коммуникации, складывается новое «толерантное поле», в «мягких» границах которого идут обоюдные процессы: с одной стороны, повышается способность субкультурных сообществ к интенсивному взаимодействию с другими субкультурами и доминирующей базовой культурой, а, с другой стороны, возрастают апелляции и готовность самого общества к парадигме диалогичности, терпимости, сопряжения всех культурных феноменов. Это первое.

Однако, вопрос в том, насколько к такому диалогу и переменам готовы сами участники процесса. Из такой концептуальной логики следует второй блок обобщений, имеющий прямой выход на сети субкультур в современном мире. С учетом специфики утверждения сетевой парадигмы и общих процессов сетеизации, в орбиту которых закономерно вовлекается субкультурный дискурс, приобретая черты сетевых феноменов в топосе информационно-медийного пространства, приходим к выводу о необходимости перехода к новой коммуникативно-сетевой модели с более

гибкой системой взаимоотношений и отхода от жестких демаркационных границ в сфере «культура-субкультура».

Данная ситуация предполагает другую аксиологию субкультуры и субкультурности, ее смещения в сторону отказа от рассмотрения субкультурных феноменов как контркультурной оппозиции по отношению к базовой культуре, что предполагает адекватно-критический дифференцированный подход в оценке степени маргинальности и деструктивности, новаторского потенциала субкультурных сообществ.

В основании этого подхода лежат: 1) концептуальная трактовка культуры как многосложного системного формообразования, включающего множества подсистем-субкультур, которые иногда могут совпадать, перерастать одно в другое и адекватно на правах «коммуникативных партнеров» вписываться в лоно «материнской» культуры; 2) новая сетевая логика и качественная специфика «сетей» как места пребывания «свободы, объективно связывающей самые различные дискурсы информационно-медийной сетевого пространства. Притом, что субкультурный дискурс, вовлекаясь в коллизии и сложности пограничного переходного периода сетеизации, будет определенное время оставаться в собственных границах жизненного обеспечения, избегая пути растворения (или полного слияния) с массовой культурой, не допуская девальвации своей «субкультурной идентичности» и сохраняя свое «лицо».

Правомерно предположить, что какое-то время будет наблюдаться расслоение, субкультурного дискурса на традиционные субкультурные, с одной стороны, и сетевые субкультурные сообщества-коммуникации, принявшие «сетевую» логику и формирующих свою новую «другую» качественную субкультурную специфику. По прогнозам специалистов именно второй тип по мере своего становления будет приобретать доминирующий характер (на фоне разрушения традиционных коммуникационных моделей, не принявших логику Сети).

Уже сегодня можно отметить некоторые тенденции в этой сфере, в ряду которых:

- замена прежней модели личных контактов моделью сетевых электронных коммуникаций, презентующихся как «собственно коммуникаций» (тезис: личные контакты – удел маргинализирующихся субкультур «вчерашнего дня»).

- наблюдается переход на бинарный режим общения/сообщения, присутствие/отсутствие в коммуникационной мультимедиа-системе (остальные техники сообщения сведены к индивидуальному воображению).

Складывается качественная специфика новой коммуникационной системы, отличающейся мультимодальным диверсифицированным характером и выраженной способностью к интеграции всех форм выражения интересов и ценностей, включая маргинальные. Условием включения в новую мультимодальную сетевую коммуникацию является принятие ее логики, языка, системы кодирования и декодирования, в ходе чего современные субкультуры приспособляются к новым запросам и вписываются в сетевой культурный дискурс.

Субкультурные сетевые сообщества – это интернет-сообщества, объединенные на основе целевой ценностной мотивации общим информационным полем, создаваемым средствами Интернет-дискурса, дифференциация которых определяется участием в электронных сетевых коммуникациях, потреблением информационного сетевого ресурса (сайта, рассылки и т.п.); основными стратегиями создания новой сети субкультур выступают: «кирпичная стена» – механизм включения уже сложившихся виртуальных сообществ-субкультур, включая интернет-лидера и стратегия, получившая название «песчаного холма», траектория которая строится по типу системы горизонтальных связей (наращивание «холма» за счет потенциальных членов сообщества – «песчинок»).

Таким образом, подытоживая рассуждения, приходим к определённому заключению. Во-первых, социокультурная структура и облик

информационного субкультурного сообщества сетевого типа начинает приобретать черты, отличные от традиционных аналогов, включая трансформацию субкультурной ментальности (индивидуализм, «гипериндивидуалист») смещаясь на периферию, постепенно уступает место «новому коллективизму».

Во-вторых, модель сосуществования обоих типов сообществ: традиционных и интерактивных сетевых общин смещается в направлении обоюдного интегрирования в общем мультимедийном ареале, принятия сетевой логики, обновления имиджности и новых медиаформ самопрезентации в медиасетях (при сохранении временной частичной «консервации»).

В-третьих, сети субкультур становятся новой информационной средой коммуникативной виртуализованной свободы, в границах которой при наличии минимума ресурсов любая субкультура и ее носитель могут включаться в ареал других виртуальных однотипных сообществ и даже выйти за эти пределы, демонстрируя свою интерактивную субкультурность, удовлетворяя потребности в построении своего нового коллективного «Я».

И, наконец, наиболее существенная тенденция, показательная для сегодняшнего субкультурного дискурса, состоит в том, что социальную структуру и сетевую (в том числе, субкультурную) динамику) заметным образом определяет коммуникационная сфера, которая имеет склонность ко все большей автономности и корпоративности в параметрах закрытости и непрозрачности, иерархичности и жесткой дисциплины, агрессивности к внешнему миру и группового эгоизма. При том, что именно корпоративная модель организации социального пространства рассматривается сегодня «как наиболее адекватный и эффективный механизм социотворчества».

Сделаю общие выводы.

Мне представляется, что коммуникационная модель, ориентированная на этически-рефлексивную культуру, позволит более взвешенно подойти к выработке оптимальных механизмов этизации технологических инноваций,

рычагов гражданского контроля в сфере «информационной» элиты, упреждая возможность (и опасность) ее превращения в специфическую субкультуру, замкнутую на своей «элитарности» и претендующую на тотальность сфер влияния.

