

ЛИЧНОСТЬ

**прикладная
философия**

Том I

Сергей Дегтярев

Сергей Дегтярев

Личность. Том I.

Прикладная философия

«Автор»

2026

Дегтярев С.

Личность. Том I. Прикладная философия / С. Дегтярев —
«Автор», 2026

Книга начинается с вопроса: почему социология, спустя полтора века после своего основания, так и не стала наукой? Ответ автора радикален: научный метод принципиально неприменим к обществу, потому что исследователь всегда находится внутри объекта изучения. Вместо бесконечных попыток построить «науку об обществе» книга предлагает философию личности, построенную на гуманитарном методе. Центральное открытие философии личности: врожденная потребность человека — «все вместе». Но мир устроен так, что «вместе нельзя».. Личность рождается в обретении способности взять на себя обязанность делать самому то, что вместе нельзя. В книге осуществлен уникальный синтез данных нейробиологии, возрастной психологии, экзистенциальной философии и онтологии. Возрастные кризисы получают объяснение на всех уровнях. Книга будет интересна и полезна: психологам и психотерапевтам, социологам, философам и антропологам, педагогам и воспитателям, читателям, интересующимся возрастными кризисами.

© Дегтярев С., 2026

© Автор, 2026

Содержание

Часть I. Почему социология не наука	5
Глава 1. Конт и Дюркгейм: рождение вопроса	5
1. Контекст XIX века	5
2. Дюркгейм как вершина постановки вопроса	6
3. Почему эти два решения несовместимы в одной научной парадигме	8
4. Современное состояние	9
Глава 2. Научный метод и его граница	13
1. Определение научного метода	13
2. Как работает научный метод в естественных науках	14
3. Почему гуманитарные науки не проходят этот барьер	15
4. Паритет индивидуального и коллективного как логический тупик	17
Глава 3. Гуманитарный метод	21
1. Отличие философии от науки: принцип субъективности	21
2. Как строится гуманитарная схема	22
3. Метод поиска ответа	24
4. Предельный случай: дети-маугли	26
5. Формулировка естественной потребности	27
6. Формулировка культурного условия и культурной потребности	29
7. Личность	30
8. Праздник воссоединения	33
Часть II. Философия личности	35
Глава 4. Естественная потребность: делать все вместе	35
1. Дети-маугли: разбор случаев	35
2. Этнографические свидетельства	38
3. Психология развития: социальная природа младенца	40
4. Нейробиология: система зеркальных нейронов	42
Конец ознакомительного фрагмента.	43

Сергей Дегтярев

Личность. Том I. Прикладная философия

Часть I. Почему социология не наука

Глава 1. Конт и Дюркгейм: рождение вопроса

1. Контекст XIX века

1.1. Тектонический сдвиг: от *Gemeinschaft* к *Gesellschaft*

К началу XIX века европейская цивилизация прошла точку невозврата. То, что веками казалось незыблемым — сословная иерархия, религиозная картина мира, сельская община, ремесленный цех — начало стремительно разрушаться. Немецкий социолог Фердинанд Тённис в 1887 году зафиксировал этот сдвиг в оппозиции понятий: «община» (*Gemeinschaft*) и «общество» (*Gesellschaft*) [1]. В «общине» связь между людьми основана на кровном родстве, соседстве и дружбе, на общей вере и традиции. Человек здесь — часть органического целого. В «обществе» связь основана на рациональном обмене, договоре и денежном расчете.

Распад традиционных структур создал вакуум социальной интеграции. Раньше человеку было предписано, кем быть, во что верить и с кем сотрудничать (цех, община, приход). Теперь он оказался атомом в хаотичном мире наемного труда и городских трущоб. Возник вопрос, которого раньше просто не могло быть: «Что держит этих людей вместе? Почему они не разбегаются или не убивают друг друга?»

Именно этот вопрос станет стержнем социологии. Но прежде чем на него пытаться ответить, нужно осознать масштаб катастрофы, породившей вопрос. Фактология XIX века иллюстрирует, что стояло за этим академическим интересом:

В 1800 году в городах Европы проживало лишь 12% населения, а через сто лет эта цифра приблизилась к 40%, в Англии же превысила 75% [2]. Миллионы людей отрывались от земли, теряли связь с родовыми корнями и попадали в переполненные города, где традиционные механизмы контроля (общественное мнение деревни, авторитет старейшин) не работали.

Наполеоновские войны, а затем и Франко-прусская война (1870–1871) продемонстрировали появление массовых армий, где крестьяне и рабочие воевали не за сюзерена, а за абстрактную «нацию».

Революции 1848 года («Весна народов»), Парижская коммуна (1871) показали, что старый порядок может быть свергнут, но на его месте возникает не единство, а ожесточенная классовая борьба.

1.2. Рождение «Социологии»: Конт и объект без предмета

Именно в этом котле, в разгар интеллектуальной и политической нестабильности, Огюст Конт в 1839 году в 47-й лекции своего «Курса позитивной философии» ввел термин «социология» [3, С. 200–254]. Это была дерзкая заявка. Конт, выходец из семьи чиновников, увлеченный точными формулами, предложил применить к обществу методы естественных наук.

