
Г. С. АРЕФЬЕВА, Э. Ю. КАЛИНИН,
М. Б. ЛЮСКИН

ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ПОЗНАНИЮ СОЦИАЛЬНОГО И ЭТНИЧЕСКОГО

Радикальные изменения, произошедшие в России за последние 10–15 лет, нашли свое выражение не только в смене господствующих идеологий, но и в изменении методологических и мировоззренческих ориентаций как философии, так и социогуманитарных наук. В эпоху глобальных перемен особо актуальным становится практический вопрос о возможности и условиях существования порядка и разумности в обществе, и гносеологический вопрос о том, что такое социальная рациональность и её эволюция, основные этапы и способы её познания.

При этом долгое время, как в рамках традиционного марксизма, так и в рамках большинства западных некоммунистических концепций противопоставлялись глобальное и национальное как рациональное и иррациональное, законосообразное и уникальное, «открытое и закрытое общество» (А. Бергсон и К. Поппер) и т. д. Независимо от трактовки капитализма (Модерна, Просвещения) и его судьбы господствовала точка зрения: 1) что этнонациональное – это стадия общественного развития, предшествующая законосообразному рациональному обществу (капитализму правых и коммунизму левых); 2) что капитализм (или, в крайнем случае, «некапиталистический путь развития» как переход к социализму и коммунизму) взламывает «некапиталистические перегородки» и универсализирует общественную жизнь. Поэтому концепции «плавленного котла» (американского политического и экономического развития, в котором со временем пере-

плавляются этнонациональные особенности) или концепции «новой интернациональной общности» – советского народа оказались при внешних идеологических различиях удивительно схожи как в основе, так и в своей судьбе. Они выступили не как проекции, а как утопии. Их общая судьба, судьба большинства других концепций классической социальной рациональности и социальные процессы последних десятилетий XX века привели к общему переходу от классической социальной рациональности к постклассической и к переосмыслению взаимоотношений этнонационального и глобального.

Остановимся сначала на концепциях рационализма.

1. Концепции классического, неклассического и постклассического рационализма

1.1. Рациональное, нерациональное, иррациональное

Рациональность изначально не была в европейской культуре универсально понятимым. Вместе с развитием западной цивилизации его смысл, значение и ценность претерпели большую эволюцию. Однако если попытаться выразить специфику западной цивилизации одним словом, то это будет разум! Что касается других цивилизаций, то, по меньшей мере, разум будет одним из таких слов и, скорее всего, не самым важным. Если для европейской цивилизации рациональность представляет ее сущность и специфику, то в других цивилизациях она всегда играла подчиненную роль.

Для понимания рационального нам необходимо обозначить его границы (пределы). Полярность «рациональное – иррациональное» или «рациональное – нерациональное» – это признак классической рациональности. Постклассическое видение взаимоотношений между этими категориями в форме триады можно сформулировать следующим образом: категория иррационального фиксирует концептуальный и фактуальный остаток, не укладывающийся в принятие схемы осмысленного и систематизированного научного знания. В этом плане возможны два случая иррационально-

го. 1) В первом случае имеется в виду иррациональность, выражающая остаток, неассимилированный из-за исторической ограниченности форм и методов научного познания – историческое иррациональное; 2) Иррациональность также означает остаток, который в принципе невыразим в рамках определенного набора рациональных процедур – логическое иррациональное. Иррациональное представляет собой атрибут познавательной деятельности и ее результатов, особенно проявляющий себя в переломные моменты развития познания. Иррациональное образует оппозицию рациональному как неосознанное – осознанному, неосмысленное – осмысленному, невыразимое – выразимому, неупорядоченное – систематизированному, неразрешимое – разрешимому, в общем, неконтролируемое мышлением – контролируемому им.

Нерациональные феномены познания лежат в русле совершающихся трансформаций, обнаруживают свою доступность для применения сложившегося набора методов и процедур, подвергаясь целенаправленной рациональной обработке. Те или иные теоретические построения, будучи рациональными в одном отношении могут оказаться нерациональными в другом. Нерациональное характеризует какую бы то ни было непродуктивность системы научного знания в отношении конкретных познавательных целей и задач, в решении которых данная система принимает участие. Отсюда следует, что рациональность и противостоящие ей формы образуют не дилемму, но трехчленный ряд: рациональность – нерациональность – иррациональность. В этом ряду «нерациональное» служит опосредующим звеном¹.

1.2 Основные черты классического рационализма

Развитие рационализма привело в первой половине XX века к созданию концепций неклассической рациональности. Самой убедительной концепцией разделения рациональности на классическую и неклассическую является, на наш

¹ Калинин Э. Ю., Попов В. Г. Разум на пороге III тысячелетия. М.: Изд. МЭИ. 1998. С. 23.

взгляд, концепция М. К. Мамардашвили.

Основное представление классической рациональности – это «идея вневличного естественного порядка, бесконечной причинной цели, пронизывающей все бытие, трансцендентной по отношению к человеку, но рационально постижимой. Это образ мира «как есть», независимого от человека и человечества, живущего своей естественной жизнью... Идея порядка, простого и рационального устройства мира формируется при одновременном предположении непрерывности и однородности контролируемого субъекта (и поддающегося общезначимому обобщению, а, следовательно – объективного) опыта относительно этого мира», т. е. неразрывно связана с определенной концепцией познающего субъекта – эта конструкция декарто-кантовского рефлексивного «чистого» или «универсального» сознания. «Эта абсолютная инстанция получила именование "самосознание"».

«...Умозрительной посылкой, лежащей в основаниях классического представления о рефлексии, была идея гармонии между организацией бытия и субъективной организации человека... ...Главная задача рефлексии, как ее понимала философская классика, – это возвращение в абстракции к пункту естественной данности некоторого «очевидно – истинного положения дел», совпадения мысли и предмета и воссоздание на этой основе стихийного, спонтанного процесса деятельности, но уже как самостоятельного, целенаправленного, развертывающегося в пространстве неэмпирического, переплавленного рефлексией сознания (и соответственно – бытия). Здесь не только предполагается, что глубоко осознанный интеллектуальный акт равносителен охватыванию умопостигаемой связи вещей (скажем, природной), но и допускается принципиальная сводимость любой формы человеческой жизнедеятельности к преднамеренным, контролируемым, поддающимся воспроизведению актам «чистого сознания». Отсюда же ... столь типичная для классики проблема перевода любого процесса, в котором участвует человек с его сознанием, в разумную фор-

му»².

