

*Иеромонах Димитрий (В. В. Яроцкий),
К. В. Преображенская**

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИДЕАЛОВ

Социально-антропологические идеалы отражают онтологическую модель картины мира, в которой субъект и Абсолют расположены в некоторой иерархии. Возможно ли вести исследование, отталкиваясь от социальных и антропологических установок исторической эпохи? Методологические подходы в философии XX века позволяют говорить о присутствии онтологической логики социо-антропологических феноменов.

Ключевые слова: субъект, личность, Абсолют, общество, идеал, методология, онтология, история.

Hieromonk Dimitry (V. V. Yarotskiy), K. V. Preobrazhenskaya
ONTOLOGICAL ASPECTS OF THE FORMATION
OF SOCIO-ANTHROPOLOGICAL IDEALS

Socio-anthropological ideals reflect an ontological model of the worldview in which the subject and the Absolute are located in a hierarchy. Is it possible to conduct research based on the social and anthropological attitudes of the historical epoch? Methodological approaches in the philosophy of the twentieth century allow us to speak about the presence of the ontological logic of socio-anthropological phenomena.

Keywords: subject, personality, Absolute, society, ideal, methodology, ontology, history.

Современное социально-антропологическое (в широком смысле) знание располагается между двумя полюсами выстраивания научной теории. В обосновании практической значимости исследования современные социологические, политические, религиоведческие исследования часто оказываются

* Иеромонах Димитрий (Яроцкий), аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; Dim- Millerovo@yandex.ru;

Преображенская Кира Владиславовна, к. ф. н., ученый секретарь Ученого совета, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; kira459@list.ru

принципиально «апостериорными» по отношению к социальным феноменам — описательность, выявление тенденций развития, исходя из феноменологии общественной ситуации (которая в данном случае может быть и случайной), служат прагматическим целям поиска эффективных социальных стратегий.

С другой стороны, эта же социологическая «практичность» на уровне выводов стремится к позиционированию идейных акцентов, которые могут трансформироваться в «инструменты манипуляции и легитимации» [8. С. 21]. И если «из того, что есть, нельзя вывести то, что желательно» [8. С. 20], возможно ли сконструировать на эмпирических или идеальных основаниях социальное знание, универсальное и действительное вне случайностей феноменального мира?

Для того, чтобы социальное знание было позитивным, необходимо не только, чтобы оно включало в себя утверждения; оно должно подразумевать идеальную цель как элемент развития — идеал, который не вывести из желательного, и который должен быть, тем не менее, заключен в самом социальном. В современной философии эта дилемма интерпретируется в контексте «разницы между двумя типами капитала, один из которых можно назвать временным или светским (политического и административного порядка), а другой — духовным (культурный, научный капитал)» [6. С. 37].

Это различие капиталов ставит под сомнение возможность достоверного социального знания, которое было бы независимо от установок исследователя. Как пишет П. Бурдьё, «нужно быть очень наивным, особенно после более чем векового развития социологии знания, чтобы не задаваться вопросом о том, что в интересе к определенному объекту исследования и в определенном способе его анализа (теоретическом или эмпирическом, всеобъемлющем и обобщающем или монографическом и идеографическом) может зависеть от предрассудков или — это труднее уловить — от допущений, связанных с определенным типом социального опыта и диспозициями, приобретенными в ходе этого опыта. Но еще реже исследователь подвергает анализу диспозиции, схемы восприятия и мышления, интересы, предпосылки, часто глубоко бессознательные, которыми он обязан самому факту принадлежности полю, т. е. дисциплине, обремененной историей» [2. С. 21].

Релятивизм, казалось бы неизбежный в самом истоке социального исследования, таким образом, может обрести определенность, в основе которой — раскрытие имманентных установок, структурирование «субъекта, лишенного всякой идентичности и «подвешенного» на событие, единственным «свидетельством» которого как раз и является то, что субъект его декларирует».

То, что внутри социального идеала заложена схема, состоящая в соотношении субъектом себя с картиной мира, где абсолютное и относительное имеют своё четко обозначенное место, приоткрывает возможность поиска достоверного, определенного и безотносительного в тех течениях социальной мысли, которые кажутся прагматичными или конъюнктурными.