Надо исходить из понимания «виртуализации» как социального процесса изменения общества, замещения реальности ее симуляцией, образом с применением виртуальной логики (а не просто как «параллельной» реальности – это узкая трактовка), что позволит рассматривать все общественные изменения в системе «реальное/виртуальное». О феномене виртуализации свободы уместно говорить постольку, поскольку само общество становится похожим на виртуальную реальность, обретая ее видимые черты. На самом деле то, что выглядит как информационный поток, является процессом создания образа.

Субкультуры в мире постиндустриализма заметно приобретают черты сетевых феноменов. В основании данного методологического подхода лежит новая сетевая логика и качественная специфика сетей как места пребывания свободы, связывающей сегодня самые различные информационно-медийные потоки. Условием включения в новую мультимодальную сетевую коммуникацию, способную интегрировать все формы выражения интересов и ценностей, включая маргинальные, является принятие ее логики, языка, системы кодирования и декодирования, в ходе чего современные субкультуры приспособляются к новым запросам и стараются адекватно вписаться в сетевой культурный дискурс.

В целом структура и облик субкультурных сетей приобретают черты, отличные от традиционных аналогов, включая трансформацию субкультурной ментальности: индивидуализм и «гипериндивидуализм» смещаются на периферию, постепенно уступает место «новому коллективизму». Парадигма сосуществования обоих типов сообществ: традиционных и интерактивных сетевых общин смещается в направлении интегрирования в мультимодальную сетевую коммуникацию и сетевой

логики, новых форм имиджной самопрезентации в медиасетях (при сохранении временной частичной консервации).

Сети субкультур становятся новой информационной средой коммуникативной свободы, в границах которой при наличии минимума ресурсов любая субкультура и ее субъекты могут включаться в ареал других виртуальных однотипных сообществ и даже выходить за эти пределы, демонстрируя свою интерактивность и удовлетворяя потребности в построении своего нового коллективного «Я». Одновременно социально-психологические механизмы формирования виртуальных субкультурных сообществ во многом сохраняют универсальную логику «досетевого» периода. В этом плане «сеть» пока не слишком трансформировала психику – скорее её обжили фантомы и фантазмы социальной психики.

Отмечу также, что мною реализована адекватная критика «универсальной логики», присущей и «досетевому» периоду (как рудиментного социально-психологического механизма формирования виртуальных сообществ вообще и субкультурных в особенности). Гипотетически обосновано сохранение тенденции, в русле которой в краткосрочной перспективе допустима дифференциация субкультурного дискурса на массовые традиционные сообщества, с одной стороны, и сетевые сообщества-коммуникации, принявшие «сетевую» логику и формирующие свою новую субкультурно-сетевую специфику (исходя из горизонтальных связей становления единого субкультурного пространства, включая Интернет-дискурс).

С учетом тенденции интегрирования общества в мультимодальную сетевую коммуникацию доказана целесообразность выработки «предохранительного механизма», то есть этических рычагов контроля (регламентации) со стороны не только государственных, но и общественных структур в сфере границ информационно-медийного сектора (это же касается технологических инициатив, являющихся прерогативой информационной «властвующей» элиты).

## Список литературы

1. Антропология сети: проблемы и перспективы. URL: <http://spkurdyumov.ru>.
2. Игнатов М.А., Новак М.В. Взаимодействие субкультурных групп в пространстве малых городов (на примере Белгородского региона) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. – Белгород, 2014. – № 30 (193), Вып. 30. – С. 55-62.
3. Игнатов М.А., Новак М.В. Субкультуры в современной России и визуальное потребление: региональный аспект // Научные ведомости Белгородского государственного университета. серия: Философия. Социология. Право. – Белгород, 2014.– № 28 (180), Вып. 28. – С. 144-152.
4. Калинина Г.Н. Культурно-историческая феноменология паранауки: автореф. дис. ... д. филос. н. 24.00.01. Белгород, 2015. 25 с.
5. Кисленкова В. Особенности проявления движения хипстеров в контексте социальных изменений // Молодежь и наука XXI века: техника и технологии в сервисе. Сборник научных статей по итогам II Всероссийской научно-практической конференции студентов, магистрантов и аспирантов (22-25 апреля 2013 г.). Том II. – СПб., 2013. – С. 31-32.
6. Колесова Л.А. Антропология сети. Проблемы и перспективы // Сети, когнитивная наука, управление сложностью. 29.04.2017. Сайт С.П. Курдюмова. <http://spkurdyumov.ru>.
7. Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 4. Конфигурации молодёжных субкультур в пространстве российского региона // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». 2010. – Вып. 14, №20(91) – С. 70-78.
8. URL: <http://spkurdyumov.ru/networks/antropologiya-seti-problemy-i-perspektivy/>

**Глава 11****ИДЕОЛОГИЯ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ В ЭПОХУ МЕДИАКРАТИИ***А.А. Трунов*

Белгородский университет  
кооперации, экономики и права

Актуальность заявленной темы обусловлена необходимостью глубокого и всестороннего изучения роли сообществ интеллектуалов в производстве и распространении идеологии в эпоху перехода от позднего модерна к медиакратии. Социальное пространство оказалось буквально растворено в медиасфере. О конкретных событиях, происходящих в России и в мире, мы узнаём из телевизионных новостей, репортажей или просматривая новостные ленты в сетях публичности. При этом происходит довольно мощная сепарация информации, в ходе которой формируется именно та весьма далёкая от реальности картина мира, которая устраняет цветущую сложность и полноту, заменяя объективное постижение действительности вариантами мозаичного, клипового, разорванного или манихейского сознания.

