

ЛЮБОВЬ БЕВЗЕНКО,

докторант отдела социальной психологии
Института социологии НАН Украины

Смысл жизненного успеха: социально-культурологический контекст

Abstract

Crucial social and cultural transformations, already realized and still realizing in post-communist countries, cause serious transformations in personal semantic fields, sense mediums that are like lenses, through which people see their social world and construct their social relations. Individual success is a significant factor determining people's social life, their plans and expectations. There have been discussed social and cultural determinants of individual success formula. Semantic spaces of tradition, modern, post-modern and post-communist culture are regarded as basic cultural spaces being summed in personal result semantics.

Культурная ситуация в Украине в настоящий момент может быть представлена как результирующая самых разных культурных влияний и притяжений, что порождает как социальную, так и внутриличностную семантическую напряженность. И не в последнюю очередь здесь сказывается меняющийся ценностный статус того, что мы называем успехом. В этой связи представляет интерес сравнительное рассмотрение тех содержаний, которыми наполняется понимание успеха в той или иной культурной среде.

Находясь на пересечении традиционной, советской, современной, постмодерной и даже в некоторой степени постпостмодерной культурных форм, украинский социум и каждый его представитель в отдельности вынуждены формировать свои модели социальных событий, используя — в самых различных наложениях — интерпретационные схемы, поставляемые всеми этими смысловыми пространствами. Выявление этих составляющих в каждой индивидуальной формуле успеха должно приблизить нас к пониманию тех непростых личностных смысловых коллизий, с которыми мы сталкиваемся на сломе культур и эпох. При этом, не отрицая того влияния на индивидуальные представления об успехе и на соответствующие им социальные ожидания, которое оказывают такие социально значимые переменные, как пол, возраст, место проживания (столица, провинция), образование, национальная, ра-

совая, религиозная принадлежность, мы ограничимся указанными выше макрокультурными факторами (и их производными), полагая их решающее влияние на процесс личного смыслообразования в конкретной ситуации нарушения устойчивых каналов трансляции смысловых кодов, в которой находится наше общество.

Мониторинговые социологические исследования ценностных установок и жизненных планов молодежи, в которых автору в свое время довелось принимать участие (1996–1998 годы), обнаруживают серьезный дрейф ценностно-нормативных установок наших молодых людей в сторону прагматизма и индивидуализма, усиление значимости материального фактора в системе показателей, формирующих чувство ответственности жизнью и представлении о личных успехах. Эти же исследования указывают на усиление интернальных установок в системе диспозиций, выстраиваемых молодыми людьми в отношении своих социальных задач, планов и притязаний.

Переформулировка данных результатов в терминах понимания успеха позволяет с достаточной степенью уверенности сказать, что в совокупности параметров, характеризующих представление об успехе, присущее нашей молодежи, материальный достаток занимает одно из центральных мест. Существенным является предпочтение индивидуального успеха перед коллективным, готовность полагаться только на себя и бросать вызов обстоятельствам в стремлении достичь своей цели.

Анализ этих эмпирических наблюдений не входит в задачу данной работы, но может послужить отправной точкой для изучения культурных влияний, обуславливающих констатируемую в упомянутых исследованиях ситуацию. Фиксируемое таким образом понимание успеха, хотя его можно определить как наиболее социально одобряемое в данный момент, все же не есть безусловным и единственным. В этой связи небесполезно более пристально рассмотреть его культурный генезис, равно как и культурные истоки конкурирующих представлений. Поскольку для углубленного анализа рамки статьи весьма тесны, сузим задачу до выделения нескольких, с нашей точки зрения, наиболее существенных в контексте поставленной цели, составляющих успеха.

1. Деньги, богатство, материальные ценности, собственность, их смысл и место в культурно заданном представлении об успехе; культурные корни индивидуального отношения к деньгам, богатству, материальным символам успешности осуществления жизненного проекта.

2. Индивидуальный и коллективный успех; культурно обусловленные предпочтения и акценты, культурные истоки коллективистских и индивидуалистических установок в процессе формирования индивидуальной формулы успеха.

3. Субъект (или субъекты) осуществления жизненных планов и обеспечения их успешности в различных культурных контекстах; заданные этими контекстами представления о субъекте индивидуальной истории, наличии надиндивидуальных сил, способных радикально вмешиваться в личные планы и проекты (рок, судьба, случай, фортуна, провидение и т.д.), и формируемые такими представлениями экстернальные и интернальные личностные установки.

Традиция: сакральное как смыслопорождающее измерение

Фундатorem культурологического, или понимающего подхода в социологии, в рамках которого акценты делаются именно на относительности личностных смысловых миров, их значительной культурной детерминированности, считается Макс Вебер. Социальное действие, будучи обусловленным определенной моделью реальности, согласно Веберу, во многом задается культурной средой, формирующей индивидуальные смысловые медиумы. По мысли Вебера, традиционная культура полагала, что “человек по натуре стремится не к тому, чтобы зарабатывать все больше и больше денег, а хочет жить так, как он привык, и зарабатывать столько, сколько необходимо для поддержания такого образа жизни” [цит. по: 1, с. 56].

В жизни человека традиции место денег, собственности очень четко выписывалось традиционным нормативным сводом, центральным положением которого было предписание следовать законам дедов-прадедов и тем самым всячески способствовать сохранению стабильности и повторяемости всех социальных конфигураций. Ориентация на социальный гомеостазис как главная социоохраняющая идея была заложена в основу всех социорегулирующих принципов, транслируемых и поддерживаемых основными культурными установками.

Деньги, не отрицавшие традицией и использовавшие как средство торговли и посредник в обменных операциях, не наделялись большим символическим значением. Этическая система традиционной культуры отводила им очень скромное место, полагая недопустимым уделять деньгам слишком много внимания. Иметь деньги не считалось чем-то предосудительным, но и мерилом правильности жизни, ее успешности они не были.

Для современной культуры деньги — это абстракция, посредник между людьми и вещами, эквивалент, “мера всех вещей”. Потребность современности в такого рода единой мере была реализована через наделение денег функцией универсальной единицы измерения для самых разнородных явлений из плоскости материального, социального и даже духовного существования человека. (Глубокий анализ этой проблемы дает, в частности, Г.Зиммель в “Философии денег”.) Для появления в системе мироописания традиционного человека такой универсальной шкалы, какой стала денежная единица, должны были произойти фундаментальные изменения в системе переживаний и осмыслений, на которых базируется мир человека традиции. Прежде чем мог появиться подобный всеобщий эквивалент, человек должен был освободить в своем внутреннем образно-смысловом пространстве место для его размещения. Говоря языком социально-психологических понятий — должен был пройти этап отчуждения человека от материального мира, природы, другого человека, от мира духовных сущностей, эмпирически не наблюдаемых, но прочно вписанных в структуру жизненно значимых представлений. Все это должно было обрести статус внешнего, отдельного — или отделенного — от человека, чтобы стала принципиально возможной операция замещения, подмены денежным эквивалентом. Замещения прежде всего не в материальном, а в психологическом пространстве. Для человека, погруженного в мир традиции, это невозможно. Все, что его окружает — это не просто вещи.

Каждая культура — это тот специфический способ даже не описания и осмысления, а прежде всего переживания мира, на котором базируются все последующие составляющие культурного универсума. Центральным переживанием человека традиционной культуры есть интегрированность, внутренняя сродненность с окружающим миром, с землей, вещами, домом, родом, духами, населяющими эту землю, этот дом. Отношения эти интимны и глубоки, четкой границы между человеком и окружением не существует, и, в определенном смысле, все есть продолжение самого человека.