1.3. Неклассический и постклассический рационализм

Предельно фрагментарно и эскизно обозначим в сопоставлении основные черты неклассической и нашего варианта постклассической рациональности.

а) Неклассическая (расширенная) рациональность – это необходимость «некоторой расширенной онтологии рационально постижимых явлений, онтологии, включающей в себя и регион «психика-сознание», «неразделимого континуума «бытия – сознания»³.

Классическая рациональность связана с принятием единого, универсального, абсолютного субъекта, а постклассическая философия отходит от этого принятия разными путями. Если этот отход проследить в плоскости бытие – сознание (Б-С), то М. Хайдеггер олицетворяет отход от дуализма. Б-С к редукции сознания к бытию (или в его терминах: от «бытия сущего» к «смыслу бытия», «вот-бытию» и т. д.). Э. Гуссерль находится на противоположной стороне – он редуцирует бытие к сознанию (через «эпохэ» и т. д.) пусть даже чистому.

И тогда вся западная философия XX века может быть в этом смысле «размещена между» Хайдеггером и Гуссерлем. Собственно постмодернизм развивает позицию Хайдеггера, отказываясь от понятия субъекта, сознания вообще, а не только в абсолютном смысле. Герменевтическая традиция (с ее «предпониманием» и т. д.) используя интерсубъективность, выходит на коммуникативное бытие. Но это оказывается, в конечном счете, модификацией абсолютного субъекта, хотя и очень существенной, углубляющей и раскрывающей природу абсолютного субъекта, пусть даже в иных понятиях.

В работах⁴, вводится «континуум бытие – сознание» –

² Философия в современном мире.// Философия и наука. М.: Наука, 1972. С. 38 – 44.

³ Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси: Мецниереба, 1984.

⁴ Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992;

Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси: Мецниереба, 1984.

это принципиально иная, но вполне оригинальная и продуктивная неклассическая позиция, при которой редуцируется понятие субъекта, но сохраняется понятие сознания.

Классический рационализм связан с принятием «принципа трансцендентализма», который охватывает всю классическую философию. «Это предположение возможности каждый раз такой реконструкции процессов сознания, что мы можем представить автономного, независимого субъекта в качестве последнего и конечного источника утверждаемых и высказываемых им содержаний... Отсюда и слагающие классического идеала рациональности. Это и возможность переноса знания, т.е. возможность того, что поле наблюдения предметов, явлений, событий может быть однородным и непрерывным в том смысле, что я могу переносить себя в любую точку в качестве рефлексивно реконструированного там одного единого сознательного носителя наблюдаемых событий и явлений»⁵.

Позиция неклассического рационализма: возможность наблюдателя быть субъектом ограничена, «ибо речь идет о естественном свободном действии, о котором я не могу сказать, что оно вообще лежит вне сознания, потому что я уже нахожусь... в области неразделимого континуума бытие – сознание, предметы которого всегда имеют совмещенные две характеристики бытия и сознания (те, которые могут получить ту или другую отдельно, не входят в континуум бытие – сознание). Следовательно, термин «наблюдение» я не могу устранить, а вот субъекта я ему дать не могу, субъектом является тот, который в любой данный момент может воспроизводить себя и рефлексивно повторять в качестве носителя содержания собственных утверждений, наблюдений и т. д. Ограничение возможностей наблюдателя быть субъектом – это наложение физических ограничений на наше мышление. То мышление, которое включено в наши социальные, культурные и другие действия, уже не просто познающее мышление, а мышление, являющееся элементом социальных систем. Этот факт бло-

⁵ Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси: Мецниереба, 1984. С. 46 – 48.

кирует действие трансцендентального принципа, т. е. блокирует возможности везде, под любые наблюдаемые события подсовывать субъекта и носителя содержания информации об этих наблюдаемых событиях»⁶.

«Чтобы проникнуть в процессы, происходящие в сознании, Маркс производит следующую абстракцию: в промежуток между двумя членами отношения «объект (вещественное тело, знак социальных отношений) – человеческая субъективность»... он вводит особое звено: целостную систему... общественных связей обмена деятельностью между людьми... Формы, принимаемые отдельными объектами (и воспринимаемые субъективностью), оказываются кристаллизациями системы... «отношений»... А движение сознания и восприятия субъекта совершается в пространствах, создаваемых этими же отношениями, или ... ими замыкается. ...Ход марксова исследования показывает, что между реальным отношением или вещью, как она есть, и ими же, как они предстают в сознании, есть поле, не пробегаемое созерцанием и заполненное социальной механикой, продуктом действия которой является то или иное осознание человеком реальности – как внешней, так и внутренней. Поэтому ответить на вопрос, что это за предметные формы, неотличимые от сознания, и как они произошли, равнозначно ответу на вопрос, что или какой «агент» представляет (или подставляет) вещи сознанию (движением – совершающимся вне самого сознания)»⁷.

б) В последнем отрывке наиболее отчетливо видны все 3 члена триады: 1. Объект, 2. Сознание, 3. «Социальная механика», или «агент» – неважно как именуется этот «средний член». Важно: 1) его принципиальное наличие, неустранимость и независимость его существования от сознания, т. е. его объективный характер, 2) рациональное о нем представление. Признание этой трудности и рациональная ее мыслимость и есть, с нашей точки зрения, отличительный признак постклассической рациональности. Она

⁶ Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси: Мецниереба, 1984. С. 49 – 50.

⁷ Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс. 1992. С. 255 – 258.

отличается от неклассической рациональности в том, что не требует единственного способа именованя и истолкования этой триады (например, устранения понятия субъекта и оставления понятия сознания).

Возможны и иные варианты. Все зависит от того, где и как провести границу между членами этой триады. Скажем, если оставить за понятием сознания только смысл феноменологического локального наблюдателя, тогда все остальное можно «отдать» неклассической (или постклассической) субъективности.

Сознание (в широком смысле) = постклассическая субъективность + индивидуальное сознание (наблюдатель). Тогда концепция неклассической рациональности в этом смысле предстает одним из вариантов постклассической рациональности. Но в некоторых моментах в концепции М. Мамардашвили (вслед за К. Марксом) остается «за» идеологией некая иная, фундаментальная теоретическая инстанция сознания. Это, с нашей точки зрения, модифицированная классичность! Не в том, конечно, что «за» идеологией есть что-то еще, а в том, что этой третьей инстанции приписывается абсолютная подлинность.