То, что медийное пространство заполнено симулякрами великих идеологий модерна, не вызывает сомнений. Ведь классические идеологии представлены здесь не в привычном структурированном виде, а в форме психоисторических вирусов, политтехнологических конструктов и других превращённых форм, практически утративших связь со своим первоначальным содержанием. Поэтому консерваторы сегодня – это чаще всего унылые охранители, которые ведут вялые арьергардные бои за истлевающие ценности классического гуманизма. Либералы буквально на наших глазах превращаются в либертарианцев, которые открыто проповедуют гностицизм и считают нужным поддерживать всевозможные девиации и перверсии. Марксисты уже не являются организующей силой и авангардом социальных и революционных движений, поскольку давно



перешли к конформизму, тактике малых дел и перестали верить в возможность построения общества, основанного на идее благого восхождения человека.

Однако дело не только в постмодернистской мутации смыслового ядра каждой из некогда великих в прошлом идеологий. Проблема заключается в том, что эти идеологии никого и никуда не ведут, поскольку у большинства людей утрачен образ будущего и складывается ощущение, что нет ничего более привлекательного, чем наше интенсивное настоящее, связанное с брендами, трендами и производством гламура<sup>1</sup>. Мы живём в ситуации, когда все идеологии оказались дискредитированы, а все утопии осмеяны. Мещанин-потребитель побеждает человека-творца, что у многих мыслящих людей вызывает вполне понятную тревогу.

Является ли данная ситуация случайной или закономерной? Почему существующие сообщества интеллектуалов перестали заниматься своей привычной работой, связанной с производством регулятивных или проектных идей, конструирующих образы желаемого общества? Можно ли говорить о своеобразном «предательстве интеллектуалов», которые отказались от реализации своей главной задачи? Ответы на эти вопросы выходят за рамки отдельной статьи и требуют, как минимум, полноценной научной дискуссии. Здесь же мы попытаемся рассмотреть лишь некоторые аспекты заявленной темы, обозначив своё отношение к идеологии, исторически сложившимся открытым и закрытым сообществам интеллектуалов, позднему модерну и медиакратии, стараясь не повторять то, о чём писали ранее<sup>2</sup>.

Цель настоящей статьи заключается в том, чтобы с опорой на методы герменевтики, принципы системности и историзма выявить специфику идеологии в эпоху перехода от позднего модерна к медиакратии, а также

---

<sup>1</sup> Иванов Д.В. Глэм-капитализм. СПб., Петербургское Востоковедение, 2008.176 с.

<sup>2</sup> Трунов А.А. Постмодернизм как неогностический проект: опыт философской деконструкции. Наука. Искусство. Культура. Научный рецензируемый журнал. 2019. 3(23). С. 45–74.

рассмотреть ту роль, которую открытые и закрытые сообщества интеллектуалов играют в этом процессе. Логика наших рассуждений состоит в следующем: сначала мы попытаемся рассмотреть классическую философскую и социологическую традиции интерпретации феномена идеологии и роли интеллектуальных сообществ в её производстве на примере эпохи модерна, а затем обратимся к практикам трансляции идеологического контента в эпоху медиакратии, создающим не только новые возможности для реализации конкретных проектов в сфере идеального, но и вполне реальные проблемы, связанные с потерей критериев различения правды и лжи, реального и виртуального, знания и мнений, порождающих разрыв субстанции и функций идеологии.

### **Роль интеллектуалов в производстве идеологии в классической философской и социологической традиции**

Опорным пунктом философского и социологического осмысления идеологии, безусловно, является «идология» Ф. Бэкона<sup>1</sup>. На наш взгляд, этот английский мыслитель вскрыл и исследовал преимущественно негативные стороны «идологии», понимаемой им в феноменологическом ключе: как системы «идолов» (врождённых или приобретённых дефектов мышления, заблуждений, предрассудков), которые действительно мешают людям правильным образом познавать мир и своё место в нём. Также Ф. Бэкон разработал концепцию элиты / аристократии знания, которая со временем должна полностью заменить элиту / аристократию происхождения. Перспективы общественного развития Ф. Бэкон увязывал с развитием науки и сообществами орденового типа, которые занимаются производством и трансляцией научного знания, полностью очищенного от вкраплений заблуждений и предрассудков.

Следующим этапом философского и социологического осмысления феномена идеологии стал эпистемологический проект А.-Л.-К. Дестюта де

---

<sup>1</sup> Бэкон Ф. Сочинения: В 2-х т. Пер. с англ. М., Мысль. Т. 2. 1972. С. 18-20.

Траси<sup>1</sup> и его единомышленников, рассматривавших идеологию в качестве универсальной науки об идеях и рациональном мышлении. В силу целого ряда причин этот проект оказался нежизнеспособным<sup>2</sup>. По существу, идеология так и осталась скучноватой разновидностью довольно сомнительного вульгарно-материалистического дискурса, который не сумел обрести статус легитимного научного знания. Тем не менее, понимание идеологии как науки об идеях не лишено определённого смысла. Перспективы свободы и прогресса А.-Л.-К. Дестют де Траси и его единомышленники-«идеологисты» увязывали с развитием образования и науки, причём не на уровне закрытых интеллектуальных сообществ орденского типа, как это делал Ф. Бэкон, а на уровне университетов, академий и институтов, которые занимаются реальными исследованиями и внедрением полученных результатов во все сферы человеческой деятельности.

Для подхода К. Маркса и Ф. Энгельса характерны гораздо более сложные представления об идеологии, нежели для Ф. Бэкона или французских «идеологистов»<sup>3</sup>. Можно говорить о нескольких концепциях, которые были разработаны К. Марксом и Ф. Энгельсом в ходе совместных многолетних трудов. Первая из них носит полемический характер и определяет идеологию как иллюзорное (или ложное сознание), которое полностью оторвано от своего настоящего бытия. По существу, это и есть пресловутая «немецкая идеология», которая не способна постичь своих материальных предпосылок и реальных механизмов общественного развития. Этой «идеологии» (безотносительно к её локальной привязке) К. Маркс и Ф. Энгельс справедливо противопоставляли науку, причём именно такую, которая, по их мнению, позволит понять и объяснить основные закономерности исторического развития человечества. Собственно,

---

<sup>1</sup> Дестют де Траси А.-Л.-К. Основы идеологии. Идеология в собственном смысле слова. Пер. с фр. М., Академический Проект, 2013. 334 с.