Здесь корни принципиально иного понимания собственности, порождаемого такой культурной установкой. Консервативное, традиционное отношение к собственности базируется на тесной, интимной связи между вещью и ее хозяином, и даже акт купли-продажи в поле традиционной культуры — это отнюдь не абсолютное перемещение собственности от одного хозяина к другому. Смена собственника происходит лишь в плоскости юридического присвоения, но не в психологическом пространстве интимных внутренних связей и отношений [3, с. 34]. Родовое имение, даже будучи проданным, не перестает быть родовым для прежнего хозяина и покупка его вводит нового владельца в физическое, но не в символическое обладание.

Еще более любопытной, с нашей современной точки зрения, является порождаемое традиционным мировосприятием отношение к сокровищам, золоту, драгоценностям. Традиция удивительно далека от присущего нам отождествления их с деньгами и привычного восприятия их как предшественников денежной единицы,

якобы лишь в силу исторических и прагматических причин вышедших из повседневного обращения. Сокровища, золото, драгоценности были связаны с успехом гораздо больше, чем деньги. Но отношение это было очень специфическим и предполагало представление о мистическом посреднике между владельцем сокровища и его успехом. Так, у норманнов считалось, что “в сокровище, которым владеет человек, сосредоточен его успех и счастье” [3]. Существенно здесь то, что сокровища не являются средством для достижения успеха, не несут в себе потенциальную возможность счастья как эквивалент, позволяющий стать владельцем многих ассоциирующихся с представлением о счастье вещей. Это не средство успеха, а сам концентрированный, воплощенный успех, связывающий владельца с той мистической силой, которая способна вести его по желаемому пути. (Здесь можно вспомнить многие из сказок про “волшебных помощников”, будь то золотая рыбка, серый волк или лампа Алладина.) Эта сила, как и обеспечиваемый ею успех, будет оставаться с человеком до тех пор, пока сокровище, ее притягивающее и привязывающее к владельцу, не окажется у другого хозяина. Вот почему клады зачастую прятались так, что их не мог бы достать и сам хозяин — на дне моря или болота. Функциональное их назначение вовсе не предполагало использование драгоценностей в качестве обменной единицы, и функцию свою они могли выполнять как раз в противоположном случае — при условии максимального исключения самой возможности попадания их в руки другого человека. Непосредственная, интимная связь устанавливалась между человеком и принадлежащим ему сокровищем, оно было частью его жизни, его успехом, судьбой, залогом силы и неуязвимости.

Подобная интимность, очевидно, наблюдалась прежде всего в отношении человека к земле, что делало владельца земельных угодий не столько неограниченным хозяином, как это предполагает римское право, сколько несущим ответственность за принадлежащие ему наделы. Власть, владение согласно традиционному мировосприятию — это обязанность и ответственность, приобретающая особую модальность в силу неразделенности владеющего и владения. Земля и личность хозяина — вещи взаимосвязанные, во многих отношениях взаимообусловленные, вплоть до переживания тождественности земли и тела ее владельца, восприятия ее в качестве продолжения этого тела. Отсюда отторжение земли трактовалось как физическое уничтожение ее хозяина [4]. Этот особый смысл личностно-идентификационных практик придавал характерную для традиции окрашенность отношениям человека и его окружения (как природного, так и социального), делая невозможной характерную для более поздних времен субъект-объектную дистанцированность.

Как отмечает Л.Ионин — дилемма “быть или иметь” возникает уже в Новое время. “В традиционном обществе, традиционном сознании она не выглядит дилеммой — “быть” и “иметь” в значительной степени означают то же самое. Бытие и имение если не совпадали, то находились в тесном отношении, что выражалось в характерном для того времени совпадении названия имения и фамилии хозяина” [2, с. 36].

Фундаментальным основанием для формирования картины мира традиционного человека является выделение двух неравных составляющих в интегральном представлении о пространстве человеческого существования. В любой модели традиционного мировидения наблюдается принципиальное разделение профанной и сакральной сферы, при неизмеримо более высоком статусе последней. Истинная, действительная жизнь соотносится со сферой сакрального, во время как поддерживающая телесное существование профанная жизнь воспринимается как необходимая, но не заслуживающая особого внимания. Профанная жизнь является лишь средством, а не целью, и она должна быть таковой, чтобы способствовать достижению того, что и составляет сущность традиционного представления об успехе, — спасения души, истинного спасения, жизни вечной. Православная и католическая традиции, к примеру, полагали, что спасения достоин тот, кто усерден в соблюдении таинств и обрядов, придерживается поста, творит добрые дела, посещает храм и щедр в жертвованиях. Светская жизнь и ее протекание имели весьма

отдаленное отношение к жизни сакральной и поэтому не могли существенно повлиять на успешность жизненного пути человека.

Особый смысл в системе традиционной культуры имеют праздник и все, что с ним связано. Праздник для человека традиции — это единение с миром сакрального, и характер его протекания, степень успешности праздничного действия напрямую связывались с прогнозом успешности последующей жизни и виновников празднества, и его участников. След подобных представлений присутствует и в нашем отношении к празднику, что еще в советские времена четко фиксировала культура анекдота, являвшаяся чуть ли не самой адекватной и свободной по тем временам системой социального самоописания. Бытовавшие тогда анекдоты указывали на удивительный для иностранных гостей парадокс советской жизни — в магазинах ничего нет, однако на праздничных столах появляется все. Обычай хранить все лучшее для праздника имеет очень давние корни и связан именно с представлением о неразделимости праздничного, сакрального и преуспевания. И речь здесь меньше всего идет о демонстративности, хотя такая трактовка первым делом напрашивается в условиях утраты прежних смыслов. Изначально стремление к наилучшему обустройству праздника было продиктовано пониманием его как акта единения с высшей силой, обещающего — в случае удачи праздничного застолья, игр, ритуалов, соревнований — покровительство этой силы и благотворное влияние на последующее течение жизни. Не совершенный, не отправленный праздничный ритуал мог означать разрыв с сакральными силами, а значит — прекращение истинного бытия.

Социология такого мировосприятия в нашем обществе размещает его в той части социального пространства, которая характеризуется близостью к деревне как по месту проживания, так и по социализационным признакам (причем со все более явной выраженностью с ростом возрастных показателей). Практическую жизнестойкость и действенность традиционного мировосприятия мы могли наблюдать — до недавних пор довольно часто — на феномене “дедушек” и “бабушек”, увозимых из деревень в города рационально и современно настроенными детьми. То, что в представлении уже урбанизированного поколения было “огородом”, “земельным участком”, для стариков являлось частью тела и души. Хотя статистика заболеваний и смертности в этой категории городских жителей в ее сравнении с контрольной группой оставшихся в деревне ровесников точно неизвестна, художественная литература к этому феномену обращалась неоднократно (вспомним, к примеру, “Прощание с Матерой” Распутина). Учитывая такие особенности ментальности традиционного человека, несложно предположить рост заболеваемости и утрату воли к жизни у тех, кто вынужденно или же добровольно оказался оторванным от своей земли.

Сам по себе акт переселения и разрыва с родными местами, родным домом в традиционном мышлении приравнивался смерти и новому рождению, требовал особого ритуального оформления, как и любая инициация. Здесь история предоставила нам очень яркий фактический материал, связанный с судьбами жителей чернобыльской зоны, их насильственным выселением и несанкционированным, но настойчивым и массовым возвращением на свои загрязненные радиацией, но все же родные земли. Ни с какой рациональной точки зрения, не учитывающей мир смыслов и представлений деревенского жителя, невозможно объяснить тот результат, о котором сообщает Ю.Саенко — индекс социального самочувствия (просчитанный по методике Е.Головахи и Н.Паниной) для самоселов оказывается выше, чем для их земляков, выехавших в более чистые зоны, и даже тех, кто живет в незагрязненных районах [5]. Своя земля, хотя и загрязненная, не может быть отчуждена без того, чтобы это не нанесло непоправимой психологической травмы хозяину. То, что в современном мыслительном ключе может восприниматься как неуместная, ввиду угрозы жизни и здоровью, ностальгически-патриотическая поэзия, в рассматриваемом культурном контексте выступает как чистая прагматика — для психического и физического здоровья человека очень важен контакт со своей землей, домом, могилами предков.