Логика Конта была революционна для его времени. Человечество, по его мнению, прошло три стадии развития мышления:

Теологическую (фиктивную) — все объясняется волей богов и духов.

Метафизическую (отвлеченную) — боги заменяются абстрактными сущностями вроде «природы» или «прав человека».

Позитивную (научную) — отказ от поиска первопричин и переход к наблюдению за явлениями и установлению законов [4].

Физика, химия и биология уже вступили в позитивную стадию. Но наука об обществе оставалась в плену теологии и метафизики. Конт предложил создать «социальную физику» (позже переименованную в социологию), которая завершит пирамиду наук. Объект этой науки — общество. Казалось бы, цель ясна. Но в этой ясности скрыта логическая ловушка.

В 1895 году в работе «Метод социологии» Эмиль Дюркгейм формулирует первое и основное правило: «Социальные факты нужно рассматривать как вещи» [5]. Дюркгейм настаивает, что язык, деньги, законы, обычаи существуют вне индивида, воздействуют на него и не могут быть изменены его личным желанием. Это и есть объект социологии как науки.

Но вот что критически важно: Дюркгейм определил объект, но не создал общепризнанного предмета (единой теории). «Вещь» (социальный факт) можно зафиксировать, но как именно ее изучать? Через функции, которые она выполняет? Через конфликты, которые она порождает? Через смыслы, которые в нее вкладывают люди? Иными словами, общество как объект существует («все люди связаны»), но наука о нем распалась на враждующие школы именно потому, что не смогла договориться о предмете.

Уже при рождении социологии в нее было заложено противоречие. Сама претензия на научность требовала от исследователя занять позицию **вне** объекта (как физик смотрит на атомы). Но общество — это не атомы, и исследователь находится внутри него. Этот парадокс не был осознан в XIX веке, но именно он предопределил все будущие неудачи социологии как строгой науки и сто лет спустя потребовал перехода к гуманитарному методу.

2. Дюркгейм как вершина постановки вопроса

2.1. Модель №1 (1893): Невидимый договор

В своей первой фундаментальной работе «О разделении общественного труда» (1893) Дюркгейм ищет ответ на парадокс: почему рост индивидуализма не разрушает общество, а, напротив, делает его прочнее?

Он вводит понятие *солидарности* — силы, которая связывает людей воедино [6]. Он выделяет два ее исторических типа, которые основаны на разном соотношении индивидуального и коллективного сознаний.

Первый тип — *механическая солидарность*. Она характерна для архаических, сегментированных обществ. Здесь индивиды похожи друг на друга как «атомы в неорганическом теле» [6, С. 138]. Коллективное сознание поглощает индивидуальное практически целиком. Человек не существует как отдельная личность; он — часть клана, носитель общей веры и традиции. Связь держится на *сходстве*: все верят в одних богов, соблюдают одни ритуалы, испытывают одни чувства. Нарушение запрета здесь — преступление против священного, вызывающее карательную реакцию всего коллектива.

Второй тип — *органическая солидарность*, возникающая в результате разделения общественного труда в промышленную эпоху. Здесь индивиды становятся разными. Профессионализация создает уникальные функции: крестьянин не похож на судью, судья — на инженера. Коллективное сознание, основанное на сходстве, слабеет, освобождая пространство для личного сознания. «Область социальной жизни, охватываемая коллективным сознанием, сокращается, а область, охватываемая индивидуальным сознанием, расширяется», — писал Дюркгейм [6, С. 175].

Но почему это не разрушает общество? Потому что возникает новый тип связи — взаимозависимость, подобная связи органов в живом теле. Индивид становится «органом», выполняющим свою специфическую функцию, и его выживание зависит от работы других органов. Право здесь уже не карательное, а восстановительное (кооперативное). Индивидуальное и кол-

лективное здесь сосуществуют одновременно: индивид отделен как функция, но интегрирован как часть системы. В этой модели личность рождается из разделения труда, а общество держится на различиях.

2.2. Модель №2 (1912): Кипящий котел ритуала и «мана» личности

Спустя двадцать лет, в своей последней крупной работе «Элементарные формы религиозной жизни» (1912), Дюркгейм, изучая этнографические данные об австралийских аборигенах (У. Спенсер и Ф. Гиллен), предлагает совершенно иной механизм. Здесь он исследует не «быт» (разделение труда), а «праздник» — моменты высшего социального напряжения.

Дюркгейм описывает циклическую жизнь архаического общества, состоящую из двух резко разграниченных фаз [7, С. 352-354]:

Фаза рассеяния (профанное время). Племя разбивается на мелкие группы и расходится по для добычи пропитания. Это период монотонного труда, экономической нужды и индивидуальной (или семейной) активности. Социальная энергия на нуле, коллективное чувство спит.

Фаза собрания (сакральное время). В определенные моменты племя собирается вместе. Здесь и происходит главное чудо социальности — коллективное возбуждение (*effervescence*). Плотность контакта, крики, пение, общие телодвижения порождают накал страстей, который трансформирует сознание индивида.