<sup>2</sup> Поддубный Н.В., Трунов А.А. Почему Идеология не стала наукой о рациональном мышлении? Историческая психология и социология истории: Научно-теоретический журнал. Т. 9. № 2. 2016. С.105–120.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., Госполитиздат. Т. 3: XIV, 1955. С. 7-544.

разработкой такой понимающей и объясняющей науки К. Маркс занимался большую часть активной сознательной жизни. Вторая концепция идеологии может быть охарактеризована как господствующие мысли господствующего класса, то есть система идей, которые позволяют этому классу сохранять монополию на власть, но при этом выражены в иллюзорной форме. Миссию интеллектуальных сообществ К. Маркс и Ф. Энгельс видели в адекватном «осознании существующей практики»<sup>1</sup>, позволяющей не только адекватно понять логику исторического процесса, но и осуществить переход из царства необходимости (например, природной обусловленности или формирующихся пут социальной институциональности) в царство свободы, творчества и раскрепощения высших способностей человека.

К. Манхейм попытался преодолеть крайности всех рассмотренных нами подходов, предложив концепцию социального знания, избавленного от каких-либо «вкраплений» идеологии. Он полагал, что со временем разработанная им социология знания получит статус полноценной политической науки, «которая не диктует решения, а пролагает путь к принятию решений»<sup>2</sup>. Эта наука, по мнению К. Манхейма, «откроет факторы, детерминирующие классово обусловленные решения и тем самым характер связи между коллективной волей и классовыми интересами»<sup>3</sup>.

Следствием всех указанных обстоятельств являлось стремление К. Манхейма к глубокому и всестороннему изучению феномена интеллигенции (равно «свободных и независимых интеллектуалов») как коллективного макросоциального субъекта, главная задача которого «заключается в том, чтобы создавать для данного общества интерпретацию мира»<sup>4</sup>. Характерной особенностью «свободной интеллигенции» как исторически сформировавшегося открытого сообщества, напрямую связанного с производством и трансляцией смыслов, является то, что она

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., Госполитиздат. Т. 3: XIV, 1955. С.30.

<sup>2</sup> Манхейм К. Диагноз нашего времени. Пер. с нем. и англ. М., Юрист. 1994. С.139.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С.15.

формируется и пополняется за счёт всех других социальных слоёв, а способ мышления её основных представителей «не подвергается более регулированию со стороны какой-либо организации»<sup>1</sup>.

В процессе публичного обсуждения конкретных социальных проблем интеллигенты, по мнению К. Манхейма, могут занимать диаметрально противоположные позиции, но при этом они всегда вносят в дискуссию особую мотивацию и специфические установки, которые влияют на осмысление происходящего. Дело в том, что интеллигенты способны «рассматривать актуальные проблемы с разных сторон в отличие от большинства участников дискуссий, которые видят проблему только с одной стороны»<sup>2</sup>. Они легче изменяют свою точку зрения под воздействием логических аргументов, поскольку способны «сопоставлять несколько противоречивых подходов к одному и тому же предмету»<sup>3</sup>. Именно такой диалектический подход присущ мышлению интеллигентов.

К. Манхейму удалось определить категориальные сущности идеологии и утопии как конфликтующих идейных (психоисторических) комплексов, которые направлены на поддержание или дестабилизацию существующего социального порядка. При этом он также справедливо отметил, что в целом ряде случаев утопия не разрушает, а поддерживает сложившийся социальный порядок. Если же говорить о разработке научной теории идеологии с позиций эпистемологически нейтральной социологии знания, то следует признать, что эта программа оказалась половинчатой, поскольку ни К. Манхейму, ни его единомышленникам не удалось избавиться от собственных идеологических предпочтений.

На самом деле этого не удаётся сделать никому. Мы можем сколько угодно долго сепарировать свои политические убеждения или социальные установки под влиянием соответствующих рациональных аргументов, но в них

---

<sup>1</sup> Манхейм К. Диагноз нашего времени. Пер. с нем. и англ. М., Юрист. 1994. С.16.

<sup>2</sup> Манхейм К. Избранное: Социология культуры. М., СПб., Университетская книга. 2000. С. 105.

<sup>3</sup> Там же.

всё равно будут присутствовать те или иные элементы «проникающей» (или «диффузной») идеологии. Другое дело, что в головах у очень многих людей сегодня царит такой когнитивный хаос, что взаимоисключающие идейные комплексы и психоисторические вирусы вполне уживаются друг с другом, порождая самые разнообразные постмодернистские химеры. Этому также способствуют ангажированные эксперты, беспринципные политики, государственные деятели и другие «хозяева» псевдоинтеллектуального дискурса, которые навязывают обществу (как в России, так и за рубежом) соответствующий идеологический контент, но при этом полностью отрицают его связь с идеологией. Идеология может быть у кого угодно, но только не у «хозяев» дискурса, которые сами себе выдали своеобразную «индальгенцию» на трансляцию привлекательных для них идеологических смыслов.

### **Субстанция и функции идеологии в обществе позднего модерна**

За последнее десятилетие отечественные исследователи значительно продвинулись в изучении субстанции и функций идеологии в обществе позднего модерна.

Так, в 2012 г. увидело свет аналитическое исследование Р.А. Гальцевой и И.Б. Роднянской, выполненное ими ещё в 1984 г.<sup>1</sup> Авторы книги обратились к изучению подходов К. Манхейма, Р. Арона, Х. Арндт, Ш. Эйзенштадта, концепции которых по-прежнему находятся в центре философских, социологических и культурологических дискуссий.

В диалоге с маститыми зарубежными исследователями Р.А. Гальцева и И.Б. Роднянская рассмотрели проблемные вопросы, связанные с внутренней динамикой идеологий, генезисом и путями идеологической политики, с процессами идеологизации человеческих масс и филиации новых идей. Особое внимание они уделили либерализму как своеобразной «замаскированной идеологии» позднего модерна. По их мнению, «либерализм составляет нечто

---

<sup>1</sup> Гальцева Р., Роднянская И. Summa ideologiae: Торжество «ложного сознания» в новейшие времена. Критико-аналитическое обозрение западной мысли в свете мировых событий. М., Посев. 2012. 128 с.