Акцент в системе представлений об успехе на индивидуальной или коллективной составляющей является тоже культурно обусловленным и очень существенным моментом. Можно с уверенностью сказать, что водораздел между традиционным и современным пониманием успеха лежит именно в области доминирования индивидуального или коллективного начала. Для традиционного мышления родовой, коллективный успех несравненно весомее успеха индивидуального. Последний просто растворялся в первом, поскольку род, семья были основными социальными единицами и основными дифференцирующими понятиями. Отдельный человек не мыслился атомом, с рождением возникающим и со смертью исчезающим, поскольку предки и потомки были связаны едиными духом рода — главной интегрирующей субстанцией, не знающей границ смерти и рождения. Родовая история, событийная ткань родовой жизни оставляла неизгладимый след на индивидуальной истории, а индивидуальная жизнь и личный успех были неотделимы от родового успеха и всей совокупностью культурных установок направлялись в сторону укрепления рода, сохранения его чистоты. Родители с детства учили детей, что их плохое поведение, непослушание падет Господней карой на отца и мать, а грехи взрослых могут пасть бременем на их детей. “Если у тебя есть ребенок или внук, что схож с тобой по кровному родству, то ты как в мешок пересыпаешь в них свое зло. И когда мешок наполняется — может упасть под землю ребенок, а ты за его счет еще поживешь на белом свете...” [6, с. 73]. “Грехи наши падут на детей наших”, — говорилось в Библии.

Вся система представлений, задаваемых традиционной культурой, нанизывалась на ось сакрального измерения, центральную в общей модели мироздания. История лишь повторяла события времен оно, будучи отражением происходящего в сакральных сферах. Если же говорить о социальном успехе, то и он — как момент истории — не составлял исключения и мог рассматриваться как профанный след благосклонности сакрального мира, направляющего жизнь человека посредством судьбы, случая, рока. “Понятие шанса, судьбы, рока в человеческом сознании всегда были сопряжены со сферой сакрального”, говорит Хейзинга [7].

Воздействие на силы, управляющие случайностью, занимало в практике традиционного человека немалое место, и вся ритуальная и повседневная магия, вся совокупность поверий, примет, запретов и предписаний в обращениях с предметами, символизировавшими связь с высшим миром (будь то печь, окно, дверь или метла), направлялись на сохранение равновесия между двумя мирами человеческого пребывания. Человек не может влиять на случай непосредственно, но это влияние возможно через контакт с высшими силами, которые распоряжаются случайностью (в широком смысле это могли быть сверхприродные сущности как божественного, так и демонического ряда). И здесь еще раз нужно вернуться к теме праздника.

Пышные праздничные ритуалы в архаическом обществе были направлены еще и на то, чтоб обратить в свою пользу случайность, управляющую земными событиями. “На ход событий влияла победа в поединке. Всякая победа репрезентирует и реализует для победителя торжество добрых сил над злом и благо той группы, что творит этот акт” [7]. Случайность, удача, оказавшись на стороне победителя в ритуальных играх, как бы обязуется тем самым пребывать на его стороне и в последующем отрезке его профанного существования.

Считалось, что молитвы, заклинания, ритуалы способны повлиять на случай даже в самом экстремальном его проявлении — при столкновении человека со смертью. Несчастный случай, преждевременная внезапная смерть — в нашем понимании, это беда, которую мы не связываем ни с чем, кроме как с самим не зависящим от нас случаем. Для традиционного человека смерть от несчастного случая означала, что что-то в жизни человека, его действиях накликало на него подобное проявление случайности. “Наши предки верили, что угодный Богу человек проживет до глубокой старости. Потому что, как ведешь свой корабль (тело, в котором душа) внимательно на свет, то не выведешь его быстро из строя, а наоборот, просуществует оно

значительно дольше отведенного срока. Наглая смерть — это от иного, черного господина, которому ревностно прислуживал и в дар получил...” [6, с. 77].

Подобное мироощущение — вовсе не безвозвратно ушедшее прошлое. Присутствие такого мировидения в общей, в сущности, достаточно изменчивой и неустойчивой системе интерпретаций современного человека легко заметить даже при самом поверхностном наблюдении. В кризисных ситуациях, как показывают социологические опросы, резко возрастает число людей, посещающих церкви. Подобный религиозный ренессанс реально базируется не на внезапных духовных прозрениях, что требует значительных личностных усилий, а преимущественно на признании власти случая в жизни человека, что всегда явно обнаруживают времена переломов и кризисов. Молитва, пребывание в храме, свеча, зажженная у образа, для многих есть способом воздействия на эту случайность. Астрологи, провидцы, гадалки даже в самых цивилизованных странах не остаются без средств к существованию, и обращаются к ним отнюдь не самые необразованные люди. Живучесть предрассудков в среде тех, чья жизнь динамична, активна, переменчива, кто достижение вершин социального успеха ставит в центр своих жизненных планов — а к этой категории можно отнести, в частности, политиков, бизнесменов, людей искусства — говорит о том, что подобные архаические представления о путях достижения успеха не чужды современному человеку, особенно живущему в ситуации повышенной социальной динамичности.

Модерн и дух капитализма

Исторически время разрушения традиционного мировоззрения, а вернее, утраты его доминирующего влияния разные авторы определяют по-разному. Существует точка зрения, что предпосылки к тому несли в себе уже христианство, а может, и иудаизм, открыв дорогу десакрализации жизни человека через десакрализацию природы [8]. Но, как показал, например, А.Гуревич, четкой границы между христианским и языческим мировидением нельзя провести, поскольку инерция традиционных мыслительных форм деформирующим и ассимилирующим образом влияла и на предлагаемые христианством представления, и о серьезной трансформации того, что мы назвали традиционным мировоззрением не следует говорить до тех пор, пока сакральное измерение, в какой бы то ни было форме, присутствует в общей картине мира.

О решительном наступлении европейской культуры на основы традиционного сознания можно говорить, очевидно, лишь с наступлением Нового времени, эпохи Просвещения, а в контексте нашего рассмотрения — того этапа в эпохе модерна, когда капитализм утвердился не только как хозяйственно-экономическая система, но и как особая духовная характеристика эпохи, приведя к значительным изменениям представления человека о себе, обществе, своем месте в нем и путях перемещения в социальном пространстве, в частности по социальной иерархической лестнице. Истоки этого, по мнению М.Вебера, лежали в расширении на весь западный мир того этоса хозяйствования, который был привнесен протестантизмом и, в частности, кальвинизмом.

Фундаментальные трансформации, заложившие основы разрушения присутствующих традиций систем описания и создавшие предпосылки для появления во многом радикально противоположных картин мира, состояли в смене самой координатной системы, в которой выстраиваются интерпретирующие реальность модели. Это касается и пространственных, и временной составляющих базовых категорий.

Пространство, в которое помещает события человек модерна, постепенно утратило свою сакральную, трансцендентальную составляющую, отбросив во всех выстраиваемых каузальных зависимостях ту переменную, которая связывалась с нематериальным, сверхприродным. Мир, символизируемый отныне на основании механических представлений, видится человеку модерна в виде

четко работающего часового механизма. Когда-то для запуска, возможно, потребовалось приложение божественных сил, однако в дальнейшем, как выразился великий французский математик и физик Лаплас, гипотеза Бога становится лишней для описания правящих миром законов.