В этой модели индивидуальное и коллективное не просто сосуществуют, они *волнообразно чередуются*. Более того, согласно Дюркгейму, именно в моменты коллективного возбуждения рождается само представление о душе, о священном, а следовательно — и сама идея личности. Концепция «маны» (безличной силы) или «священного» — это не выдумка жрецов, а символическое выражение давления, которое коллектив оказывает на индивида.

Этот механизм точно соответствует формуле «праздника воссоединения», заложенной в основу данной книги. Человек в фазе рассеяния находится в профанном, инструментальном мире («сделай сам»), а в фазе собрания возвращается в сакральное единство («все вместе»), переживая интенсивную радость.

2.3. Фундаментальная несовместимость

Дюркгейм предложил два несовместимых решения, основанных на двух диаметрально противоположных концепциях личности:

В первой модели (1893) личность — это «орган» общества. Ее сила — в утилитарной функции, в полезности для целого. Индивидуальность здесь — продукт специализации, она рождается из рациональной необходимости.

Во второй модели (1912) личность — это «носитель маны». Ее сила — в способности быть проводником коллективного возбуждения.

Советский историк социологии И.С. Кон в фундаментальной работе «Позитивизм в социологии» (1964) подметил, что Дюркгейм колебался между «реализмом» (общество как вещь) и «номинализмом» (общество как коллективные представления) [8]. Но для нас важнее другое. Если первая модель объясняет стабильность, то вторая объясняет изменение, революцию, харизму. Общество либо находится в равновесии функций, либо трясется в конвульсиях ритуала. Социология так и не смогла объединить эти два регистра. Оказалось, что индивидуальное и коллективное либо синхронизированы, либо пребывают в противоборствующем ритме.

Стало ясно, что эти два модуса — рациональное сосуществование функций и экстатическое чередование сакрального и профанного — требуют для своего объяснения выхода за пределы чисто научного метода в область гуманитарного построения.

3. Почему эти два решения несовместимы в одной научной парадигме

3.1. Линия структуры: Общество как организм и каркас функций

Первая линия, наследующая «Разделению общественного труда» (1893), легла в основу структурного функционализма. Здесь общество понимается как система, где каждый элемент (институт, роль) выполняет функцию, обеспечивающую выживание целого. Это онтология статичности и порядка.

Крупнейший теоретик этого направления Толкотт Парсонс в работе «Структура социального действия» (1937) поставил задачу создать единую теорию, которая объяснит, как общество сохраняет стабильность [9]. Он ввел систему AGIL (адаптация, целедостижение, интеграция, поддержание латентного образца), где каждый элемент общества должен выполнять свою функцию. Индивид здесь — не столько творец, сколько носитель роли, диктуемой системой. Общество в этой онтологии — гигантский социальный организм, стремящийся к равновесию (гомеостазу). Индивидуальное и коллективное здесь действительно сосуществуют одновременно, как в модели Дюркгейма, но только в виде взаимодополнительных функций.

Советские критики, например, Ю.А. Левада в ранних работах по социологии религии, указывали, что структурный функционализм прекрасно описывает стабильное, «холодное» состояние общества, но бессилён перед объяснением резких социальных сдвигов, революций и харизматических взрывов [10]. Это онтология, в которой нет места «празднику» Дюркгейма.

3.2. Линия динамики: Общество как процесс и конфликт

Вторая линия, наследующая дюркгеймовскому «коллективному возбуждению» из «Элементарных форм» (1912), привела к онтологии процесса и борьбы. Здесь общество понимается не как стабильный организм, а как напряжённое поле взаимодействия, где реальность постоянно «пересоздается» в столкновениях и интерпретациях.

Эта линия распадается на два мощных течения. Первое — *теория конфликта*, корни которой уходят в марксизм, но которая получила развитие у Ральфа Дарендорфа. Дарендорф прямо спорил с Парсонсом, утверждая, что общество имеет два лица: одно — стабильность, другое — конфликт, и что «социология конфликта» должна объяснять не порядок, а изменение [11]. В советской науке близкие позиции разрабатывал И.С. Кон в книге «Социология личности» (1967), где он показывал, что личность не просто усваивает роли (функции), но и противостоит им, порождая динамику [12].

Второе течение — *символический интеракционизм*, наследующий не столько конфликту, сколько ритуалу. Герберт Блумер, ученик Джорджа Мида, сформулировал три постулата этого направления [13]:

Люди действуют на основе смыслов, которые они придают вещам.

Смыслы возникают в процессе социального взаимодействия.

Смыслы изменяются в процессе интерпретации.

Это прямое продолжение идеи «коллективного возбуждения»: реальность не существует как объективная структура, она творится здесь и сейчас в совместном действии, в ритуале, в «празднике». Индивидуальное и коллективное здесь чередуются: в обыденности смыслы рутинизируются, в моменты интенсивного взаимодействия — переопределяются.

3.3. Несовместимость онтологий

Попытки механически объединить структурный функционализм и символический интеракционизм (или теорию конфликта) предпринимались неоднократно (например, в «общей теории действия» Парсонса или в попытках синтеза Пьера Бурдьё). Но они всегда разбивались о главное: исследователь вынужден занять одну из позиций в момент наблюдения.