большее, чем идеологию, – некую веру, прививаемую со школьной скамьи и впитываемую из общественной атмосферы»<sup>1</sup>. Это слово служит своеобразным «паролем», на который откликаются люди, имеющие самых разных ценностные ориентации и убеждения.

Г.И. Мусихиным была предпринята интересная попытка создания научной теории идеологии<sup>2</sup>. Осуществлённый им дискурсивный анализ позволяет более адекватно разобраться в специфике консерватизма, либерализма и марксизма, а также их постмодернистских клонов и симулякров. Не менее ценной является его характеристика идеологии в контексте сопряжения её смыслового поля со смысловыми полями власти, экономики, истории и культуры. Это позволяет Г.И. Мусихину рассматривать идеологию в качестве базового ценностного модуса политики в эпоху перехода от позднего модерна к медиакратии. А вот интеллектуальным сообществам, которые занимаются созданием и трансляцией идеологии, Г.И. Мусихин не уделяет должного внимания.

Коллектив авторов под руководством В.С. Мартьянова и Л.Г. Фишмана в своей монографии дал развёрнутую характеристику процессов трансформации идеологических процессов<sup>3</sup>. Особого внимания заслуживает их подход к эволюции классических идеологий в политическом проекте модерна, рассмотренных как в структурно-функциональной перспективе, так и в аспекте их адаптации к современным российским условиям, которые характеризуются кризисными явлениями в сфере производства и распространения смыслов<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Гальцева Р., Роднянская И. *Summa ideologiae: Торжество «ложного сознания» в новейшие времена. Критико-аналитическое обозрение западной мысли в свете мировых событий.* М., Посев. 2012. С.96.

<sup>2</sup> Мусихин Г. *Очерки теории идеологий.* М., Высшая школа экономики. 2013. 288 с.

<sup>3</sup> *Россия в поисках идеологий: трансформация ценностных регуляторов современных обществ.* Под ред. В.С. Мартьянова, Л.Г. Фишмана. М., Политическая энциклопедия. 2016. 334 с.

<sup>4</sup> Там же. С.177-328.

Несомненной заслугой данных авторов является то, что имеющееся идеологическое разнообразие они попытались структурировать на основе устойчивых ценностных оппозиций. Поясняя свою мысль, авторы монографии справедливо указывают, что идеология в эпоху перехода от позднего модерна к медиакратии решает следующие задачи: 1) она связана с *ценностями*, поскольку позволяет различать хорошее и плохое, доброе и злое, красивое и безобразное; 2) показывает, каким образом нужно выявлять хорошее и плохое, доброе и злое, красивое и безобразное в окружающем мире (создаёт *установки*); 3) конструирует *образ желаемого будущего* и *идеалы* общественного развития; 4) обладает императивностью по отношению к действиям своих сторонников (*прескриптивность*); 5) разрабатывает стратегии достижения желаемых целей (*проективность*).

«Идеология, как и любое масштабное социальное явление, обладает некоторой функциональностью, то есть существует не просто так, а зачем-то», – делают вывод авторы монографии<sup>1</sup>. Это позволяет им выделить шесть базовых функций идеологий в обществе позднего модерна:

1. Идеологии задают систему стратегических ориентиров, которые формируют как систему критериев, в которых оценивается текущая социальная или политическая ситуация, так и основные векторы исторического движения конкретных социальных субъектов из прошлого через настоящее в будущее. Отсюда – ориентационная функция классических идеологий в обществе позднего модерна.

2. Идеологии содержат в своём смысловом ядре теоретически оформленные представления о справедливости, общественном благе и идеальном социальном порядке. Отсюда – легитимирующая функция классических идеологий в обществе позднего модерна.

---

<sup>1</sup> Россия в поисках идеологий: трансформация ценностных регуляторов современных обществ; под ред. В.С. Мартынова, Л.Г. Фишмана. М.: Политическая энциклопедия, 2016. С.131.



3. Идеологии также выступают своеобразными маркерами, позволяющими отличить «своих» от «чужих», «друзей» от «врагов», «их» от «нас», то есть способствуют конструированию социальной и политической идентичности открытых и закрытых интеллектуальных сообществ. Отсюда – идентификационная функция идеологий в обществе позднего модерна.

4. Идеологии сводят воедино философские и политические идеи, концепты, программы преобразования общества и образы желаемого будущего. При этом неизбежно происходит своеобразная редукция смыслов, предполагающая упрощение и уплотнение идейного массива до уровня лозунгов или мемов. Отсюда – функция редукции содержательного единства к прагматике конкретных действия, которую реализуют все существующие идеологии в обществе позднего модерна.

5. Идеологии позднего модерна (даже консерватизм) содержат в себе проектные идеи, то есть предполагают «некоторую последовательность действий, необходимую для достижения идеала»<sup>1</sup>. Философы, социальные теоретики, политтехнологи, рекламисты и другие производители идеологических смыслов конструируют базовые программы, определяющие стратегию и тактику политических действий. Отсюда – программная функция идеологий в обществе позднего модерна.

6. Идеологии оформляют значимые для человека и общества ценности и интересы, выражают их в доступном и социально привлекательном виде. «В конечном счёте, – полагает Я.Ю. Старцев, – распространённость и долговечность любой идеологической системы определяется устойчивостью той совокупности интересов, которую она выражает»<sup>2</sup>. Отсюда – артикуляционная функция идеологий в обществе позднего модерна.

---

<sup>1</sup> Россия в поисках идеологий: трансформация ценностных регуляторов современных обществ; под ред. В.С. Мартынова, Л.Г. Фишмана. М.: Политическая энциклопедия, 2016. С.132.

<sup>2</sup> Там же. С.133.