Линейность описывающих моделей — а именно она есть следствием механического упрощения — приводит к представлениям о линейности развития, его эволюционности и прогрессивности, а значит, радикально изменяется временная составляющая в системах мировидения. Из кругового, замкнутого, постоянно возвращающегося на круги своя время превращается в линейное, вытянутое в стрелу, идущее от прошлого к будущему, от худшего непременно к лучшему. События истории больше не вращаются по кругу, воспроизводя вневременное, сакральное, неизменное. Они уже не есть проекцией чего-то иного, предзаданного и им предстоящего, а зависят только от самих себя в каждый предыдущий момент определяя то, что случится в будущем. Прошлое и будущее, начало и конец, предки и потомки разведены в этой картине мира непоправимо и необратимо.

Если следовать веберовским представлениям и действительно принять такие изменения в европейском мировоззрении в качестве результирующей реформаторских усилий протестантизма, то следует еще раз подивиться той непредсказуемости всяческих радикальных реформ и революций, на которую в свое время обращал внимание Э. Гидденс. Ведь замысел, приведший к радикальной церковной реформе, в основе своей предполагал абсолютно противоположное, и пересмотр отношений человека с Богом был направлен не на устранение, а наоборот — на всяческое упрочение божественного начала в жизни человека. Парадокс, но констатируемая в качестве ее следствия десакрализация европейского сознания возникла как результат преобразований, направленных на устранение как раз профанной составляющей. Предполагалось, что профанное теперь станет сплошным сакральным, и жизнь повседневная и жизнь священная сольются воедино.

Если католическая церковь видела себя посредником между человеком и Богом, а молитву, покаяние, богослужение — временем и местом воссоединения человека с миром высших сущностей, священным островком в море профанного бытия, то протестантизм стремится расширить эту локальность до рамок глобальной церкви. Теперь уже не нужны храмы и четко обозначенные литургийные часы — повседневный труд и есть служение Богу, мирское становится священным, соединяется с ним, и посредничество молитвы, ритуала видится излишним и только преграждающим человеку непосредственный доступ к Господу. Достаточно трудиться — неустанно, непрерывно, чтобы быть угодным Богу, заслужить прощение, спасение и благодать. Мир превращается в сплошной монастырь, а жизнь — в непрерывную аскезу, идеалом становится распорядок и регламентация жизни, ранее не распространявшаяся дальше монастырских стен. «Перемещению аскезы из мирской повседневной жизни в монастырь был положен конец, и те глубокие и страстные натуры, которые до этого становились лучшими представителями монашества, теперь вынуждены были осуществлять свои аскетические идеалы в пределах своих мирских профессий» [9, с. 135].

Этическая система протестантизма — а вместе с ней и представление о жизненном успехе — тоже оказывается радикально трансформированной. На первых порах еще сохраняется связь между жизненным успехом и спасением души, но последнее уже перестает зависеть от добродетельности, любви к ближнему, стремления делать добро, помогать бедным и нищим. Спасение отныне обещано тому, кто неустанно трудится, совершенствуясь в своем профессионализме и стремясь к успеху именно в этой сфере.

В такой логике формирования представлений об успехе происходит перемещение денег из периферии общественного сознания в его центральные области, поскольку деньги становятся той универсальной мерой, которая может обозначить степень трудового усердия и самоотверженности. Деньги нужны вовсе не для того,

чтобы удовлетворять потребности в мирских радостях и удовольствиях, а как личностное отражение степени христианского усердия и близости к спасению души. Чередование труда и отдыха, будней и праздников, что есть нормой для традиционной культуры, в таком образом измененном культурном пространстве уже считается недопустимым. В невозможности отдыха — основа профессиональной аскезы, фундамент новой моральной установки.

В своей знаменитой работе “Протестантская этика и дух капитализма” Макс Вебер приводит большую цитату из Бенджамина Франклина, в которой тот, обращаясь к молодежи, призывает зарабатывать деньги, беречь их и приумножать, поскольку в этом — основная добродетель американца. Деньги — основа уважения, гордости и главная мера успеха в реорганизованном по такому принципу мире.

Качественные изменения в картине мира произошли в тот момент, когда сопротивление мирского тотальной сакрализации закончилось полной утратой религией своего влияния на мир человека эпохи модерна. Уже Вебер отмечает, как быстро религиозная компонента перестает быть ядром порожденной протестантизмом мировоззренческой установки, чего, однако, не скажешь об инициированной им же предпринимательской активности, целеустремленности в зарабатывании денег, стремлении иметь их как можно больше и отождествлении этого с жизненным успехом. “Ведь сегодня люди, исполненные “капиталистического духа”, если и не откровенно враждебны церкви, то все же остаются безразличными к ней. Упоминание о благочестивой жажде рая мало способно соблазнить деятельную натуру... Если же их спросить о смысле их безудержной погони за деньгами, плодами которой они никогда не пользуются и которая как раз с точки зрения посясторонней ориентации жизни могла бы показаться безумием, то они бы просто сказали, что постоянный труд ради деловых интересов стал для них “жизненной необходимостью” [9, с. 63].

Подобное отношение к богатству и деньгам привело к значительным изменениям в сфере социальных отношений, прежде всего радикально изменив сущность и стиль отношений между людьми различного материального достатка, что стало следствием утверждения однозначного соотнесения социального статуса и успеха с денежным эквивалентом. Если в традиционном обществе нищие, старцы считались людьми божьими (а христианство, собственно, рождалось как религия бедняков) и нищета в этой жизни должна была компенсироваться вознаграждением, которое ждет человека в мире ином, то протестантское видение христианской добродетели делало нищету греховной, и нищие, раньше находившие себе приют и защиту у стен храма, теперь объявлялись социальным злом.

Другим следствием десакрализации жизни становится исчезновение сакральных, мистических оснований для появления родовых идентификационных ориентаций, и человек все менее отождествляет себя с семьей, родом, общиной. Все это уже не конституируется сверхличностными духовными сущностями, реальными и необходимыми в пространстве традиционного мышления. К тому же мерой праведности и богоугодности становится не вся родовая жизнь, а личный, индивидуальный труд, что выводит индивидуальную составляющую в общей формуле личного успеха на передний план при все более явном вытеснении ее коллективистской альтернативы.

Праздник, ритуальность коллективных богослужений, сопровождавшиеся пиковыми переживаниями коллективного единения, больше не культивируются тем способом отношений человека с миром, который возникает в современную эпоху.

Социальная дистанцированность между людьми разного материального достатка упраздняет и те эмоциональные основания чувства коллективизма, которые возникали из сопереживания, соболезнования, или даже стремления к самопожертвованию во имя другого человека, которые стимулировались этическими нормами допротестантского христианства.

Культурные предпосылки исчезновения из практики повседневной жизни ситуаций, способствовавших коллективным переживаниям, все больше замыкают

человека на самом себе, своей собственной жизни, которая отождествляется с работой, профессиональным ростом, материальным обогащением. Конкуренция, которая логически следует из капиталистических форм экономического взаимодействия, становится еще одним фактором, разрушающим остатки коллективистских установок. И поэтому успех для человека этого времени означает прежде всего индивидуальный успех, рождающийся в борьбе, риске и состязательности, заведомо планируемый как выигрыш за счет чужого проигрыша. Освобожденный от необходимости соизмерять свои действия с родовыми ритмами и порядками, человек становится мобильным, свободным, не обремененным чужими грехами и неудачами и не страшится, что наказание за его грехи падет несчастливыми на головы детей и близких. Хотя при этом исподволь зреет расплата и освобождение оборачивается трагедией одиночества, ранний капитализм полон эйфории индивидуальной свободы, а изменившееся представления об успехе и путях его достижения приоткрывают возможность социального самоутверждения и восхождения для гораздо более широких социальных слоев, чем в традиционную эпоху.