Он либо смотрит на общество «сверху», как на систему функций, и тогда индивидуальное — это ячейка в структуре. Либо он смотрит на общество «изнутри», как на поток переживаний, и тогда индивидуальное и коллективное — это фазы пульсации социальной материи, которые могут меняться местами в любой момент ритуала или бунта.

Это не просто разные теории, а разные онтологии социального. Одна утверждает, что реальность — это структура, другая — что реальность — это процесс. Они используют разные языки, разные методы и, что самое важное, дают разные ответы на вопрос о природе личности.

Дюркгеймовская развилка привела к тому, что научная социология раскололась надвое еще на стадии своего становления. Она так и не смогла сказать, является ли личность функцией системы или вспышкой сакрального.

Спустя более ста лет после Дюркгейма, в начале XXI века, диагноз состояния социологии парадоксален и неутешителен: предмет науки не определен, единая парадигма отсутствует, а сама дисциплина существует как совокупность враждующих школ, каждая из которых говорит на своем языке.

4. Современное состояние

4.1. Диагноз изнутри: «кризис» длиною в век

Российская социология, особенно в постсоветский период, провела глубокую рефлекссию собственных оснований. Еще в 1990-е годы, когда дисциплина освободилась от идеологического диктата и могла, казалось бы, беспрепятственно развиваться, обнаружилось, что свобода не породила единства. Напротив, она обнажила методологическую анархию.

В 2003 году ведущий российский теоретик Ю.Л. Качанов в фундаментальной работе «Начало социологии» констатирует: «Социология не имеет собственного предмета... Социология ныне — это скорее не наука, а конгломерат различных исследовательских программ, направлений и школ, объединенных лишь общим наименованием» [14, С. 5-6]. Это не частное мнение, а констатация эпистемологического тупика. Социология, по мнению Качанова, даже не может определить, что такое «общество» — ее базовый объект.

Другой авторитетный российский ученый, С.А. Кравченко, в учебнике «Социология: парадигмы и темы» (1997) насчитывает множество парадигм, сосуществующих одновременно: структурно-функциональная, конфликтологическая, символический интеракционизм, феноменологическая, этнометодология, интегративные теории (Э. Гидденс, П. Бурдьё, Ю. Хабермас) [15]. Сам факт, что учебник построен как перечисление «парадигм», а не как изложение единой теории, подтверждает, что дисциплина находится на допарадигмальной стадии в терминах Томаса Куна.

4.2. Множественность «социологий»: школа против предмета

Почему же социологи не могут договориться? Потому что каждая школа по-своему отвечает на дюркгеймовский вопрос, и примирить эти ответы невозможно. Рассмотрим четыре ключевые парадигмы и их трактовку индивидуального и коллективного.

Структурный функционализм (Парсонс, Мертон). Индивидуальное и коллективное **сосуществуют** как часть и целое. Личность — это набор ролей, усвоенных в процессе социализации и служащих поддержанию системы. Здесь нет «человека» вне его функции.

Теория конфликта (Маркс, Дарендорф, Козер). Индивидуальное и коллективное находятся в **антагонизме**. Личность бунтует против системы, отстаивая свои интересы. Коллективное здесь — либо орудие подавления (господствующий класс), либо инструмент освобождения (классовое сознание).

Символический интеракционизм (Мид, Блумер, Гофман). Индивидуальное и коллективное — это непрерывный **процесс переговоров** о смыслах. Личность — не структура, а драматургическая постановка, «Я», постоянно корректируемое в зависимости от реакции «Других».

Этнометодология (Гарфинкель). Здесь коллективное — это фоновые ожидания и негласные правила, которые люди постоянно создают и поддерживают **в рутинных взаимодействиях**. Индивидуальное — это способность эти правила нарушать, обнажая их существование.

Как справедливо замечает российский исследователь В.А. Ядов, социология страдает от «теоретического плюрализма», который граничит с эклектикой [16]. Каждая из этих парадигм имеет свой собственный понятийный аппарат, свои методы и критерии истины. Они не просто по-разному объясняют одни и те же факты; они видят разные факты. Функционалист не видит классового конфликта там, где его видит марксист, а интеракционист не заметит структуры там, где ее видит функционалист. Это не просто разные теории в рамках одной науки, а практически разные дисциплины.

4.3. Эффект наблюдателя: граница научного метода

Мне видится причина этого векового паралича, несмотря на все интеллектуальные усилия, в структуре самого научного метода применительно к обществу. В естественных науках исследователь находится *вне* объекта. Физик-ядерщик не является атомом; биолог-эволюционист не обязан быть динозавром. Их личные убеждения и социальное положение не влияют на поведение объекта. Электрон не отвечает на вопросы физика, он просто есть.