В монографии Л.И. Летагина<sup>1</sup> на обширном историческом материале показаны основные этапы развития идеологии. При этом значительное внимание автор уделяет проблемам взаимодействия идеологии, религии, утопии и науки. Л.И. Летагин предостерегает нас от необоснованного расширения смыслового поля идеологии в эпоху перехода от позднего модерна к медиакратии, в результате которого происходит «нейтрализация» её базовых функций. Тем не менее, он не отрицает необходимости глубокого и всестороннего исследования феномена так называемых «неполитических идеологий», которые получили значительное распространение в различных сферах культурной и общественной жизни людей<sup>2</sup>.

Заметным событием в интеллектуальной жизни страны стал выход собранных под одной обложкой статей и монографий А.И. Фурсова, среди основных сюжетов которых основное место занимают вопросы идеологии и психоистории<sup>3</sup>. А.И. Фурсов не просто критически анализирует концепцию И. Валлерстайна<sup>4</sup>, а предлагает собственные идеи, позволяющие совершенно иначе взглянуть на роль открытых и закрытых интеллектуальных сообществ в процессе производства и трансляции смыслов. Недостатком книги является определённый уклон в сторону конспирологии, но он компенсируется опорой на факты и глубиной авторского анализа.

В монографии А.В. Рубцова и его соавторов<sup>5</sup> также предложена оригинальная методология философской аналитики идеологических процессов в политической и социокультурной реальностях в условиях

---

<sup>1</sup> Летагин Л.И. *Философия идеологии*. Екатеринбург: Урал. гос. пед. ун-т, 2014. 281 с.

<sup>2</sup> Летагин Л.И. *Философия идеологии*. Екатеринбург, Урал. гос. пед. ун-т. 2014. С.214-262.

<sup>3</sup> Фурсов А.И. *Борьба вопросов. Идеология и психоистория: русское и мировое измерение*. М., Книжный мир. 2017. 768 с.

<sup>4</sup> Валлерстайн И. *Мир-система Модерна*. Т. IV. Триумф центристского либерализма, 1798–1914. Пер. с англ. М., Русский фонд содействия образованию и науке. 2016. С.1-22.

<sup>5</sup> Рубцов А., Любимова Т., Сыродеева А. *Практическая идеология. К аналитике идеологических процессов в политической и социокультурной реальности*. М., ИФ РАН. 2016. 246 с.

перехода от позднего модерна к медиакратии. Пытаясь уйти от негативного отношения к идеологии, авторы рассматривают основные иллюзии и мифы «деидеологизации», комплекс идеологической идиосинкразии, существующий опыт «реабилитации» идеологии, необоснованные претензии новой «идеократии», претендующей на роль главного организатора и вдохновителя наших «побед», а также предлагают серьёзно обсудить концепцию «проникающей» («диффузной») идеологии, которая действует по аналогии с радиацией.

«В привычном понимании, – подчёркивают они, – идеология – это нечто такое, что сначала создаётся идеологами, а потом впечатывается в мозги, насквозь промываемыми гигантскими мегамашинами мысли»<sup>1</sup>. Однако сегодня, утверждают разработчики данного подхода, более целесообразно говорить об идеологии как латентной, теневой или диффузной субстанции, «обладающей повышенной проникающей способностью». По их же словам, «идеологического в этой жизни гораздо больше, чем кажется, при этом количественное расширение картины меняет качество понимания её целого и фрагментов»<sup>2</sup>. Безусловно, это весьма продуктивный подход. И мы намерены его использовать в нашем дальнейшем исследовании.

Ценным подспорьем для всех, кто изучает идеологию в эпоху перехода от позднего модерна к медиакратии, также является коллективная монография, изданная научными сотрудниками Института Философии РАН под руководством А.А. Гусейнова и А.В. Рубцова<sup>3</sup>. Уникальность этой необычной книги определяется не только фундаментальностью заявленной темы, но и намеченными в ней перспективами её дальнейшего изучения. Зафиксированное авторами изменение «онтологии» идеологического ставит вопрос о новом взаимодействии философии с идеологией. Это обусловлено как

---

<sup>1</sup> Там же. С.224.

<sup>2</sup> Рубцов А., Любимова Т., Сыродеева А. Практическая идеология. К аналитике идеологических процессов в политической и социокультурной реальности. М., ИФ РАН. 2016. С.224.

<sup>3</sup> Философия и идеология: от Маркса до постмодерна. Отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Рубцов. М., Прогресс-Традиция. 2018. 464 с.

необходимостью актуализации существующего классического наследия, включая многие продуктивные идеи К. Маркса<sup>1</sup>, так и потребностью в философском освоении принципиально новых предметных полей. Отказ от иллюзий «деидеологизации» позволяет авторам этой коллективной монографии рассматривать философию как главное интеллектуальное оружие, с помощью которого можно осуществлять эффективную деконструкцию и критику идеологий в эпоху перехода от позднего модерна к медиакратии.

### **Медиакратия, интеллектуалы и симулякры идеологий**

Термином «медиакратия» обозначают ситуацию, когда средства массовой информации приобретают беспрецедентное влияние над обществом под влиянием их сращивания с капиталом и властью. Это влияние напрямую связано с производством и трансляцией растворённого в информации идеологического контента, удерживающего общество в существующих рамках институциональности за счёт конструирования дискурса лояльности, в том числе – путём отвлечения внимания аудитории от реальных проблем и её погружения в перманентный поток скандалов, сплетен, гламурной жизни «звёзд» спорта или шоу-бизнеса. Публичная политика превращается в разновидность постмодернистского спектакля, в котором кривляются и беснуются состарившиеся под телевизионными камерами профессиональные паяцы и лицедеи, изображающие из себя великих государственных деятелей, тайных советников и властителей дум. Когда же они окончательно надоедают публике, их технологично заменяют новыми участниками шоу.

На наш взгляд, медиакратия возникает там и тогда, где и когда происходит деструктивная трансформация автономной публичной сферы, которая ставится под мягкий и непрозрачный контроль представителями финансовой или политической власти. Специфика момента определяется тем, что при этом практически полностью сохраняется институциональный дизайн общества позднего модерна. Такой режим, будучи демократическим по своей форме, уже не является таковым по своему содержанию, поскольку

---

<sup>1</sup> Там же. С. 255–300, 348–363.