О прежней интимной близости между человеком и землей, родовым именем, семейной домашней утварью уже не может быть и речи. Между человеком и всем прочим миром встает, по сути, один посредник — деньги, выступающие всеобщим эквивалентом многих, ранее совершенно разнородных вещей.

В таком линейно, рационально, механистично смоделированном мире остается очень мало места для случайности, а в силу демистифицированности и демифологизированности культуры модерна из порождаемых ею представлений об успехе уходят такие понятия, как судьба, рок, фортуна. При достаточно глубоком знании вещей все можно предусмотреть, спланировать, просчитать, запрограммировать. А значит, человек — единственный автор своей жизни, своих удач и поражений.

Если искать географический центр подобного миропереживания, то, очевидно его следует поместить в Соединенных Штатах. Скорее всего объяснение этому можно искать в истории возникновения этого государства, в отсутствии серьезного сопротивления капиталистическому мировосприятию со стороны других, предшествующих культурных форм, чему способствовал сам исторически сложившийся способ отбора будущих граждан Америки. Эта страна приютила тех, кто на момент прибытия за океан уже внутренне порвал свои отношения с родиной, домом, традицией. “Сегодня, стремление к обогащению, лишенное своего религиозно-этического смысла, принимает там, где оно достигло наибольшей свободы, а именно — в Соединенных Штатах, характер безудержной страсти, временами близкой к спортивной” [9, с. 181].

Обратившись к нашим украинским реалиям и возвращаясь к тем эмпирическим наблюдениям, о которых говорилось в начале работы, можно констатировать, что мы сейчас пребываем под воздействием подобных культурных влияний, и это закономерно в ситуации пусть невыверенных и несбалансированных, но все же попыток перевести экономику на капиталистические формы отношений. Плюсовые и минусовые стороны такого культурного наступления сейчас преждевременно оценивать, но, к примеру, Рильке в свое время очень болезненно реагировал на подобную культурную экспансию, захлестнувшую Европу. “Еще для наших дедов был “дом”, был “колодец”, знакомая башня или даже собственная одежда. Все это было бесконечно большим, бесконечно более близким. Почти каждая вещь была тем источником, из которого черпалось нечто человеческое, куда откладывалось нечто человеческое про запас. И вот из Америки к нам идут равнодушные, пустые вещи, вещи-привидения, суррогаты жизни...” [10]. Наверное, здесь выражено переживание встречи традиции и модерна, с которым сталкиваемся сейчас и мы.

В конце своей работы Вебер не удержался от вопроса о будущем культуры, пронизанной духом капитализма, о том, что же должно занять опустевшее место аскезы, а иными словами — исчезнувшей сакральности в модели мира. “Появятся ли в результате этой грандиозной эволюции новые пророки, возродятся ли с новой си-

лой старые идеалы... Тогда по отношению к последним людям этой культуры будут справедливы слова: “Бездушные профессионалы, бессердечные сластолюбцы — эти ничтожества вообразили себе, будто они достигли невиданного уровня человеческого развития” [9, с. 182]. Сомнения относительно правильности для человечества такого эволюционного развития последнее время звучат все сильнее среди сторонников альтернативного модерну культурного течения, получившего название постмодерн. Но прежде чем посмотреть на его философско-мировоззренческие основы, нам следует обратиться к тому, что составляет специфически нашу культурную историю и без понимания чего мы не можем анализировать никакие смыслопорождающие процессы.

Успех в культуре строителей коммунизма

Образы мира, порождаемые социалистической культурой в той ее специфической модификации, которая культивировалась на территории нашей бывшей державы, непросты для анализа как по своим корням, так и по характеру процессов конструирования смыслов в рамках этого культурного поля. Очень специфичным оказывается понимание успеха, порождаемое таким смысловым пространством.

Пожалуй, эпоха постмодерна, которая ассоциируется у нас с современной культурой западного мира, для жителей Восточной Европы, а особенно нашей страны, наступила значительно раньше, если сосредоточиться не на критике модерна, от которой отталкивается философия постмодерна, а на той полистилистичности и принципиальной дискретности мироописания, которые задаются этой культурной установкой. Разница состоит в том, что в то время, как постмодерн настаивает на равноценности различных систем описания реальности и праве человека выбирать их по собственному усмотрению, не утруждаясь аргументацией своего выбора, то полистилизм советского времени был вынужденным, и граница между разными культурными пространствами проходила через каждого человека, тем самым активизируя именно те психические механизмы, на коих базируется психология постмодерна. Совершенно разными смысловыми регулятивами направлялась частная и публичная жизнь советского человека, его вербальное и реальное поведение, отношение к индивидуальной и общественной собственности. Для тех, кто вырос в те времена, это уже стало безусловной повседневной нормой, хотя для внешнего наблюдателя это выглядело как проявление шизоидного сознания. “Во дворах, на лестничных клетках, в парадных царит грязь, беспорядок и вандализм, а в квартирах — уют, чистота, со вкусом продуманный интерьер”, — указывает на один из признаков нашего шизоидного сознания польский социолог П.Штомпка [11]. Отметим, что постмодерн тоже апеллирует к шизоидному сознанию вместо параноидального, которое идеологи этого культурного направления связывают с модерном.

Анализировать соответствующее советской культуре понимание успеха — тоже непростая задача, и решение ее требует хотя бы некоторого прояснения тех культурных оснований, на которых возникло это специфическое культурное образование. Сказывающуюся в упомянутой смысловой разорванности неорганичность советской системы норм и ценностей можно рассматривать как очень своеобразное наложение традиционалистского и модернистского способа моделирования мира, истоки которых можно искать, с одной стороны, в русском православии, а с другой — в системе идей, привносимых марксистской философией. И то, и другое претерпело существенные изменения под влиянием особого “коммунистического коэффициента”, что и породило в результате уникальную советскую ментальность.

Традиционное сознание — с его безусловной потребностью в сакральном центре — могло разместить этот центр в самых разных областях как духовного, так и социального пространства, наделив соответствующими атрибутами того, кто становится при этом символом и воплощением искомой сакральности. Религиозное в своей основе сознание традиционного человека находило повод для религиозных переживаний как в церкви, так и далеко за ее пределами, и такие конструкты

революционного сознания, как коммунизм, партия, народ, мировая революция, вполне укладывались в традиционную матрицу мироописания. Форма сакральности, связанная с коммунистическим мифом и революционными идеями, в качестве психологических оснований использовала те же мыслительные матрицы и эмоциональные ряды, что и классическая традиция.

В символическом пространстве такого рода модификация традиционализма принимала очень любопытные формы, и в первые послереволюционные годы иконас сельского жителя наряду с образами святых заполняли портреты революционных вождей. Для интеллигенции же процесс поиска сакральных основ жизни мог пойти в направлении возведения на алтарь науки, искусства. «Советский интеллигент мог перенести традиционное отношение к миру на объекты, что относились к реалиям Нового времени» [12, с. 111].