Можно согласиться с Клодом Леви-Строссом, который проводит четкие параллели между формами общественной жизни и системами поведения, продиктованными бессознательными структурами духовности. Свои исследования он понимал как открытие пути структурного и сравнительного анализа

социальных установок и норм поведения: «Нам стали бы понятны некоторые основные аналогии между такими внешне очень далекими друг от друга проявлениями жизни общества, как язык, искусство, право, религия. Наконец, мы могли бы одновременно надеяться на преодоление антиномии между культурой, являющейся общественным продуктом, и воплощающими ее индивидами, поскольку при этой новой перспективе так называемое «общественное сознание» будет сведено к выражению на уровне индивидуального мышления и поведения некоторых исторических разновидностей универсальных законов» [4. С. 72].

При оценке роли антропологического идеала в формировании социального мировоззрения необходимо провести линию различия между структурами (архетипами) коллективного бессознательного, понимаемыми в контексте мифологической логики, и установками *сознательной* деятельности человеческого духа, поскольку возникновение идеала не может интерпретироваться только как естественно возникающие образы желаемого или должного.

Хотя сразу стоит отметить, что многие из таких установок бытовым сознанием не выделяются, присутствуя в глубине мышления имманентно, производя видимость неосознанных. В вопросе преломления ценностей христианства в антропологических и социальных идеалах европейского мировоззрения указанный механизм «прячется» в формулах повседневного сознания, не вычлещающего из своего содержания идеологии или идеалы как самостоятельно ценные.

Если отличительные особенности мифологической логики, в том числе и в трактовке Леви-Стросса, сводятся к универсальным обобщениям, структурам, бинарным оппозициям, нас это должно навести на мысль о действительности таких приемов именно в сфере природного, «естественного» поведения. Особая роль символа как инструмента постижения мира в мифологической картине мира не должна автоматически распространяться на всю сферу этических и социальных установок.

Структура и логика идеала имеет свою специфическую природу: здесь важным фактором становится тема абсолютного несходства сферы Абсолютного и мирского (сакрального и профанного). Принцип совершенного различия, о котором часто говорил В. Н. Лосский, характеризует противоположность Абсолютного и относительного, и в своем положительном значении превосходит всякий антиномизм: не имея общего основания, нетварное и сотворенное, Бытие и становление не разделены пропастью логического противостояния, эти противоположности предназначены к динамической взаимосвязи, к тому, что для богословской мысли является реализацией идеала.

Сферы естественного и сверхприродного часто тесно переплетаются, и здесь важно правильно расставить акценты. Как убедительно показывает А. Ф. Лосев в своей работе «Диалектика мифа», символическое и религиозное близки друг другу, но логика мифа, даже присутствуя в вере, никогда не подменяет ее. Философская мысль внимательно рассматривает возможности фиксации сверхъестественного (внеприродного) характер идеала. Так, И. Кант разводит сферы свободного нравственного поступка и прагматической детерминированности. Не имея рациональных предписаний и доказательств, человек призван воплощать в жизнь категорические императивы: «ты должен поступать

так... «, не имея ясного описания этого таинственного процесса (он вызывает удивление и благоговение, как «звездное небо надо мной»).

Идеал как выверенность бытия Абсолютным в контексте христианской культуры очерчивает пространство, в котором догмат как средоточие христианской картины мира должен быть рассмотрен не столько богословскими методами познания, сколько философскими. Именно философское исследование способно выявить содержание догмата как универсальное для формирования картины мира, а не только как конфессиональное.

Догмат как фундаментальная мировоззренческая установка не может рассматриваться как формальное условие веры (в религиозной практике отсутствует ситуация, когда для того, чтобы «уверовать», нужно было бы понять догмат; напротив, вера является условием понимания и интерпретации смысла и содержания догмата). Догмат действительно есть реальность нерациональная, т. е. не поддающаяся прямому, логическому рассмотрению, но квинтэссенция, конкретизация, сущностное ядро веры, предваряющее мировоззрение в целом. Этот феномен на философском языке можно было бы назвать «трансцендентальной» парадигмой (трансцендентальной — в том смысле, что интуитивное, мета-логическое восприятие предваряет всякое дальнейшее конструирование в области рационального, социального, культурного). Если через призму догмата смотрят глаза мировоззрения, то, соответственно, догматические различия формируют несходство картин мира.

В контексте исследования роли антропологического идеала в формировании основ социального мировоззрения, необходимо обратить внимание на догматические различия двух традиций христианской культуры — западной и восточной. Однако также значимым будет обращение к внутренним мировоззренческим расхождениям внутри этих двух традиций: протестантизма, в рамках западного христианства и, например, старообрядчества как феномена, выпадающего из линии русского православия в привычном для нас облике.