в) Отрицая понятие абсолютного субъекта, в работе⁸ вводится **«определившийся субъект»**, который по существу является квази- или псевдо-субъектом: «дополнительная к содержанию связь целого... высказывается сама через субъекта, но он ее высказать не может в том же предметном языке...» – это, по существу, агент. Данное различие есть у К. Маркса, как и представление о субъективном в субъекте. Поэтому, оставив за инстанцией «определившийся субъект» термин агент, введем понятие **конституирующегося или определяющегося субъекта** или ограничивающегося и ограниченного субъекта, т.е. субъекта не абсолютного, но и не агента, а свободного в некоторых границах, они одновременно и определяются извне и самоопределяются. Тогда понятие субъекта сохраняется, но в переменных границах. Он становится историчным, времен-

⁸ Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси: Мецниереба, 1984.

ным, множественным и многообразным, но по-прежнему смысл и подлежащим осмыслению.

г) Если зафиксировать множественность рациональности, то, с нашей точки зрения, в ряду ценностной и целевой социальной рациональности, о которых будет говориться далее, необходимо указать и смысловую рациональность. Более того, при всех различиях в понимании смысла рациональное как осмысленное – это предельно широкая и общая точка зрения, позволяющая хотя бы как-то объединять различные типы рациональности. Тогда самое первое представление о рациональности как о порядке смыкается с новым, постклассическим: рационально упорядочено то, что каким-то способом организовано, осмыслено.

д) Стержневой, системообразующий характер для неклассической рациональности имеет понятие «превращенная форма» (взятое у К. Маркса). Превращенная форма – это «объективная видимость», которая «представляет» или «замещает» «социальную механику», материю этих механизмов. В отличие от условных форм в науке «превращенные формы существования возникают независимо от сознательных намерений и идеальных мотивов действующего субъекта». ...Термин «превращенность» – термин в языке исследователя, а не в предметном языке самой системы, включающей в себя наблюдателя... «Неклассичность» подхода К. Маркса, а вместе с ним и М. Мамардашвили, заключается в переходе от диады к триаде: введении вместо пары обыденное – просвещенное (абсолютное) сознание тройки обыденное – идеологическое (превращенное) – просвещенное. В том, что это триада – это не классика, но в том, что сохраняется возможность просвещенного (абсолютного) сознания – это классика. Постмодернизм просто выбрасывает 3-ю инстанцию. Постклассический рационализм настаивает на сохранении 3 инстанций; но на развенчивании абсолютизма 3-й. То есть остается одно непросвещенное первичное и два систематизированных (частично просвещенных). Триада определяется необходимостью выбора менее просвещенным сознанием позиции одного из двух более просвещенных. Тем самым сохраняется как

плюрализм, так и возможность относительного прогресса (независимо от того, наукой или идеологией являются систематизированные, рационализированные типы сознания).

Что же касается форм, то всякое опредмечивание есть дистанцирование, отстранение, т. е. всякая форма – объективно отстраненная форма. Среди множества отстраненных форм можно выделить **превращенную форму** (классический пример – религия) и серию различных условных форм, зависящих, прежде всего, от типа деятельности и общения. Особым типом является **обращенная форма** – эта форма (модель, репрезентация) развивается на собственной иерархической основе, где один ярус замещает содержание, реальности, значения для другого яруса, выполняющего функцию формы, идеального, смысла. В этом случае это различие относительно, функционально и не несет никакой идеологической подоплеки.

е) Последнее в числе важнейших особенностей концепции неклассической рациональности – это обозначение пределов наглядности мышления. «В области мышления о мышлении нужно приостановить в себе манию наглядности... Ненаглядное или символическое постижение... выполняется, если совершается полное мысленное действие..., в одном акте мысленного действия «держатся» вместе вся координация уровней... А если не держатся (а вся ситуация продолжает действовать)? Тогда мы имеем наглядность ненаглядного., превращенную форму... ...Фактически, такого рода феномены в нашем сознании... появляются в качестве замещающих представителей опущенного и неохваченного... И этому служит их наглядность, хотя она есть мнимость, т. е. ее референтному предмету не может быть определено место в действительном существовании в реальных его терминах»⁹.

В вопросе о наглядности также хорошо видна двойственность позиции неклассической рациональности. С одной стороны, ограничение наглядности, а с другой – характеристика мнимости превращенной формы. С точки зрения

⁹ Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси: Мецниереба, 1984. С. 77.

постклассической рациональности проблема наглядности (и шире проблема телесности) может быть рассмотрена на основе операционально-коммуникативного истолкования социальной телесности человека и неустранимости, как наглядности, так и антропности во всех формах и видах деятельности. В физике, например, это выступает одним из способов в виде так называемой «вторичной наглядности», которая является не превращенной, а специфической условной формой, которую можно назвать **воскрешенной формой** или **восстановленной (реставрационной) формой**. Эта «вторичная» телесность отнюдь не всегда носит властный и иллюзорный характер (как это кажется многим французским постмодернистам). Скорее, это общая особенность человеческой телесности, имеющей коммуникативно-операциональный характер¹⁰.

Наличие превращенных форм в социальной системе и позволяет любому из индивидов-элементов данной системы с той или иной степенью рациональности существовать в ней, не зная ее устройства. Для классического подхода это служит признаком иррациональности их поведения, а то и системы в целом. Но для постклассического рационализма, признающего, помимо теоретического, еще и практический разум, это является признаком практической эффективной работы системы и потому практической рациональности, не зависящей от того, что творится в головах теоретиков.

ж) В классической рациональности рациональность и его постижение рефлексивным субъектом гарантированы некоторым явно или неявно принимаемым принципом (типа предустановленной гармонии Г. Лейбница). В неклассической рациональности возможности трансцендентализма (рефлексии) ограничены как во времени, так и в пространстве. Отсюда следуют три логические возможности. 1) Сохранить трансцендентальность, но отказаться от субъективности вообще и шире – от сознания. Это позиция постмодерна Ж. Делеза: «трансцендентальное поле без созна-

¹⁰ Калинин Э. Ю., Попов В. Г. Разум на пороге III тысячелетия. М.: Изд. МЭИ. 1998. С. 56.

ния» или Ж. Деррида: «трансцендентальное означающее» и т. д. 2) Сохранить сознание, но отказаться от абсолютистских притязаний инстанции трансцендентальной субъективности (абсолютного рефлексивного сознания). Ограничить абсолютное рефлексивное сознание (трансцендентальный субъект) в его возможностях – неклассический рационализм Сартра – Мамардашвили. 3) Признать как ограниченность применения трансцендентальной субъективности (абсолютного рефлексивного сознания) так и наличие нерефлексивного сознания и установок как единства сознания и бессознательного, т. е. триадность структуры сознания и необходимость рефлексивного восстановления (реставрации) или спонтанного воскрешения (реанимации) трансцендентальной субъективности для реализации **принципа объективности** в науке и шире – **принципа интерсубъективности** во всех общественных формах материальной и духовной жизнедеятельности человека (например, как в социальных теориях, так и в социальной практике).