Те фундаментальные изменения в пространственно-временной системе мироописания, которые привносит культура модерна, обуславливают смену присущего традиции статического (циклического) модуса видения исторических процессов динамическим, линейным их моделированием. Дихотомия статики и динамики оказывается одной из наиболее работающих в задачах описания различий традиционного и современного мировидения. Поскольку ареной развертывания событий теперь становится не столько пространство, сколько время, в системе целеполагания человека тоже возникают радикальные перемены, и она из ориентированной на ритуальное и тщательное воспроизводство некогда совершившегося и неизменно повторяющегося превращается в устремленную к постоянному обновлению, выстраиванию новых перспектив и поиску средств их достижения.

Динамизм в сознание советского человека — по сути своей глубоко традиционное — внесла идея революции, но этот динамизм нельзя назвать действительно историческим. Мечта о победе мировой революции была скорее элементом мифологического сознания и воплощала присущую ему устремленность к утраченному раю, а служение революции являло собой ту же аскезу и отказ от профанного в пользу сакрализованного революционного очищения мира. Такие атрибуты культуры, как наука, стремление к рациональному освоению природы, обращались на служение идее революции.

Динамизм в его сугубо социальном проявлении, оторванный от подобного рода мифологического оформления, давался советскому человеку очень тяжело. В его внутреннем ценностно-смысловом пространстве не было побудителей для достаточной мотивации к реализации отвечавших такому динамизму планов, пятилетних заданий и т.д. Кроме внешнего принуждения, действовавшего через страх и насилие, здесь практически отсутствовали другие движущие силы. «Многочисленное крестьянство и рабочий класс, из него рожденный, безусловно при всех обстоятельствах выбрали бы стабильность. На динамику традиционалистские массы можно было поднять только с помощью дыбы сплошного террора, угрозой голодной смерти, усилиями чиновников, отвечавших за это головой» [12, с. 112].

Лучше всего понять особенности трактованного по-советски успеха позволяет перенесение традиционного циклизма и модернистского динамизма в плоскость деятельности человека. Деятельностные установки человека традиции можно определить как сосредоточенные на самом процессе действия, когда результат сам по себе не настолько значим, как правильное, соответствующее всем каноническим требованиям совершение действия. Средневековый ремесленник, земледelec отождествлял себя с предметом своей деятельности, переливал себя в него, что возможно только посредством полного перевоплощения. Сейчас мы это называем творческим отношением к труду, а в условиях традиции это было естественным проявлением безусловной для всех картины мира. В случае советской модификации сакральности для тех, кто сохранял такое миропереживание, значимость служения труду, революции, народу, науке состояла прежде всего в самом процессе. Успех понимался как повседневный самоотверженный труд, самоценный в своей

основе; результат должен был прийти сам собой — как необходимое следствие такого труда. Но здесь возникало одно неразрешимое противоречие — для такого отношения к труду совершенно необходимо присущее традиции отношение ко времени, предполагавшее неторопливость, размеренность. Вот это как раз и было невозможно в рамках норм, продуцируемых советским сознанием.

Модернистская составляющая советской мировоззренческой установки требовала результата, причем достигаемого все более ускоренными темпами, поскольку речь шла о победе над врагом, мировым капитализмом. Это оформлялось в грандиозные и принципиально невыполнимые планы, ориентированные именно на количество (а не качество) выплавленного чугуна, сшитой одежды, скошенного хлеба, выкормленного скота, напечатанных книг и обслуженных больных. Успех стал измеряться прежде всего результатом, то есть количеством. В сторону количественных показателей развертывался вектор социального признания и одобрения.

Но целенаправленное, а точнее, направленное на результат, действие советского человека радикально отличалось от тоже целенаправленного и отчужденного действия в условиях капитализма.

Протестантская этика, породившая капиталистический динамизм, не позволяла совершенно пренебрегать процессом, поскольку на первых порах труд вообще трактовался как служение Богу и не выпадал из установок традиционного сознания, когда же потребность в сакральных основаниях отпала, функции всевидящего божественного ока удивительным образом взяла на себя функция. Об успешности и результативности труда можно было судить только после того, как выставит свою оценку потребитель, а вынудить его к тому можно было только качественным исполнением процесса. Потребитель становится мерой всех вещей, что все же сдерживает полную профанацию всякой деятельности.

Иное дело — результат по-советски. Функцию контроля результата выполняли не деперсонифицированные потребительские массы, а абсолютно конкретные люди, ОТК и аналогичные контрольные инстанции, и механизмы получения их положительной оценки были куда проще, чем в случае, когда продукт труда выходит на суд анонимного потребителя. Поскольку оценка такой принимающей результат инстанции, по сути, означала фиксацию успеха или неуспеха, то все усилия можно было сосредоточить именно на этом звене процесса, и достижения советского человека на этом поприще хорошо известны. Индустрия фабрикаций отчетов, бумажных репортажей, победных рапортов о несуществующих успехах стала элементом советской культуры, и трудно ожидать, что ее ментальный след быстро исчезнет. Эти чаще всего полностью или частично фальсифицированные отчеты порождали фантом всеобщего успеха, абсолютной нереальной статистики, на которой строились новые планы.

Если поначалу к подобным действиям людей понуждал страх перед тотальным государственным контролем и его карающей силой, то позднее это все больше становится элементом культуры, входит в представление о нормах общественной жизни. Человек вступает в особую игру с государством, и обмануть систему, написать то, что требуется — в виде хвалебной оды, идеологически-апологетического текста или цифры в отчете — стало само собой разумеющимся как способ существования и путь к успеху. Повсеместное воровство было нормой и воровством не считалось, более того — не взять ничего из принадлежащего государству, имея такую возможность, считалось ненормальным и заслуживающим если не общественного осуждения, то недоумения, граничащего с остракизмом. Адекватному описанию такой образ жизни и раздвоенное сознание поддается разве что в миниатюрах Жванецкого, в его “диалоге народа с государством”, когда народ, по словам сатирика, все время “что-то отвинчивает, откручивает, отламывает, при этом преданно глядя государству в глаза”.

Все эти реалии порождали весьма своеобразное понимание успеха, характерное для советской эпохи. Неорганичность и незавершенность коммунистической версии модернизма не создавали условий для формирования действительно целе-

устремленного, автономного, ответственного индивида, и для индивидуального успеха, его культивирования места оставалось очень мало. Этому не способствовали ни православные общинно-коллективистские начала, ни та направленность на коллективистские ценности, которую поддерживала советская идеология.

Деньги в советское время так и не стали действительно деньгами в их функциональном понимании, поэтому об их вкладе в понимание успеха говорить не приходится. Традиционное сознание вообще не склонно уделять им значительное внимание, а советская версия модернизма в качестве меры успеха предполагала скорее не деньги, а власть.

Постмодерн и то, что после него

При всех своих отличиях, описанные культурные модусы мировосприятия имеют одну общую для всех особенность — центрированность соответствующей модели мира, представление о ее безусловной и единственной истинности, а отсюда и оправданности попыток сделать такое мировоззрение всеобщим. Традиция всегда настаивала на своем исключительном праве на объяснение мира — начиная с крестовых походов, Варфоломеевской ночи и заканчивая современным исламским фундаментализмом, выбирающим терроризм в качестве средства аргументации своей правоты. Модерн породил евроцентристскую модель миропонимания, совершая активную культурную экспансию в самых различных формах — от экспорта моделей экономического устройства, до трансплантации в менее развитые (с точки зрения носителей этой культуры) страны своих политических, правовых, коммуникативных, ценностно-нормативных образцов. Советская система миропонимания была не менее радикальна, когда настаивала на своих представлениях о закономерностях социального прогресса как единственно верных, полагая мировую революцию самым лучшим способом приблизить торжество этих законов.