предполагает постоянное информационно-психологическое воздействие активного меньшинства на инертные массы, но не с целью их образования, воспитания или развития, как это наблюдалось в эпоху классического модерна, а с целью удержания их в состоянии лояльности или перманентного потребления. Эмоциональная энергия людей расходуется на «разговоры» с телевизором или негодующие комментарии в сетях публичности и не приводит к какой-то серьёзной социальной мобилизации. Люди живут в состоянии неосознанности и информационно-психологической зависимости, испытывая чувство глубокого удовлетворения от поставленных лайков или дизлайков, хамских выпадов или выплесков агрессии в сетях публичности. Повышенная активность в виртуальном пространстве не приводит к сколько-нибудь организованным и значимым действиям социального характера. Безусловно, многие люди хотят изменений, но в их реальном мире практически ничего не меняется.

На медиакратию можно взглянуть и с другой стороны, обозначив этим термином особую группу креативных профессионалов, которая занимается производством и трансляцией идеологического контента посредством средств массовой информации по аналогии с бюрократией, которая контролирует бесперебойный поток входящих и исходящих документов. При этом следует иметь в виду, что «производство идей, представлений, сознания непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь ещё непосредственным порождением материального отношения людей»<sup>1</sup>. По сути, многие интеллектуалы являются наёмными работниками государства или капитала, обеспечивая их легитимацию и гегемонию.

В условиях медиакратии интеллектуальные сообщества либо становятся обслуживающим персоналом государства и капитала, занимаясь производством и трансляцией соответствующего контента, наполненного

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., Госполитиздат. Т. 3: XIV, 1955. С.24.

«цитатами» из классических идеологий модерна, либо занимают противоположную позицию, пытаясь использовать существующий информационно-технологический инструментарий для решения своих «партизанских» задач. «Всякое публичное высказывание уже есть действие в поле идеологии, чаще всего прикрываемое отрицанием всякой идеологии и ссылками на прагматизм и объективную необходимость»<sup>1</sup>.

Здесь необходимо зафиксировать ряд важных моментов.

1. В эпоху перехода от позднего модерна к медиакратии интеллектуалы воздействуют уже не на сознание неграмотных или плохо образованных людей, а на аудиторию, которая подвергается постоянному информационно-психологическому воздействию, буквально от первого крика до последнего вздоха. При этом воздействие осуществляется не только через рационально-логическую аргументацию, но и через изощённую работу с «коллективным бессознательным», включая его наиболее архаичные пласты.

2. Аудитория интеллектуала представлена не в качестве равноправного партнёра и собеседника, а в качестве сообщества потребителей контента, за внимание которых нужно постоянно бороться, придумывая всё новые и новые способы воздействия. Необходимость монетизации контента, получения донатов или «накручивания» рейтинга просмотров превращает интеллектуала в шоумена, стремящегося расширить свою аудиторию, в том числе – за счёт использования передёргивания фактов или нарочитого эпатажа.

3. В эпоху медиакратии и развития сетей публичности «символическое пространство политики наполнено цитатами из классических идеологий, которые востребованы лишь в качестве симулякров». Как отмечалось в одной из наших работ, массы «питаются» суррогатами идеологий, «которые в значительной мере утратили свой проектный характер и больше никого никуда не ведут»<sup>2</sup>. Идейные комплексы в таких ситуациях «работают как

---

<sup>1</sup> Рубцов А., Любимова Т., Сыродеева А. Практическая идеология. К аналитике идеологических процессов в политической и социокультурной реальности. М., ИФ РАН. 2016. С.9.

<sup>2</sup> Трунов А.А. Постмодернизм как неогностический проект: опыт философской

чисто мифологические, а их выбор определяется сиюминутными политическими интересами и социально-психологическими аффектами»<sup>1</sup>.

Вследствие всех указанных обстоятельств идеологии восстания, революции или системной критики капитализма уже не просто интегрируются существующей властно-политической и экономической системой, но являются её необходимым «функциональным элементом»<sup>2</sup>. Они-то и обеспечивают гегемонию медиакратии, которая основана не на грубой силе, а на «мягкой власти» и перманентной фабрикации общественного согласия.

### Заключение

Подводя общий итог, сформулируем основные выводы данной статьи:

1. Все рассмотренные нами классики философской и социологической мысли занимались не только выявлением категориальной сущности идеологии, но и стремились в той или иной мере повлиять на формирование нового макросоциального субъекта, который мог бы ответственно и целенаправленно заниматься производством и трансляцией смыслов. Речь идёт не просто о том, чтобы осуществлять тривиальное политическое господство, например, манипулируя общественным мнением или занимаясь «производством сознания», но о том, чтобы определённым образом канализировать психоисторическую энергию общества и управлять сложнейшими процессами его полноценного развития.

2. В качестве такого макросубъекта рассматривалась либо элита знания, которая должна заменить деградировавшую к тому времени элиту происхождения (Ф. Бэкон, А.-Л.-К. Дестют де Траси), либо прогрессивный рабочий класс, обладающий адекватным мировидением и способный к

---

деконструкции. Наука. Искусство. Культура. Научный рецензируемый журнал. 2019. 3(23). С. 68.

<sup>1</sup> Рубцов А., Любимова Т., Сыродеева А. Практическая идеология. К аналитике идеологических процессов в политической и социокультурной реальности. М.: ИФ РАН, 2016. С.47.

<sup>2</sup> Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма. Пер. с англ. М.: Изд-во Института Гайдара, 2019. С.418.

организованному социальному действию (К. Маркс), либо (как это было в случае с К. Манхеймом) интеллигенция, предлагающая растерянному обществу привлекательные образы будущего, позволяющие конструктивно разрешать накопившиеся социальные конфликты.