з) Трансцендентальную субъективность (сознание) часто отождествляют с априорностью, но это совсем не так. Трансцендентальным (т. е. касающимся возможности или применения априорного познания) следует называть не всякое априорное знание, а только то, благодаря которому мы узнаем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исключительно априори, а также как это возможно¹¹.

То есть трансцендентальное рассмотрение выделяет априорные принципы и обнаруживает как они могут применяться. Согласно И. Канту трансцендентальное существование субъекта (или трансцендентальная субъективность) не может быть объектом познавательных действий, в том числе и рефлексии. Рефлексия основана на трансцендентальной субъективности, а не наоборот.

Трансцендентальное не исчерпывается у И. Канта субъектом, есть еще и трансцендентальные предметы или идеи, которые существуют и как бы вне субъекта и в нем самом.

¹¹ Кант И. Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1963 – 1966. Т. 3. С. 88.

Они регулятивны, а не конститутивны, что соответствует характеру существования и функциям «превращенных форм» Маркса – Мамардашвили.

Эта «неопределенность» трансцендентального и послужила основой для понятия трансцендентальной субъективности. Но не априоризм является основанием трансцендентализма, а наоборот. Поэтому признание историчности и ограниченности априорных форм не ведет, как казалось критикам трансцендентализма, к его отвержению, а ведет к необходимости его восстановления в конечных объективированных формах общественной жизнедеятельности.

Трансцендентальное может быть расширено и показано как понятие «как если бы трансцендентное». А понятие «априорное» – «как если бы абсолютное». Если добавить к этому положение Канта о формальном характере трансцендентального идеализма, то на первый план выдвигается идея меры и содержания, а также «исторического априори» или «исторического формализма» («схематизма») сознания¹². То есть, если не утверждать независимое от человека бытие Бога (абсолюта), тогда развитие человека и человечества идет путем самотрансцендирования, при котором те или иные трансцендентальные формы сначала выступают как будто априорные и абсолютные, а затем сменяются в ходе исторического развития на другие, выступающие в том же качестве.

и) Трансцендентализм имеет дело не столько с человеком, сколько с рафинированной и сакрализованной его сущностью, выступающей в виде трансцендентального субъекта. Наглядным воплощением этой сущности «являются социокультурные образы Богочеловека, сверхчеловека, героя (как культурного типа древнегреческой культуры), гения, пророка, демона. Особое место в этой череде ипостасей трансцендентального субъекта занимает носитель высшей государственной власти – царь, рассматриваемый в различных культурах и верованиях либо как «живой бог», либо как лицо, получающее благословение и частицу мудрости и

¹² Историко-философский ежегодник 1992. М.: Наука, 1994. С. 53; Философия в современном мире.//Философия и наука. М.: Наука, 1972. С. 42.

святости от богов. В отличие от трансцендентного субъекта Бога, создающего трансцендентный мир и задающего его законы, трансцендентальный субъект не только растолковывает людям заповеди высших инстанций, но и устанавливает определенный социальный порядок, внедряет в человеческое общество начала культуры и нравственности.

Сама по себе трансцендентальность может быть определена как продукт производства процесса мышления – измерения и как результат конституирования в порядках бытия новой парадигмы – меры в различных образах культуры, а именно в образах закона, нормы, ритуала и т. п.»¹³.

к) Постклассический рационализм отличается от классического, основанного на трансцендентализме, и от постмодерна, ликвидирующего сознание и субъективность, тем, что, как и неклассический рационализм признает ограниченность трансцендентализма и невозможность введения трансцендентальной субъективности как вневременной и внеисторической инстанции, но вместе с тем настаивает на неустранимости трансцендентальной субъективности в конечных результатах объективации и субъективации. Постклассическая рациональность связывает интересубъективность с явным или неявным введением трансцендентальности, будь то трансцендентальность в коммуникации, в репрезентации, в деятельности или в самореференции.

С точки зрения постклассической рациональности, Модерн (Новое время) западной цивилизации (и шире, начиная от греческих полисов) отличается от других цивилизаций не отсутствием трансцендентального субъекта, а различием форм.

1) **Нерефлексивных форм** – для незападных цивилизаций; 2) **рефлексивной формы**, вторично рационализирующей спонтанные нерефлексивные формы – обыденного или незападного сознания (т. е. **самосознания**) – для Нового времени и, наконец, 3) **методологически-конструктивных форм**, реализующих управление индивидуальным сознанием не через просвещение и рефлексивное усвоение форм вторичной рационализации, а через рефлексивное

¹³ Историко-философский ежегодник 1992. М.: Наука, 1994. С. 47 – 50.

управление нерелексивным сознанием и установками индивида – для постиндустриального (информационного общества, постмодерна и т. п.).

С учетом описанной выше концепции постклассической рациональности бегло обратимся к основным этапам антропосоциогенеза, предшествующим новоевропейскому периоду западной цивилизации, чтобы выявить наличие и соотношение рационального и иррационального, а также релексивного и нерелексивного, трансцендентального и эмпирического, т. е. существование общих форм социальной и субъективной организации.

2. Генезис и единство социального и духовного порядка

Нас будут интересовать основные этапы совместного генезиса социального и духовного порядка. Генеральная линия развития здесь проходит через дифференциацию деятельности, появление и дифференциацию релексии.

Человек с момента его происхождения имеет важное отличие от высших животных: все орудийные гоминиды располагали средствами коллективного производства (коллективными орудиями), которых у животных нет.

Средства коллективного труда, являвшиеся, прежде всего, средствами производства других орудий, – это, по существу, первый искусственный, а не природный механизм. Закрепившись поведенчески, они стали представлять из себя новую, не биологическую, а прасоциальную систему наследования, передававшуюся из поколения в поколение, а не генетически. Поэтому, по существу, это был первый прообраз **практической релексии**, т.е. обращения труда на самого себя, его саморазвитие через саморазвитие коллективных средств труда. Это послужило началом процесса саморазвития стадной организации гоминид, их коммуникаций и, в конечном счете, их психофизиологических характеристик¹⁴.