Поскольку по отношению к другим культурным формам каждая из названных выше настаивала на своей избранности и исключительности, в обществе, где утверждалось доминирование какой-то из них, социальное его структурирование происходило соответственно этой культурной неравноценности. В маргинальные, периферийные социальные слои вытеснялось все, что не подчинялось требованиям и нормам доминирующей культурной установки. И, соответственно, об успехе можно было говорить только в том понимании, которое диктовалось смысловым кодом господствующей культуры.

Новая философия постмодерна, которая стремится к утверждению иной картины мира и иной, по отношению прежде всего к модерну, практики обращения с социальной реальностью, в качестве основной своей задачи ставит устранение той асимметрии культурно-социального пространства, которая следует из стремления к выделению одного способа описания мира как наиболее верного. Исходя из характерных для постклассической науки феноменологических установок, полагающих что первоосновой наших социальных практик и действий являются предшествующие им мыслительные конструкты моделирования и описания, постмодерн начинает с ревизии именно в системе средств мыслительного конструирования реальности. Идеологи постмодерна, полемизируя со своими оппонентами, настаивают на неправомерности описания мира с помощью оппозиционных пар, как то «истина–ложь», «я–другой», «душа–тело», «рациональное–иррациональное», «порядок–хаос», «культура–природа», «метафизика–физика», «богатство–бедность», «элита–массы», «город–деревня» и т.д. И дело даже не в радикальной полярности этих категорий, а в той асимметричной ценностной нагруженности, которая характеризует каждую из них [13]. Во всех этих парах есть полюс, к которому устремляется и с которым идентифицирует себя всякий пользующийся этими категориями как средством описания, и полюс, от которого нужно держаться подальше, чтобы избежать социальной маргинальности, социальной неуспешности, непризнанности. Таким образом, уже сама маркировка мира с помощью системы асимметричных категорий,

по мнению представителей философии постмодерна, влечет за собой асимметрию в действиях, чувствах, планах и намерениях. И тогда стремление к успеху означает стремление к богатству, к элите (если не властной, то интеллектуальной), предпочтение культурного природному, урбанизированного естественному и т.д. Самую оппозицию “успешность—неудачливость” также можно вписать в этот ряд. Неудача, неуспех ведет к социальной отверженности, быть неуспешным в современном обществе — особенно это характерно для США — считается постыдным.

Социальные последствия, намечаемые постмодернистским культурным проектом, очень существенны. Впервые после монокультурных социальных образований, которые продуцировались традицией, модерном, социализмом, предлагается принять в качестве социокультурной нормы поликультурное, полистилистическое устройство социальной жизни, что означает принципиальную допустимость и равноправие самых различных жизненных укладов, основанных на разных культурных и философских установках. Свобода личности расширяется до свободы выбора социокультурной среды своей идентификации, права менять ее как угодно часто, продуцировать самостоятельно новые культурные стили, если у них найдутся последователи, соблюдая, однако, при этом одно ограничение — помнить о такой же свободе другого, не посягая на его территорию в физическом и символическом пространстве, а значит — не допускать фундаментализма в объединяющей философии того или иного социокультурного сообщества, не настаивать с какой бы то ни было степенью агрессивности на единственной верности выбранного видения мира. (Последнее оказывается, пожалуй, наиболее узким местом в процессе социальной реализации постмодернистских замыслов.)

Отыскивая истоки культурного разнообразия, наблюдаемого сейчас в России, Л.Ионин указывает на ряд каналов возможного пополнения составляющих этой мозаики.

Это, к примеру, западные — модернистские — традиции, связанные со стилем жизни индустриального и постиндустриального общества (правда, следует добавить существенную поправку на российскую специфику капиталистического хозяйствования). Из тех же культурно-географических широт в Россию попадает субкультурная стилистика панков, хиппи, сексуальных меньшинств, равно как и всевозможные формы протестантского религиозного выбора, что находит большое число сторонников, особенно среди молодежи.

Другим важным источником становится собственно российская и советская история, поставляющая на арену культурных презентаций монархизм, коммунизм, дворянство, казачество вплоть до патриотов в духе “черной сотни”, православную и мусульманскую религиозные ориентации с их философией и нормативными положениями.

Еще один канал порождения новых культурных формирований — восточные традиции и восточная философия: йога, буддизм, даосизм, школы восточных единоборств. Все, что в советские времена жило в культурных и социальных маргиналиях, сейчас начинает претендовать на культурное возрождение и равноправие, под которое постмодернистская философия подводит достаточно интенсивно констатируемый фундамент [1, с. 104]. Приблизительно ту же картину мы наблюдаем и у нас плюс сугубо украинские источники культурного разнообразия.

Вопрос о социально одобряемой формуле успеха в таких условиях становится очень проблематичным, поскольку понимание успеха у кришнаита и мусульманина, панка и молодого руховца, православного и феминистки очень различны, и об однозначном решении говорить сложно, а в рамках постмодернистского проекта просто невозможно. Постмодернизм настаивает на праве каждого жить согласно своей модели мировидения, на толерантности, суверенитете каждой личности и каждой культурной формы. В рамках постмодернистской традиции, не дающей однозначного понимания успеха, нет смысла говорить и об отношении к деньгам, коллективизму—индивидуализму или представлению о судьбе.

Проблема, однако, состоит в другом — насколько жизнеспособна эта философия и основанные на ней жизненные установки?

Постмодерн появился как реакция на возникшие в мире проблемы, которые рассматривались как результат погрешностей модернистского способа мышления, классической философской традиции, ее самоуверенности, технократизма, сциентизма. Фашизм и все связанные с ним события воспринимались и трактовались идеологами постмодерна как трагическое завершение всех модернистских преобразований и “побед”, и Холокост как символ фашизма продемонстрировал необходимость иной картины мира, способной сделать принципиально недопустимыми подобные катаклизмы. Проект постмодерна должен был способствовать именно этому.

К сожалению, события в современном мире, тенденции к оживлению всяческих фундаменталистских течений, говорят о том, что для реальной поликультуральности есть много препятствий. И дело вовсе не в недостаточности тех моделей мира, которые призваны пополнять это культурное многообразие постмодернистского мира, а в присущей каждой культурной традиции тенденции рано или поздно стремиться к утверждению своей уникальности, избранности и права на доминирование. И фундаментализм как потенциальная трансформация каждой из них отнюдь не собирается отступать, являя себя в широких географических пределах и вовсе не ограничиваясь Востоком или странами третьего мира. Квебек, Страна басков, Северная Ирландия, Косово — только несколько адресов его активизации. Даже выросший и социализировавшийся в условиях развитой цивилизации человек вдруг снова начинает мыслить крайне традиционалистскими категориями, сакрализируются вещи, называемые словами “нация”, “национальный дух”, а земля снова переживается как часть тела, на этот раз тела нации. “Косово — сердце Югославии”, — говорят сторонники Слободана Милошевича, используя “телесную” терминологию. И мы можем наблюдать, как мгновенно трансформируется представление об успехе, и в соответствии с законами культурного смыслопорождения коллективный успех снова начинает значить несравненно больше чем индивидуальный, при этом открывая дорогу к успеху тем, кто не был удачлив в пределах иных, модернистских систем понимания. “Человек — это такое создание, которое в своих собственных делишках эгоистично до мозга костей, но за идею будет сражаться как герой” [14].

Возможно, для этого нет еще обоснованной аргументации, но думается, что постмодерн все же не предлагает достаточных духовных оснований для изменения ситуации в системе социальных отношений и процессов. Сложно сказать, какими могут стать более жизнеспособные альтернативы, но об одной из них уже есть основания упомянуть, хотя проявляется она в философии и способах продуцирования систем мироописания еще очень схематично, однако настойчиво. Некоторые авторы склонны связывать ее с тем, что можно назвать постпостмодерном.