То, насколько важен догмат для построения антропологической картины, с особой очевидностью выражается в христианской антропологии: содержание богословского понимания Абсолютных реальностей преломляется в интерпретации человеческого бытия. Так, дискуссия о Богочеловечестве Христа неизбежно оборачивается определенным пониманием человека и природы его связи с миром и Богом.

В этом контексте догмат рождает антропологическую реальность — личностное мировоззрение, соотнесенное с мировоззрением общества. Так мы подходим предельно близко к проблематике социальной философии.

Важный аспект выстраивания методологии исследования — выделение «исторических априори» как заданных возможных параметров мировоззрения. Мишель Фуко начинает свою «Археологию знания» с определения оснований нового типа исторического знания: «вот уже не одно десятилетие внимание историков привлекают периоды больших длительностей, — так, точно за эпизодами политических перипетий ученые пытаются выявить устойчивое и труднонарушимое равновесие, необратимые процессы, неизменные закономерности, особые тенденции, достигающие своей высшей точки и ниспровергающиеся после вековой непрерывности, движение накопления

и медленного насыщения, неподвижные и немые основания, скрытые под толщей событий» [7. С. 9].

Привычные для исторического исследования методы, подразумевающие линейные последовательности, в ситуации расширения герменевтического пространства замещаются задачами совершенно иного рода: «какие страты следует выделять? какие последовательности могут быть установлены? каковы критерии периодизации к ним применимы? какие системы связей (иерархичность, преобладание, стратификация, однозначное определение, цепь причинности) свойственны каждому из них?» [7. С. 10] и т. д.

Однако герменевтический пафос поиска «истинного смысла» текста для М. Фуко преобразуется в пафос отключения антропологического «сопровождения» исторического документа. «Подлинный» текст не обогащается субъективным, т. е. единичным, фрагментарным и необязательным включением. Он пишет: «Необходимо было лишить историю образа, который долгое время ее удовлетворял и обеспечивал ей антропологическое оправдание (дескать, тысячелетиями коллективное сознание с помощью материальных свидетельств сохраняло память о прошлом), чтобы история стала строгой наукой...» [7. С. 10]

Описание антропологического идеала как установки, формирующей отношение к социальной реальности, потребует от нас и выделения «подлинного текста», и акцентирования «феноменов непрерывности мысли» в контексте «прерывности исторических периодов». Но если Фуко предполагает «избавиться от всякой антропологической зависимости» [7. С. 11], установление взаимосвязи между антропологическим идеалом и социальными концепциями подразумевает не исключение антропологической проблематики, но своеобразную коррекцию структурной методологии.

Говоря об антропологическом идеале как о принципе соотношения человеком себя с абсолютным, мы исключаем единичную субъективность, которая схватывалась бы в чистой направленности сознания («стоит нам фиксировать луч нашего внимания на переживаемом состоянии или ощущении, как оно в качестве именно особого и переживаемого исчезает» [5. С. 22]) или в неустойчивости самой фигуры единичного субъекта («лицо, начертанное на прибрежном песке» М. Фуко). Речь идет о пространстве символического, избыточного «по отношению к любым практическим целям и задачам человеческим» [5. С. 23].

Рассматривая феномен «третьих вещей» — того, что вещественно фиксирует символическое содержание культуры, М. К. Мамардашвили отмечает, что «они и есть «метафизика», но имеющая вполне эмпирически наблюдаемые последствия. Последствия в развитии культур, горизонтов, которые внутри этих культур существуют, в остановках развития культур... Они не изображают, а через свои элементы изображения чего-то призрачного, невидимого, сказочного — конструируют» [5. С. 24].

Этот элемент конструирования неотделим от человека, но предположение о единичном, субъективном «конструировании» мифа, идеала, картины мира ставит неразрешимые проблемы по отношению к результатам — зафиксированным в традиции и культуре. Именно потому, Н. С. Автономова во вступительной статье «Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» пишет:

«устав, как и мы, от рассуждений о «субъекте», который, сам не зная, о ком и о чем говорит, наивно принимает себя за меру всех вещей, Фуко рассматривает понятия «человек» и «гуманизм» как пережиток такого знания, которое не отвечает требованиям настоящего и тем более будущего» [7. С. 7].

Выходом из сложившейся ситуации кажется «проблематика объективных мыслительных форм», которая отказывается от субъекта как действующей причины исторического процесса.

Удивительным образом почти буквальное созвучие с этой, близкой к марксистской, трактовке «культурных универсалий» оказывается позиция В. Н. Лосского, которую трудно не обозначить как «богословский структуриализм». Догматические различия внутри единой христианской культуры формируют далекие друг от друга имманентные установки, которые возможно выявить внутри специфических соотношений «онтология — антропология — социальная конструкция».