¹⁴ Андреев А. Л. и др. *Формы духовной жизни*. М.: МЭИ, 2000. С. 12;
Клягин Н. В. *Происхождение цивилизации*. М.: ИФ РАН, 1996. С. 34.

Практическая рефлексия была закреплена в языке («практическом сознании» – по выражению К. Маркса), который по последним антропологическим данным стал формироваться очень давно – порядка 1–2 миллиона лет назад (сначала язык жестов, а затем – слов). Благодаря символической функции языка стали образовываться не только трудовые, но и социальные протонормы, которые привели к образованию средств коллективного общения (ритуала и мифа), регламентировавших сначала непроизводительную, а затем, практически всю жизнь древних гоминид. Они передавали такого рода знания и умения из поколения в поколение, выступая как надбиологическая социальная память. Эти процессы происходили уже в нижнем палеолите (где-то в интервале 2–1 млн. лет).

Регламентации (управлению) подвергалось как внешнее поведение, так и внутренняя духовно-психическая сфера. Таким образом, можно утверждать, что наиболее древней является не когнитивная (познавательная) и не креативная (творческая), а нормативная (управленческая) функция духовной культуры. Эта культура сначала была чисто технологической и касалась средств коллективного производства. Затем, с выделением непроизводительной сферы и появлением непроизводительного общения, образовалась собственно духовная синкретическая (нерасчлененная, целостная) культура. Ее основной функцией было нормирование (управление) как внешним поведением, так и внутренним состоянием гоминид.

С той же степенью неопределенности, связанной с почти полным отсутствием прямых антропологических, археологических и лингвистических данных, с которой датируется возникновение первых протонорм, можно утверждать и о возникновении первых этнических признаков, прежде всего о возникновении первичного противопоставления «мы – они». Если протонормы восходят к биологическому нормированию поведения предков человека, к биологическим формам группового существования, то это противопоставление восходит к межгрупповому и межвидовому биологическому антагонизму. А так как весь период палео-

лита, т. е. примерно до 100000 лет назад, биологические и социальные формы организации и поведения трудно четко разграничить, то характерные свойства сформировавшихся этносов, как и общих форм социальной организации, можно рассматривать по наиболее позднему образцу периода конца мезолита и неолита, т. е. примерно 12–6 тыс. лет назад.

Стадия позднеродовой общины характеризуется развитием производящего хозяйства, т. е. возникновением земледелия и скотоводства и их заменой охоты уже в основном в эпоху неолита. Это и получило название «неолитической революции», которая также наступила после очередной демографической волны. Эта революция, в свою очередь, привела к смене матриархата патриархатом и кочевого образа жизни оседлым. Развивается межобщинное разделение труда. Возникают племена, где родовая связь заменяется территориальной, т. е. родовую общину понемногу сменяет соседская. Реальная родовая связь все больше заменяется символической через общего предка – тотема. Как только родовая связь в основном вытеснена или преобразована символической, можно с уверенностью говорить о явном присутствии этнической общности. Этноты – это группы людей, объединенные духовным родством (не родством душ, как в западной цивилизации, а принадлежностью к единому общему духу). Обычно этноты и этничность считают социальными группами и социальным качеством. Эта позиция, возможно, правомерна, во-первых, в рамках западной цивилизации, где происходит развитие универсализации и рационализации общественной жизни и потестарная власть сменяется рационально-политической, а этноты превращаются в нации. А во-вторых, в рамках мировой глобализации, в пределах которой незападные этноты приобретают несвойственные им вторично-рационализированные черты. Но для периода раннего антропосоциогенеза это соотношение либо обратное, либо тождественное. То есть, если для новоевропейской западной цивилизации этническое (= национальное) – разновидность социального (политического), то для соседской общины и в какой-то степени для родовой социальное – часть этнического или

совпадает с ним. Это возможно только при понимании универсальности функционирования системы символ – миф – ритуал. Эти моменты всегда существуют в особенной, конкретно-исторической форме и не поддаются универсализации и рационализации. Поэтому внутренняя причина существования этнического как особенного и этносов как особых групп, связана с онтологической природой символов и ритуалов. Они существуют всегда в той или иной особой чувственной форме, в отличие от универсальности бытия знаков, к которым тяготеет западная цивилизация.

Функцию символической связи выполняет духовная культура, которая еще более обособляется от хозяйства и становится все более дифференцированной. В ее рамках происходит накопление разного рода эмпирических знаний: сельскохозяйственных, медицинских, астрономических и т. д., т. е. развивается помимо нормативной и когнитивная функция духовной культуры. Но все это происходит в рамках единого мифоритуального комплекса, в руках жрецов, в сакральных рамках.

Охарактеризуем общие черты духовной культуры первобытно-родовой общины.

1. Целостность, синкретизм, отсутствие автономных форм духовной жизни.

2. Основное противопоставление: родовая община – окружающий мир, «мы и они». Нет дифференциации индивидуального и родового (общественного) сознания. Сознание одного индивида практически тождественно родовому сознанию.

3. Отсутствие рефлексивного сознания или духовной рефлексии. Есть только нерефлексивное сознание, которое осознает внешний мир, но не себя. Внешний мир или «они» ярко выражен, а «мы» – слабо, только через предков, т. е. через внешний систематизирующий фактор.

4. Существует единый мифоритуальный комплекс, где в единстве существуют:

- а) поведенческие, б) коммуникативные (словесные и изобразительные), в) психотехнические (духовные), г) космологические (природные) моменты.

5. Нет дуального деления на натуральное (естественное, профанное) и сверхъестественное (сакральное). Все сакрально, мифично, пронизано ритуалом. Производственная жизнь санкционирована и нормирована от лица мифо-ритуального комплекса.

6. Не разделены нормативная, когнитивная и креативная функции духовной жизни. Они также существуют в единстве. На этапе позднеродовой общины можно говорить об относительном выделении: 1) нормативной функции в виде прото – (моно) – норм, которые еще не дифференцированы на моральные, правовые, религиозные и т.д.; 2) когнитивной функции в виде накопления различных практических знаний, развития счета, астрономии и т. д.; 3) креативной функции в форме изобразительной и декоративной деятельности. Но при их относительном обособлении они всегда связаны между собой и не автономны¹⁵.

В эпоху неолита после неолитической революции духовная культура поздней родовой общины сильно дифференцировалась. Она нашла свое воплощение и отражение во многих предметах и текстах, дошедших до нас в значительном количестве. Они сохранились либо целиком и непосредственно, либо в виде фрагментов культуры более поздней эпохи – ранних цивилизаций периода примерно 8–3 тыс. лет назад. Остановимся на ней подробнее, так как корпус археологических и лингвистических данных достаточно репрезентативен и концептуально осмыслен.