Самоорганизационная картина мира: к новому холизму

Речь идет о тех новых мыслительных и философских установках, которые продуцируются возникшим в 70–80-х годах нашего столетия общенаучным парадигмальным поворотом, именуемым синергетикой или теорией самоорганизации [15–18].

Прежде всего следует обратить внимание на тот интегративный потенциал, который заложен в этой рождающейся мыслительной и объяснительной традиции. По отношению к процессам социальным синергетика настаивает на параллельности и взаимодополняемости организационных (характерных для модернистской культурной установки) и самоорганизационных (обуславливающих традиционные культурные способы социального упорядочения) механизмов порождения социального порядка, не принимая линейно-эволюционистского взгляда, полагающего атавистичность последних. Принятие самоорганизационной мировоззренческой установки

влечет за собой стремление к осознанному синтезу этих двух культурных традиций, их примирению, поиску адекватных сфер их проявления и правомочности.

Представление о мире, диктуемое самоорганизационными мыслительными конструктами, снова возвращает нас к холистическим моделям, утверждающим взаимосвязь и взаимозависимость разных форм существования материи — от физических и химических до биологических и социальных. Общность, сродненность эта проявляется прежде всего в общности самоорганизационных законов, которые действуют в сложных открытых системах любой природы, а также в ритмической согласованности жизни этих систем, связанных друг с другом уже вследствие своей открытости.

Применение самоорганизационных подходов к анализу социокультурных процессов с необходимостью приводит нас к реабилитации традиционализма как культурной системы, наиболее соответствующей тому, что порождается процессами самоорганизации. Основные структуры, возникающие по таким законам в среде (в нашем случае это социокультурная среда), имеют общие для всех систем признаки. Эти структуры часто называют автопоэтическими, тем самым акцентируя внимание на том, что они «направлены не на производство какого-то продукта, а на свое собственное восстановление (самовосстановление)” [18, с. 150]. Уже на уровне химических элементов подобные структуры сохраняют память о своем эволюционном пути. В случае же социальных систем речь должна идти об исторической памяти, о стремлении к самосохранению (а не к инновациям), что характерно прежде всего для традиционного социокультурного устройства.

Самоорганизационная составляющая социокультурного упорядочения социальных систем, опирающаяся на глубинные психологические механизмы, может считаться естественной, а поэтому предшествующей организационной (рациональной, планирующей, целеполагающей) составляющей. Речь идет о значительного более осторожном отношении к обществу и культуре, усмирении самонадеянных конструктивно-проективных притязаний в процессах социального строительства и как следствие — усмирении волюнтаристских, индивидуалистических тенденций. Как отмечает один из классиков самоорганизационного направления в философии Эрих Янч в своей работе «Самоорганизующаяся вселенная», в рамках такого подхода противопоставление культуры и природы утрачивает смысл, и культура становится естественным продолжением сквозных законов, проявляющихся в социальных системах.

В этой связи неизбежность традиционалистских тенденций становится понятной, но при этом понятна и объяснима и принципиальная равнозначность всех социальных структур и культурных стилей, организованных по традиционалистскому типу, более того — необходимая их локальность, из чего следует необоснованность всяческого фундаментализма.

Что же дает нам такая философская установка и порождаемое ею культурное пространство в плане генезиса понимания успеха? Это прежде всего реабилитация традиции (в смысле основных культурных установок) как способа миропереживания, но уже исходя из признания укорененности ее в психических структурах, что порождает осознанное отношение к феномену социальной аттрактивности (притягательности мифа и игры в процессах социальной структуриации). Рефлексия — ключевое понятие, позволяющее объединить традиционное миропереживание и обостренное модерном (а затем и постмодерном) личностное чувство.

Автопоэтические аттрактивные структуры, как мы уже сказали, имеют характер общего мифологического пространства или предполагают общую игровую вовлеченность. Под их воздействием находится практически каждый элемент системы (в случае социальной системы — каждый ее член). К такого рода образованиям можно отнести не только религиозные и этнические общности, но и любые другие социальные консолидированные группы, которые могут быть квалифицированы как игра в широком понимании этого слова (например, в том смысле, как это

предлагает Й.Хейзинга). В этом понимании и наука является такой игровой (а согласно А.Лосеву — мифологической) структурой.

Идентификационные процессы, порожаемые фактом принадлежности к аттрактивной структуре, неизменно влекут за собой присущее традиции доминирование коллективной составляющей успеха над индивидуальной, что в современном варианте предстает как корпоративный дух, корпоративные интересы, корпоративная этика. Но при этом не происходит характерного для традиции вырождения индивидуальности, поскольку самоорганизационная философия настаивает на принципиальной неустойчивости аттрактивных структур (хотя и значительно большей устойчивости по сравнению с сугубо организационными образованиями). Адаптивная их способность зависит от наличия свободного (творческого) элемента, но в ограниченных требованиями целостности структуры пределах. Момент разрушения и нового рождения аттрактивных структур (бифуркационная точка социальной истории) — это момент мобилизации индивидуальных сил, момент роста значимости и ответственности каждого члена социальной системы, поскольку даже случайные его действия могут вызвать резонанс в виде масштабных общесистемных трансформаций.

Роль случая в динамике самоорганизационных систем имеет прямое отношение к нашей теме, поскольку обосновывает принципиальную значимость случайности в личной и социальной истории, а поэтому и невозможность достичь успеха без того, что называют “удачливостью”, “счастьем”. Иными словами — без того, чтобы из равновозможных вариантов развития событий не был каким-то случайным образом выбран тот, который и приведет к успеху. А признание того, что в нашей личной и общественной истории такие точки событийного ветвления с необходимостью случаются — для кого чаще для кого реже — тоже является следствием самоорганизационного взгляда на логику развития социальной жизни.

Литература

1. *Ионин Л.Г.* Основания социокультурного анализа. — М., 1995.
2. *Ионин Л.Г.* Консервативная геополитика и прогрессивная глобалистика // Социологические исследования. — 1998. — № 10.
3. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. — М., 1972. — С. 198.
4. *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. — М., 1993. — С. 608.
5. *Саенко Ю.* Соціальне почуття чорнобильських потерпілих і соціальні ризики // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 1998. — № 4–5.
6. *Маковій Гарафина.* Затоптаний цвіт // Неопалима купина. — 1993. — № 2. — С. 73.
7. *Хейзинга Й.* Homo Ludens. — М., 1992. — С. 72.
8. *Лобковиц Н.* Христианство и культура // Вопросы философии. — 1993. — № 3. — С. 72.
9. *Вебер М.* Протестантська етика та дух капіталізму. — К., 1994.
10. *Рильке Р.М.* Письмо к Витольду фон Гулевичу. Ворпсведе... — С. 243–245.
11. *Штомпка П.* Социология социальных изменений. — М., 1996. — С. 306.
12. *Яковенко И.Г.* Свежий взгляд на историю // Общественные Науки и Современность. — 1999. — № 1. — С. 111.
13. *Лукиянец В.С.* Постмодернистское мышление — мышление XX1 века? Totallogy. Постнекласичні дослідження. — К., 1995. — С. 244.
14. *Show V.* Man and Superman. — L., 1952. — P.149.
15. *Пригожин И.* Философия нестабильности // Вопросы философии. — 1991. — № 6. — С. 46–52.
16. *Князева Е., Курдюмов С.П.* Законы эволюции в самоорганизационных сложных системах. — М., 1994.
17. *Василькова В.В.* Порядок и хаос в развитии социальных систем. — СПб., 1999.
18. *Янч Е.* Самоорганизующаяся Вселенная // Общественные науки и современность. — 1999. — № 1.