В социологии ситуация принципиально иная: исследователь сам является частью того объекта, который он изучает. Он социализирован, он имеет класс, гендер, идеологию. Он не может занять «внешнюю» позицию, позицию абсолютного наблюдателя. Марксистское понятие «классовое сознание» или современная «социология знания» (К. Маннгейм) доказывают, что наше социальное бытие определяет наше мышление. Социолог, изучающий неравенство, сам находится либо в привилегированной, либо в угнетенной позиции, и эта позиция диктует ему, что именно он считает важным, а что — «естественным».

Советский философ Э.В. Ильенков в работе «Диалектика идеального» пошел дальше: любое знание, включая научное, есть форма общественного сознания, и его нельзя очистить от социальных «примесей» [17]. Социолог смотрит не на безличный атом, а на других людей и их отношения, которые он воспринимает сквозь призму своего собственного опыта и культуры.

Таким образом, различие между индивидуальным и коллективным, которое Дюркгейм пытался зафиксировать как объективный «социальный факт», на самом деле воспроизводится в самом акте наблюдения. Если исследователь делает акцент на структуру, он видит коллективное. Если на действие — он видит индивидуальное. Предмет социологии ускользает именно потому, что исследователь не может одновременно быть и «структурой», и «действием».

Этот тупик доказывает, что поставленная более ста лет назад проблема соотношения индивидуального и коллективного не может быть решена внутри социологии *как науки*. Она требует иного, гуманитарного подхода, при котором исследователь отказывается от претензии на объективность и строит философию личности, осознавая себя как часть проблемы, а не как внешний наблюдатель.

5.1. Практическая природа дилеммы: общее или личное

Вопрос же о соотношении личного и общественного не ждет, пока его решат теоретики. Он решается здесь и сейчас, в каждом акте социального действия, и от характера этого решения зависит судьба всех вовлеченных.

Приведем два предельных примера, хорошо описанных в литературе.

«Дилемма заключенного». Это математическая модель, но за ней стоит универсальная человеческая ситуация. Двое соучастников преступления допрашиваются отдельно. Если оба молчат (коллективная стратегия), каждый получает минимальный срок (1 год). Если один предает, а другой молчит, предатель выходит на свободу, а молчащий получает 10 лет. Если оба предают (индивидуальная стратегия), оба получают 5 лет. Рациональный индивид, преследуя

личный интерес, выбирает предательство, в результате чего оба оказываются в худшем положении, чем если бы они доверились друг другу.

Эта модель, описанная еще в 1950-х годах, получила мощное развитие в работах биолога Гаррета Хардина, сформулировавшего «трагедию общин» (1968) [18]. Пастухи, выпасающие скот на общем лугу, рационально увеличивают свое стадо, чтобы получить личную выгоду. Но сумма их индивидуальных решений ведет к истощению ресурса и краху всей общины. Здесь нет злого умысла, есть лишь логика индивидуального действия против логики коллективного выживания. Какой из этих двух стратегий следовать? Наука дает модель, но не дает окончательного морального и практического императива, потому что выбор зависит от того, кем ты себя считаешь — отдельным игроком или частью целого.

Феномен «безбилетника». В любом коллективном действии (забастовка, субботник, защита общего имущества) всегда есть соблазн не участвовать, но пользоваться результатами. Если все последует этой логике, коллективное действие не состоится. Американский исследователь Мансур Олсон в книге «Логика коллективных действий» (1965) доказал, что большие группы не могут действовать в общих интересах без специальных механизмов принуждения или особой мотивации [19]. Но откуда берется человек, который добровольно берет на себя издержки ради общего блага?

Именно здесь мы видим центральную фигуру нашей будущей философии — *личность*, которая добровольно делает то, что нельзя заставить делать всех вместе. Наука может описать такого человека как «иррационального» или как «альтруиста», но она не может предписать эту модель поведения как универсальную, ибо научная рациональность склоняется к модели «безбилетника».

5.2. Индивидуальное и коллективное как вопрос о праве на метод

Проблема не решается научно, потому что наука работает с объектами. Но здесь объектом является сам исследователь. Человек, стоящий перед выбором — действовать ли ему как «орган» общества (структурный функционализм) или как «творец» ритуала (символический интеракционизм) — не может ждать, пока социологи придут к консенсусу. Он должен действовать.

Более того, любая попытка навязать одно из двух решений, хотя и «научно обоснованно», приводит к антигуманным последствиям. Если наука «докажет», что индивид — лишь функция общества, это станет оправданием тоталитаризма, где человек — «винтик». Если наука «докажет», что общество — это фикция, а реальны только индивиды, это станет оправданием войны всех против всех. Ни одно из этих утверждений не может быть научно верифицировано, но оба использовались как идеологическое оружие.

Советский философ М.К. Мамардашвили в своих лекциях о сознании и цивилизации подчеркивал, что есть вещи, которые нельзя узнать, не изменив себя, и что попытка получить «научный» ответ на экзистенциальный вопрос есть бегство от свободы [20]. Вопрос «как мне жить — для себя или для других?» не решается наблюдением. Он решается поступком.

5.3. От объективного знания к субъективной философии

Таким образом, тупик социологии есть следствие не ошибок ученых, а следствие границы самого научного метода. Наука может описать последствия индивидуализма или коллективизма, но она не может предписать, какой путь выбрать, потому что этот выбор зависит от того, как сам исследователь (и действующий) определяет себя по отношению к проблеме.