В своих исследованиях Лосский отмечает, что «доктринальные формулы», застывшие «окаменелости» мысли, с которыми мы сталкиваемся в ходе исследования истории философии, не являются самодостаточными свидетельствами исторических форм культуры и духовности. Антропологический пафос, который наиболее полно выражает себя в соотношении личного и абсолютного бытия, является наиболее достоверным, «неподдельным» фактором, из которого исследователь, учитывающий внутреннюю логику мысли, сможет извлечь истинное содержание понятий и категорий, используемых авторами и философскими традициями.

В контексте философской герменевтики, идеал по своей природе близок феномену молчаливого согласия: «чисто внутренняя очевидность, особая ясность, озаряющая сознание, например, тогда, когда внезапно понимаешь контекст, в который включено предложение, или чью-то реплику, брошенную в той или иной ситуации» [3. С. 67]. Включенность идеала в картину мира позволяет говорить о целостности самого феномена картины мира, когда имманентное (антропологическое) в соотнесенности с внешним (социальное) рождает своеобразную «онто-тео-логию» (этот термин с равным успехом употребляли и Ж. Деррида, и М. Хайдеггер), которая становится для восприятия одновременно пред-заданной и открытой. В этой связи можно привести рассуждение В. В. Библихина о мире как о целостности восприятия, формирующейся в контексте «герменевтического круга»: «мир есть целое, единство всего: просто всё, взятое в целом, без исключения. Что такое единство, единое, мы не знаем, мы с его помощью всё знаем». Понятие мира связано с феноменом вне-дискурсивного согласия и «ничего не имеет общего с постепенным улаживанием и согласовыванием». В ходе развертывания этой темы В. В. Библихин приходит к важному тезису: «Человек мера миру потому, что с самого начала отмерен миром» [1. С. 115].

Это наблюдение позволяет обосновать ценность антропологических констант как элемента «феномена впереди» (М. К. Мамардашвили), когда проблема истинного восприятия трансформирует дискурс от темы фиксации объективности, как бы «во вне существующей» к проблематике воспроизведения внутреннего порядка субъективности.

Антропологическое умозрение, имеющее непосредственное отношение к умозрению онтологическому, представляет собой возможность формирования такой платформы, связывающей антропологическое переживание с особенными трактовками универсальных категорий, которая является сердцевинной картины мира, дающей каждому элементу свое место, предназначение и смысл. С точки зрения истории философии антропологические свидетельства обладают особой ценностью: их невозможно «подделать», вписать в заданную схему. Повествование человека о себе слишком автобиографично, слишком «специально», чтобы позволить преобразовать себя в часть заранее выбранной точки зрения. И здесь антропология оказывается тем, что в практической, непосредственной форме повествует об Абсолютном, определившем ее истинное содержание.

Однако проблема определения антропологического основания в историческом целом задаёт необходимость отказаться от линейного осмысления истории. «Сегодня проблема состоит в установлении и переустановлении рядов, в определении элементов ряда, в строгом разграничении отношений, характерных для каждого данного случая, в выведении закона и, помимо всего прочего, в описании связей между различными рядами и последовательностями с целью создания их «матрицы»» [7. С. 10].

Если говорить о задачах пересмотра линейности, опирающейся на «культурные целостности» («мировоззрение, идеальные типы, дух эпохи»), с точки зрения устранения угрозы «навязать истории, наперекор ее природе» чуждые ей точки отсчета и единицы измерения, то, как отмечает Фуко в «Археологии знания», структура не ставит себя в отношение противоположности с «развитием, историей и становлением», она «демонстрирует свою обращенность к тому пространству, где выявляются, пересекаются, накладываются и специфицируются вопросы человеческого бытия, сознания, истоков, субъективности» [7. С. 12–13].

И это пересечение обнаруживается именно в механизмах возникновения антропологических констант — отражений представлений об абсолютном в контексте формирования картины мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Биbihин В. В. Мир. Томск: Водолей, 1995.
2. Бурдые П. Введение в социологию социальных наук: объективация субъекта объективации // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. Т. VII. № 5
3. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
4. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 2001.
5. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Лабиринт, 1994.
6. Пэнто Л. Государство и социальные науки // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. Т. VII. № 5
7. Фуко М. Археология знания. Киев: Ника-центр, 1996.
8. Фурс В. Социальная философия в непопулярном изложении. Вильнюс, 2006.