Период неолитических представлений о мире (т. е. взаимодействии человек – окружающая среда) называется обычно мифологическим, мифопоэтическим, космологическим или магическим – в зависимости от того, какие черты духовной культуры неолита хотят подчеркнуть: мифологические или ритуальные или содержательные, т. е. космологические. Основное содержание мифов этого периода – это борьба космического упорядочивающего начала с деструк-

¹⁵ Андреев А. Л. и др. Формы духовной жизни. М.: МЭИ, 2000. С. 20; История первобытного общества. Кн. 1–3. М.: Наука, 1983–1988. С. 57; Очерки истории естественнонаучного знания в древности. М.: Наука, 1982. С. 101; Поршнева Б. Ф. О начале человеческой истории. М.: Мысль, 1974. С. 120.

тивным хаосом. Основной способ понимания мира и разрешение противоречий – это миф, точнее, особый мифологический тип мышления (духовной культуры), противостоящий современным западным типам мышления: историческому и естественно-научному.

Основная тема мифологических текстов (устных или письменных) это: 1) акт творения порядка из хаоса; 2) нисхождение от космологического и сакрального (священного) к историческому и человеческому; 3) указание правил поведения и систем родства.

Для первобытно-родового сознания все, что есть сейчас – результат первичного события рождения, а понимание – это знание правил соотнесения настоящего события с первичным событием.

Мифопоэтическое мировоззрение (духовная культура) исходит из тесной связи природы и человека. Человек – один из ключевых элементов космологической схемы. Он или его части зачастую отождествляются с теми или иными космическими (природными) элементами: плоть – земля, кровь – вода, зрение (глаза) – солнце и т.д.

Для человека в рамках первобытно-родовых представлений все ритуализировано, т. е. существенно, реально лишь то, что сакрально отмечено, а сакрализовано лишь то, что составляет часть космоса. Только в сакрализованном мире известны правила его организации. Вне этого мира – хаос, царство случайностей.

Высшей ценностью (максимумом сакральности) обладает точка в пространстве и времени, в которой совершился акт творения.

То, что возникло в акте творения, должно воспроизводиться в ритуале, который воспроизводит структуру и последовательность акта творения и оправдывает вхождение человека в тот же самый космологический универсум, который был создан «в начале». Это воспроизведение акта творения в ритуале придает структуре бытия в целом и ее отдельным частям подчеркнутую символичность (в конечном счете через множество промежуточных ступеней и этапов пути к центру бытия – акту рождения). Поэтому,

какие бы, на наш современный взгляд, разнообразные формы деятельности и их результаты мы бы не наблюдали (искусство, религию, философию, науку, право, мораль и т. д.), на самом деле адекватным пониманием этих форм будет их соотношение с целым, с функцией – с ритуалом. Все эти формально схожие элементы, по сути, только разные ипостаси, явления ритуала, точнее ритуально-мифического комплекса.

Во временном плане ситуация «в начале» повторяется во время «праздника», который своей структурой воспроизводит «пограничную ситуацию», когда из Хаоса рождается Космос.

Праздник начинается с действий, которые в данном коллективе считаются противоположными норме, а заканчиваются восстановлением организованного целого путем системы семантических противопоставлений (оппозиций), одна из которых со знаком «+», другая «-». Например, верх – низ, небо – земля, день – ночь, белый – черный, огонь – вода, мужской – женский и т. д.

Соответственно строится и образ творения – ритуал. Ритуал всегда собирает мир из Хаоса отдельных частей в порядок путем обряда жертвоприношения, связывающего здесь и теперь с там и тогда, т. е. с актом творения.

Прагматичность ритуала объясняется, прежде всего, тем, что он является главной операцией по сохранению своего космоса, по управлению им, по проверке действенности его связей с космологическими принципами. Только в ритуале достигается высший уровень сакральности и одновременно обретается чувство наиболее сильного переживания сущего, особой жизненной полноты, собственной укорененности в данном универсуме.

Архаический ритуал предполагает участие всех членов в нем в той или иной функции, а не только в роли зрителей. Главная фигура ритуала – царь в роли первосвященника – есть вариант демиурга – творца в акте творения.

Другая важная фигура – поэт, как носитель божественной памяти, как творец слова, которое – путь между мыслью и делом, появляется тогда, когда происходит разложе-

ние позднеродовой общины после неолитической революции. При этом цикличность ритуального времени и всеобщность ритуала заменяется некоторым размыканием и локализацией и тогда выделяется особая функция искусства, отличная от религиозно-сакральной. А сам поэт становится посредником между природой (непрерывным) и культурой (дискретным).

Выделение и обособление трех разных представителей духовной жизни: правителя, жреца и поэта – это признак дифференциации основных функций духовной культуры: соответственно социально-нормативной (внешней), духовно-нормативной (внутренней) и креативной. Когнитивная функция, по-прежнему, не выделена.

В основе и в рамках целостного ритуально-мифологического комплекса существуют и конструируются универсально-знаковые комплексы (УЗК) как средство усвоения мира любым членом родовой общины¹⁶.

3. Ритуал – символ – миф в традиционных обществах

Что же такое ритуал? «Ритуал – это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей», по определению В. Тэрнера. Тэрнер предлагает взглянуть на структуру ритуала с четырех точек зрения: 1) символической, 2) ценностной, 3) целевой и 4) ролевой. В первом случае ритуал предстает как собрание символов, а символ – как «мельчайшая единица ритуалов, сохраняющая специфические особенности поведения». Во втором – это передача информации о важнейших ценностях и их иерархии. Третья точка зрения – это взгляд на ритуал как на систему целей и средств, которые могут и не иметь религиозного значения. И, наконец, четвертая точка зрения позволяет рассматривать ритуал как продукт взаимодействия различ-

¹⁶ Очерки истории естественно-научного знания в древности. М.: Наука, 1982. С. 8–37.

ных социальных статусов и положений.

Каждая из этих точек зрения способна описать лишь один из аспектов структуры ритуала, которая может быть описана полностью лишь при совмещении всех четырех точек зрения. Тэрнер говорит также о трех способах символической референции (соотнесенности): 1) явный смысл, относящийся к очевидным целям ритуала и полностью осознаваемый исполнителями; 2) латентный смысл, находящийся на грани сознания субъекта, но способный быть полностью осознанным; 3) непроявленный смысл, полностью бессознательный и относящийся к базовому инфантильному опыту, общему для всех человеческих существ.