Следовательно, необходим другой метод. Метод, который не претендует на всеобщность и объективность естественных наук, но который позволяет человеку построить систему координат для собственного действия. Этот метод, который мы называем *гуманитарным*, не предписывает, что «личность должна быть такой-то», а спрашивает: «что я сделал, что мое действие было возможным?»

Этот переход от объективной социологии к субъективной философии личности и будет осуществлен в следующей главе. Мы переходим от тщетных поисков научной *истины* об обществе к построению *гуманитарной схемы*, в которой различие между индивидуальным и коллективным становится не препятствием, а движущей силой развития.

Глава 2. Научный метод и его граница

1. Определение научного метода

2.1. Что такое научный метод на самом деле

Традиционно научный метод понимается как способ постижения истины, как набор правил, следуя которым исследователь приходит к достоверному знанию. Учебники перечисляют стадии: наблюдение, гипотеза, эксперимент, анализ данных, вывод. Но это описание процедуры, а не определение ее сути.

Карл Поппер, например, видел критерий научности в фальсифицируемости: теория научна, если можно представить эксперимент, который ее опровергнет [21]. Томас Кун сместил фокус на парадигмы — общепризнанные образцы научной практики, которые в периоды «нормальной науки» не оспариваются [22].

Оба эти подхода, при всех их достоинствах, содержат изъян: они привязаны к понятию «истинности» или «прогресса» знания. Попперовская фальсификация говорит о том, что теория может быть ложной; куновские парадигмы говорят о смене одной истины другой. Но для различения науки и не-науки в области гуманитарного знания этого недостаточно. Мы можем иметь нефальсифицируемую теорию (как психоанализ, по мнению Поппера), но она работает для некоторых людей. Мы можем иметь смену парадигм, но в социологии, как показал Качанов, нет даже первой парадигмы [14].

Научный метод в определении гуманитарного метода — это способ определения меры объективности теории. А объективность теории — это не ее соответствие реальности (это всегда остается под вопросом), а число людей, которым в принципе доступны ее предмет и метод.

Отсюда критерий:

теория называется научной, если доказано, что ее предмет и метод в принципе доступны всем людям.

Разберем это определение подробно.

«*Предмет и метод доступны*». Это означает, что существует человек, обладающий нормальными когнитивными способностями и необходимым инструментарием, чтобы воспроизвести наблюдение предмета и применить метод. Для этого не требуется особого состояния сознания, уникального жизненного опыта, посвящения в закрытую традицию или веры в определенные догматы. Доступность — это принципиальная воспроизводимость опыта другими.

«*В принципе доступны*». Мы говорим «в принципе», потому что доступность может быть ограничена технически (не у всех есть адронный коллайдер), но не методологически. Если у человека появляется доступ к инструменту, он может провести опыт и получить тот же результат. Техническая недоступность не отменяет научности, в отличие от методологической недоступности.

«*Всем людям*». Это максимально сильное условие. Научная теория не может быть истинной для одного народа, одной культуры или одного социального класса и ложной для другого. Она универсальна по своей претензии.

Это определение отличается от попперовского и куновского. Поппер скажет: «Теория научна, если ее можно опровергнуть». Мы скажем: «Теория научна, если ее метод опровержения (или подтверждения) доступен каждому». Попперовский критерий фальсификации сам по себе не гарантирует, что опыт по фальсификации может провести кто угодно. В естественных науках это обычно так. В гуманитарных — нет. Человек, никогда не переживавший «коллективное возбуждение» по Дюркгейму, не может ни подтвердить, ни опровергнуть его существование, потому что предмет ему недоступен.

Главное преимущество этого определения в том, что оно позволяет провести границу между наукой и не-наукой без апелляции к спорному понятию «истина». Мы не спрашиваем: «Истинна ли физика?» или «Истинна ли социология?». Мы спрашиваем: «Может ли любой человек, приложив усилия, увидеть тот же предмет и применить тот же метод?»

Для физики ответ положительный. Любой человек с необходимым образованием может измерить ускорение свободного падения. Предмет (падающее тело) и метод (измерение времени и расстояния) доступны всем.

Для религиозного откровения ответ отрицательный. Предмет (Бог) и метод (молитва, откровение) не доступны всем, они требуют веры, того, что не является общедоступным инструментом познания.

Для социологии ответ — трагическая неопределенность. Предмет («общество», «социальный факт») и метод (наблюдение, опрос, анализ) кажутся доступными, но как только мы начинаем уточнять, что именно наблюдать, мы возвращаемся к войне парадигм из предыдущей главы.

Таким образом, наше определение дает не абстрактный, а операциональный критерий: если вы утверждаете, что ваша теория научна, докажите, что любой человек может увидеть ваш предмет и воспроизвести ваш метод. Если не может — ваша теория не научна. Это не значит, что она ложна или бесполезна. Это значит, что она относится к другой области человеческой деятельности — к философии, искусству, религии или тому, что мы назовем гуманитарным методом.