3. За последнее десятилетие учёные, которые занимаются изучением феномена идеологии в эпоху перехода от позднего модерна к медиакратии, добились определённых теоретических результатов. На многочисленных и заслуживающих внимания примерах они доказали, что концепты, составляющие смысловое «тело» (или субстанцию) идеологии, логически связаны друг с другом, в результате чего возникает своеобразное непротиворечивое единство, которое напоминает структуру социальных теорий. Однако системность, последовательность и логичность изложения основных идей может органично дополняться и другими средствами символического воздействия, например, иконическими знаками, метафорами, аллюзиями, символами, мифами, отсылками к чувственно-эмоциональному восприятию. Да и рационально-логическая аргументация (которая присутствует во всех идеологиях позднего модерна) зачастую используется в манипулятивных целях и весьма далека от идеалов объективного научного знания.

4. В процессе перехода к медиакратии происходит радикальная мутация классических идеологий модерна, которая обусловлена отрывом функций от субстанции, формы от содержания, вследствие чего «идеи, ранее являвшиеся смертельно опасными, подрывными или по крайней мере оскорбительными, теперь превращаются во множество материальных означающих, по которым взгляд скользит, не задерживаясь на них»<sup>1</sup>. Это приводит к потере критериев различения правды и лжи, реального и виртуального, знания и мнений, превращая идеологии в симулякры того, что

---

<sup>1</sup> Джеймисон Ф. Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма. Пер. с англ. М.: Изд-во Института Гайдара, 2019. С.330.



когда-то маркировало собой конкурирующие метанарративы субъектов стратегического действия, которые реально боролись за власть.

#### Список литературы

1. Арндт Х. 2011. О революции. Пер. с англ. – М.: Европа. – 464 с.
2. Арон Р. 2015. Опиум интеллектуалов. Пер. с фр. – М.: Изд-во АСТ. – 480 с.
3. Бэкон Ф. 1972. Сочинения: В 2-х т. Пер. с англ. – М.: Мысль. – Т. 2. – 582 с.
4. Валлерстайн И. 2016. Мир-система Модерна. Т. IV. Триумф центристского либерализма, 1798–1914. Пер. с англ. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке. – 496 с.
5. Гальцева Р., Роднянская И. 2012. *Summa ideologiae*: Торжество «ложного сознания» в новейшие времена. Критико-аналитическое обозрение западной мысли в свете мировых событий. – М.: Посев. – 128 с.
6. Дестют де Траси А.-Л.-К. 2013. Основы идеологии. Идеология в собственном смысле слова. Пер. с фр. – М.: Академический Проект. – 334 с.
7. Джеймисон Ф. 2019. Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма. Пер. с англ. – М.: Изд-во Института Гайдара. – 808 с.
8. Иванов Д.В. 2008. Глэм-капитализм. – СПб.: Петербургское Востоковедение. – 176 с.
10. Летягин Л.И. 2014. Философия идеологии. – Екатеринбург: Урал. гос. пед. ун-т. – 281 с.
11. Манхейм К. 1994. Диагноз нашего времени. Пер. с нем. и англ. – М.: Юрист. – 700 с.
12. Манхейм К. 2000. Избранное: Социология культуры. – М.; СПб.: Университетская книга. – 501 с.

13. Маркс К., Энгельс Ф. 1955. Соч. 2-е изд. – М.: Госполитиздат. – Т. 3, XIV. – 616 с.
14. Мусихин Г. 2013. Очерки теории идеологий. – М.: Высшая школа экономики. – 288 с.
15. Поддубный Н.В., Трунов А.А. 2016. Почему Идеология не стала наукой о рациональном мышлении? Историческая психология и социология истории: Научно-теоретический журнал. – Т. 9, № 2. – С. 105-120.
16. Россия в поисках идеологий: трансформация ценностных регуляторов современных обществ. 2016. Под ред. В.С. Мартьянова, Л.Г. Фишмана. – М.: Политическая энциклопедия. – 334 с.
17. Рубцов А., Любимова Т., Сыродеева А. 2016. Практическая идеология. К аналитике идеологических процессов в политической и социокультурной реальности. – М.: ИФ РАН. – 246 с.
18. Трунов А.А. 2019 а. Постмодернизм как неогностический проект: опыт философской деконструкции. Наука. Искусство. Культура. Научный рецензируемый журнал. – №3(23). – С. 45-74.
19. Трунов А.А. 2019 б. Идеология в обществах модерна и постмодерна: сравнительный анализ. Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. – №44 (2). С. 234-243. – DOI: 10.18413/2075-4566-2019-44-2-234-243.
20. Философия и идеология: от Маркса до постмодерна. 2018. Отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Рубцов. – М.: Прогресс-Традиция. – 464 с.
21. Фурсов А.И. 2017. Борьба вопросов. Идеология и психоистория: русское и мировое измерение. – М.: Книжный мир. – 768 с.
22. Эйзенштадт Ш. 1999. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. Пер. с англ. – М.: Аспект Пресс. – 415 с.

**СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ**

**Борисов Сергей Николаевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.

**Борисова Оксана Сергеевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.

**Боянич Петар** – доктор философских наук, профессор, директор Института философии и социальной теории Белградского университета, директор центра современных исследований университета Риеки.

**Дягтерёв Александр Константинович** – доктор философских наук, профессор кафедры юриспруденции, философии и истории Южно-Российского государственного политехнического университета им. М.И. Платова.

**Игнатов Михаил Александрович** – доктор философских наук, доцент кафедры философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры.

**Липич Тамара Ивановна** – доктор философских наук, заведующая кафедрой философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.

**Римский Виктор Павлович** – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры.

**Римский Алексей Викторович** – кандидат философских наук, преподаватель Белгородского юридического института им. И.Д. Путилина.

**Савчук Валерий Владимирович** – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии, философии культуры и эстетики Санкт-Петербургского государственного университета.

**Трунов Анатолий Анатольевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных, социальных и правовых дисциплин Белгородского университета кооперации, экономики и права.

**Фокин Сергей Леонидович** – доктор филологических наук, профессор кафедры романо-германской филологии и перевода Санкт-Петербургского государственного экономического университета.

**Щавелёв Сергей Павлович** – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии Курского государственного медицинского университета.