Указанные смыслы наиболее отчетливо раскрываются исследователю при условии осознания им особенно значительных семантических параметров символа: экзегетического, операционного и позиционного. В первом случае исследователь знакомится с явным и латентным смыслами, во втором и третьем ему может приоткрыться (хотя бы отчасти) скрытый смысл. Экзегетический параметр – это истолкования, предложенные антропологу исполнителями ритуала, располагающими определенной мерой эзотерического знания. Это знание и этот параметр связаны с особым духовным состоянием экзегета – **верой**. В операционном параметре наблюдатель сопоставляет значение символа с практикой его применения. В операционное значение символ входят ритуализованная (но не экзегетическая) речь, а также разные виды невербального языка (жесты, выражение лица, иконография и т. п.). И, наконец, в позиционном параметре проявляется то значение символа, которое вытекает из его соотношения с другими символами и с общим контекстом культуры¹⁷.

Как ритуальный процесс соотносится с социальным процессом, как выражает (или отражает) его? Суть его выражается в ритуалах «перехода», впервые открытых и описанных Ван Геннепом. Ван Геннеп предлагал считать риту-

¹⁷ Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Главная редакция восточной литературы, 1983. С. 87.

алами перехода обряды, сопровождающие всякую перемену места, состояния, социального положения и статуса. При этом он показал, что все обряды перехода отмечены тремя фазами: разделение (separation), грань (limen, что по-латыни означает порог) и восстановление (reaggregation). Первая фаза означает открепление личности или целой группы от занимаемого ранее места в социальной структуре, от определенных культурных обстоятельств, либо того и другого сразу. Вторая фаза – «лиминальный» период – является промежуточной; в ней переходящий субъект получает черты двойственности, поскольку пребывает в той области культуры, у которой очень мало или вовсе нет свойств прошлого или будущего состояний. Третья фаза – восстановительная – завершает период. «Переходящий» вновь обретает стабильное состояние и благодаря этому получает права и обязанности структурного типа, который вынуждает строить свое поведение в соответствии с обычными нормами и этическими стандартами. Лиминальность потому привлекает столь пристальное внимание исследователя, что в ней проявляются черты некоей альтернативы структуре, и ученый пытается яснее увидеть это, хотя бы для того, чтобы лучше понять саму структуру. В этих обрядах, – говорит Тэрнер, – нам дается «миг во времени и вне его», а также внутри и вне секулярной социальной структуры, которая обнаруживает некоторое, хотя и мимолетное, признание (в символе, если не всегда в языке) всеобщей социальной связи, уже прервавшейся и одновременно готовой к раздроблению на множество структурных связей. Это связи, выступающие под названием касты, класса, должностных иерархий или сегментарных оппозиций. Здесь как бы две «модели» человеческой взаимосвязанности, накладывающиеся друг на друга и чередующиеся. Первая – модель общества как структурной, дифференцированной и зачастую иерархической системы политико-право-экономических положений с множеством типов оценок, разделяющих людей по признакам «больше» или «мень-

ше». Вторая, различимая лишь в лиминальный период, – модель общества как неструктурного или рудиментарно-структурного и сравнительно недифференцированной общины или даже общности, равных личности, подчиняющейся генеральной власти ритуальных старейшин¹⁸.

Термину «община» Тэрнер предпочитает, а временами даже противопоставляет слово «коммунитас», чтобы выделить эту модальность социальных отношений из «сферы обыденной жизни». «Коммунитас» – это опыт, проникающий до самых корней бытия каждого человека и дающий глубинное переживание чувства общности со всем человечеством; это такое спонтанное событие, когда каждая личность переживает во всей полноте существование другой. Если это община, то не иначе как абсолютная, идеальная, «община общин».

Что же касается различия между структурой и «коммунитас», то оно не сводится к привычному различию между мирским и сакральным или, например, между политикой и религией. Всякое социальное положение в обществе может не иметь сакральные свойства. Сакральность статуса приобретает тем, кто его занимает, во время ритуала перехода, и эта сакральность есть отблеск той, которая достигалась посредством униженности и смирения в лиминальной фазе.

Непосредственность «коммунитас» невозможно поддерживать так же долго, как правовую или политическую структуру. «Коммунитас» не способна удержаться от вращения внутри себя новой структуры, превращая свободные отношения между личностями в нормированные отношения между социальными лицами. Исходя из этого, Тэрнер предлагает различать три вида «коммунитас»: экзистенциальную, нормативную и идеологическую. Экзистенциальную «коммунитас» можно назвать также спонтанной, и это, приблизительно то, что называется хепенингом.

¹⁸ Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Главная редакция восточной литературы, 1983. С. 82; Геннеп Ван Г. Обряды перехода. М.: Издат. фирма «Восточной литературы» РАН, 1999. С. 11.

Нормативная «коммунитас» – это место, где экзистенциальная «коммунитас» формируется как прочная социальная система (ввиду того, что со временем возникает необходимость в установлении социального контроля). И, наконец, идеологическая «коммунитас» – это ярлык, который применим ко множеству разных утопических моделей, основанной на экзистенциальной «коммунитас». «Идеологическая коммунитас, – пишет Тэрнер, – это попытка описать наружные и явные эффекты (можно сказать, внешнюю форму) внутреннего опыта экзистенциальной коммунитас, и в то же время это попытка вычислить оптимальные социальные условия, при которых можно ожидать успеха и умножения подобных опытов. Как нормативная, так и идеологическая коммунитас уже находятся во власти структуры, и такова судьба всех спонтанных «коммунитас» в истории: через «упадок и гибель», как это воспринимают большинство людей, к структуре и закону. В религиозных движениях коммунитарного типа «рутинизируется» не только харизма вождей, но и коммунитас их первых учеников и последователей».