2. Как работает научный метод в естественных науках

2.2.1. Эксперимент как процедура устранения наблюдателя

Ключевая процедура, обеспечивающая доступность предмета в естественных науках, — это эксперимент. Эксперимент решает главную проблему, которая, как мы видели, погубила социологию: он выводит исследователя из объекта исследования. В эксперименте создаются искусственные, контролируемые условия, в которых личность ученого, его убеждения, культурный бэкграунд и эмоциональное состояние перестают влиять на результат.

Галилео Галилей, с которого принято отсчитывать историю современной науки, не просто наблюдал за падающими телами — он создал искусственную ситуацию (наклонную плоскость), в которой мог измерить время и расстояние, исключив случайные помехи [23]. Его личная вера в Коперника или его конфликт с церковью никак не влияли на расстояние, которое пройдет шар за определенное время. Предмет (движение шара) был отделен от наблюдателя.

2.2.2. Воспроизводимость: любой человек может повторить

Второй аспект доступности — воспроизводимость результата. Физический эксперимент устроен так, что любой человек, имеющий необходимое оборудование и следующей описанной процедуре, получит тот же самый результат. Именно этот принцип стал краеугольным камнем научной революции.

Метод измерения ускорения свободного падения (g) (маятник, баллистический гальванометр) и предмет (гравитационное поле Земли) доступны любому. Студент в Москве получит примерно 9.81 м/с^2 , студент в Эквадоре — примерно 9.78 м/с^2 . Разница в результатах не является опровержением теории; напротив, она объясняется другой теорией (вращением Земли и ее сплюснутостью), которую тоже можно проверить. Важно, что метод получения этих чисел один и тот же. Никто не скажет: «Я не верю в гравитацию, потому что я марксист» или «Ускорение свободного падения — это социальный конструкт, навязанный буржуазной наукой». Такие заявления были бы восприняты как абсурдные именно потому, что предмет и метод физики не зависят от идеологии.

В советской науке этот принцип был не просто признан, но и философски обоснован. Выдающийся физик и философ П.Л. Капица в статье «Эксперимент, теория, практика» настаивал на том, что эксперимент есть «единственный судья» научной истины [24]. Капица подчеркивал, что хорошо поставленный опыт может быть воспроизведен в любой лаборатории мира, и его результат не зависит от авторитета ученого. Если опыт не воспроизводится — это не наука.

2.2.3. Математизация: язык, доступный всем

Третий аспект — это математизация естествознания. Математика обеспечивает предельную доступность метода в том смысле, что ее правила универсальны и не требуют «интерпретации» в зависимости от культуры. Два плюс два равно четырем и в Москве, и в Нью-Дели, и в племени, не знающем письменности. Галилей выразил это в знаменитой метафоре: «Книга природы написана на языке математики».

Когда Ньютон сформулировал закон всемирного тяготения ($F = G * m_1 * m_2 / r^2$), он предложил метод, который может использовать любой, кто владеет алгеброй. Этот метод не требует от человека разделять определенные религиозные убеждения, принадлежать к определенной культуре или обладать уникальным жизненным опытом. Достаточно знать математику и иметь данные наблюдений. Именно эта универсальная доступность математического языка сделала физику «образцом» науки, на который более ста лет пытались равняться все остальные дисциплины, включая социологию (вспомним «социальную физику» Конта).

2.2.4. Граница доступности: прибор как условие

Единственное ограничение доступности в естественных науках — это техническая оснащенность. Чтобы увидеть электрон, нужен ускоритель. Чтобы секвенировать геном, нужен секвенатор. Но это техническое, а не методологическое ограничение. Если у вас есть доступ к прибору, вы можете провести опыт. Техническая недоступность не отменяет научности теории, потому что прибор — это материальный объект, а не состояние сознания.

Это различие между технической и методологической недоступностью будет критически важно для нашего дальнейшего анализа. Гуманитарные теории часто недоступны не потому, что у кого-то нет «прибора», а потому, что у кого-то нет определенного опыта или самоопределения, которые являются условием входа в теорию.

Естественные науки, и физика в первую очередь, являются научными в нашем строгом смысле потому, что они вывели исследователя из объекта, сделали процедуру познания воспроизводимой и выразили свои законы на универсальном языке математики. Результат физического эксперимента не зависит от личности экспериментатора. Именно это и делает физику наукой.

3. Почему гуманитарные науки не проходят этот барьер

2.3.1. Проблема включенности: наблюдатель внутри системы

Фундаментальное различие между науками о природе и науками о духе (культуре, обществе) было осознано еще в XIX веке. Вильгельм Дильтей в работе «Введение в науки о духе» (1883) провел знаменитое разграничение: «Природу мы объясняем, душевную жизнь мы понимаем» [25]. В естественных науках исследователь имеет дело с внешними объектами, которые можно наблюдать, измерять и объяснять через причинно-следственные связи. В гуманитарных науках исследователь имеет дело с проявлениями человеческой жизни, которые он может понять только изнутри, через сопереживание и интерпретацию, потому что он сам является человеком.