«Коммунитас просачивается через щели структуры в лиминальность, на окраины структуры, на границы, из низов структуры – ещё ниже. Почти всюду к ней относятся как к сакральному или «блаженному», вероятно потому, что она нарушает или отменяет нормы, управляющие структурными или институционализированными отношениями, и сопровождается переживаниями небывалой силы. Процессы «нивелирования» и «очистки» часто наполняют людей аффектом: избыточная энергия, безусловно, высвобождается с помощью этих процессов. Коммунитас – не просто продукт биологически унаследованных стремлений, вырвавшихся из-под культурных запретов. Скорее это продукт специфически человеческих особенностей, включающих рациональность, волю, память, которые развиваются с опытом жизни в обществе... Дело в том, что существует родовая связь между людьми и чувство принадлежности к человечеству, которые не являются эпифеноменами своего рода стадного инстинкта, а представляют собой продукты

людей в их целокупности, во всей их полноте». Лиминальность, маргинальность и структурная подчиненность – условия, в которых часто рождаются мифы, символы, ритуалы, философские системы и произведения искусства. Эти культурные формы снабжают людей набором шаблонов или моделей, являющихся на определенном уровне периодическими переклассификациями действительности и отношений человека к обществу, природе и культуре. Однако это нечто большее, чем классификации, поскольку они пробуждают людей не только к размышлениям, но и к действию.

Общество предстает ученому не явлением, а диалектическим процессом, в котором структура и «коммунитас» являются фазами, последовательно сменяющими друг друга, видимо, существует человеческая «нужда» участвовать в обеих модальностях. Таков уж не ритуальный, а социальный процесс с его диалектикой структур, антиструктур, контрструктур и реструктуриации. Фазы сменяют друг друга в момент, когда «социальная драма» достигает кульминации и на помощь обществу, находящемуся в состоянии перенапряжения (из-за конфликта разнонаправленных сил), происходит ритуал. Ритуал проводит человека или социальную группу через лиминальность, в которой с большой эмоциональностью утверждаются нетленные ценности общества, к новому закреплению структуры (иногда видоизмененной)¹⁹.

Таким образом, можно утверждать, что по крайней мере с периода позднего палеолита существуют общие закономерности социального и духовного организации (символ – ритуал – миф), которые образуют универсальные структуры трансцендентальной субъективности, разводящие с помощью превращенных форм социальное и персональное. Это относится и к формированию этносов и этнического самосознания.

Еще в 1906 году В. Самнер сформулировал положения

¹⁹ Геннеп Ван Г. Обряды перехода. М.: Издат. фирма «Восточной литературы» РАН, 1999. С. 76; Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Главная редакция восточной литературы, 1983. С. 4–112.

концепции этноцентризма, введя в научный оборот понятия «внутренняя группа» («мы-группа») и «внешняя группа» («они-группа», или «группа других»). На примере этноцентризма был обнаружен универсальный механизм, благодаря которому каждый индивид рассматривает свое социальное окружение (семью, общину, партию, нацию и т. д.) как «внутреннюю группу», а всех остальных относит к «внешнюю группу»; при этом отношения «нас» с «ними» (по закону борьбы за существование) носят антагонистический характер.

Если рассматривать этот вопрос с точки зрения антропо-социогенеза, то «они» первичнее, чем «мы». Зачастую сознание «мы» может быть слабо выражено при ясно выраженном сознании, что есть «они». «Они» на первых порах куда конкретнее, реальнее, несут с собой те или иные определенные негативные свойства – бедствия от вторжения «их» орд, непонимание «ими» человеческой речи и т. д. То есть в предельно архаическом противопоставлении «они» – не люди, а «мы» – люди. Поэтому все виды социальной полярности восходят к наидревнейшему «они» – не люди.

Как было показано рядом отечественных и зарубежных этнографов, от появления первых признаков специфической культуры народа до возникновения этнического самосознания и самоназвания проходит длительный промежуток времени. Однако представляется бесспорным, что существование родовой или племенной общности не могло быть без общего имени, элементов самосознания и противопоставления своих чужим. Тем самым можно утверждать, что общие закономерности социального и духовного порядка ещё с периода ранней родовой общины не исчезли, а трансформировались и, дифференцируясь и видоизменяясь, сохранились в период возникновения цивилизаций²⁰.

Что сохраняется, а что видоизменяется в описанной связке ритуал – символ – миф с появлением цивилизаций? Вернее, что делает цивилизацию цивилизацией, если рас-

²⁰ Художественные традиции литературы Востока и современность. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 231.

смагивать духовный аспект (духовный порядок). Мы остановимся на этом аспекте предельно кратко на примере Бхагавадгиты (части эпоса Махабхарата) – священного текста индийской цивилизации. Индийскую цивилизацию как традиционную культуру в отличие от общины формирует наличие письменности и, соответственно, священного текста, то есть мифы и символы приобретают и письменную форму (ведийский канон). Какова же была форма передачи традиции ведийской культуры? Что и как передавалось у брахманов от учителя к ученику в процессе трансляции знания. На первый европейский взгляд – это передача определенной массы информации. Но более глубокое и адекватное изучение этой трансляции позволяет сделать вывод, который выглядит весьма парадоксальным, если не учитывать ту специфику родового единства социального и духовного порядка, описанную выше. Священный текст при всем безграничном к нему уважении играл в обучении скорее подчиненную роль, главной же целью было воспроизводство не текста, но личности учителя – духовное рождение от него ученика. Учитель «передавал ученику не просто знание священных текстов, но ритуал, т. е. чрезвычайно сложную иерархизированную систему сакрального поведения. Для правильного священнодействия ученик должен был научиться организовывать свое поведение одновременно на трех уровнях: 1) совершенно точно произнести или спеть слова гимна или ритуальной формулы; 2) одновременно совершить определенное физическое действие...; 3) наконец, одновременно с этими двумя он обязан был воссоздать в уме определенный образ. Тем самым мы видим, что при передаче традиции все основные элементы доцивилизационного родового порядка в сжатом виде в единстве должны быть переданы, то есть миф, ритуал и символ. Однако при дальнейшем развитии индийской цивилизации происходит не только социальная, но и духовная дифференциация. В частности, образуются две ведущие и противоположные культуры: 1) культура избранных йоги-

ческого типа, построившая трансляцию на гипертрофии ментального и ритуального компонента; 2) культура масс словесного типа, транслирующая личность учителя путем постоянного проговаривания определенного числа текстов и внешнего исполнения обрядов. Итак, синкретическое единство духовной и социальной родовой жизни распалось на противоположности дифференцированной жизни цивилизации²¹.

Западная цивилизация пошла по этому же пути, но добавила к ним универсализацию, рационализацию, персонализацию и рефлексию всей социальной и духовной жизни. Эта рефлексия проявилась, прежде всего, в возникновении философии, а затем и общественных наук.

Остановимся подробнее на концепции М. Вебера, где впервые была последовательно развита классическая концепция рационального социального действия и, более широко, – концепция классической социальной рациональности.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ грант № 00-03-00228.

(Продолжение следует.)

²¹ Художественные традиции литератур Востока и современность. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 32–46.