Эта дильтеевская дихотомия объясняет, почему гуманитарные науки не проходят наш тест на научность. Исследователь не может выйти из объекта, потому что он и есть этот объект. Социолог, изучающий неравенство, сам находится в определенной классовой позиции. Психолог,

лог, изучающий мотивацию, сам имеет мотивы. Историк, описывающий прошлое, делает это из своего настоящего, со своими политическими и культурными предпосылками.

Российский философ и методолог М.М. Бахтин довел эту мысль до предела. В работе «К философии поступка» (написана в 1920-е, опубликована в 1986) он показал, что теоретический мир, конструируемый наукой, принципиально отличен от мира живого, единственного и неповторимого бытия-события, в котором находится каждый из нас [26]. Из мира теории можно абстрагироваться от конкретного наблюдателя. Но в мире жизни «мое единственное место» не может быть занято никем другим. Я не могу посмотреть на свою жизнь с позиции «объективного наблюдателя», потому что я и есть тот, кто ее проживает. Это и есть структурная граница: нельзя быть объективным относительно того, частью чего ты являешься.

2.3.2. Психология: советская дискуссия о предмете

Тот же самый барьер виден в истории психологии. Психология также пыталась стать «объективной» наукой, исключив субъекта из процесса познания. Наиболее яркое проявление этой тенденции — бихевиоризм, который объявил предметом психологии не сознание (которое недоступно внешнему наблюдению), а поведение (которое доступно). Однако этот подход, как показала дальнейшая история, оказался редуccionистским и не смог объяснить высшие психические функции.

В советской психологии эта проблема решалась через введение категории деятельности. С.Л. Рубинштейн в фундаментальном труде «Основы общей психологии» (1940) сформулировал принцип единства сознания и деятельности [27]. Однако даже этот подход не устраняет главной трудности: психолог, изучающий мышление, сам мыслит; психолог, изучающий волю, проявляет волю в организации эксперимента. Инструмент и объект здесь одной природы.

Наиболее остро эту проблему выразил А.Н. Леонтьев в теории деятельности. Он различал «образ» (психическое отражение) и «процесс» (саму деятельность), но признавал, что исследователь имеет доступ только к внешней деятельности, а о внутреннем образе может судить лишь по его «объективациям» [28]. Но это означает, что предмет психологии (сознание, образ, переживание) как таковой никогда не становится доступным внешнему наблюдателю напрямую. Он всегда опосредован. Исследователь вынужден интерпретировать, а интерпретация — это уже не объективное измерение, а герменевтическая процедура, зависящая от личности и культуры интерпретатора.

2.3.3. «Понимание» против «объяснения»: методологическая дилемма

Таким образом, в гуманитарных науках возникает неустранимое раздвоение метода. Естественные науки работают по модели объяснения: подведение частного случая под общий закон. Гуманитарные науки стремятся к пониманию: постижению уникального смысла, который нельзя вывести из закона.

Социолог Макс Вебер, которого часто называют мостом между двумя традициями, пытался совместить эти подходы в концепции «понимающей социологии» [29]. Он предложил метод «идеальных типов» и настаивал, что социолог должен понять субъективный смысл действия, прежде чем объяснять его причины. Но это означает, что метод Вебера не доступен любому человеку. Чтобы понять смысл действия другого, исследователь должен обладать способностью к эмпатии, культурной компетентностью и определенной философской позицией. Один и тот же социальный факт (например, протестантская этика) будет «понят» по-разному человеком, выросшим в протестантской культуре, и человеком, никогда с ней не сталкивавшимся. Предмет (смысл действия) не отделим от метода (понимания), а метод зависит от личности понимающего.

Это и есть та структурная граница, которую мы ищем. Гуманитарное знание не может быть научным в нашем строгом смысле не потому, что оно «плохое» или «незрелое», а потому, что само условие научности — вынесение исследователя за скобки — здесь невыполнимо. Нельзя изучать общество, не будучи его членом. Нельзя изучать сознание, не обладая им.

Нельзя изучать культуру, не будучи в нее погруженным. Как только мы пытаемся «очистить» гуманитарное знание от субъекта, мы теряем сам предмет.

Этот вывод не обесценивает гуманитарное знание. Он лишь указывает на то, что оно должно строиться на других основаниях — не на претензии на универсальную объективность, а на осознанной субъективности, которую мы развернем через гуманитарный метод.

4. Паритет индивидуального и коллективного как логический тупик

2.4.1. Аргумент «от индивидуального»

Рассмотрим первую позицию: общество состоит из индивидов, и только индивиды являются реальностью. Это позиция методологического индивидуализма, наиболее последовательно выраженная Максом Вебером. Вебер настаивал, что социология должна исходить из действий отдельных лиц, поскольку только индивиды могут быть носителями осмысленного действия [29]. Коллективы («государство», «нация», «класс») — это лишь понятийные конструкции, за которыми не стоит никакой самостоятельной реальности.

Эта позиция имеет мощную аргументацию и привлекательность. Она защищает свободу и достоинство личности от поглощения безличными структурами. Она соответствует непосредственному опыту: каждый из нас чувствует себя автором своих решений. Российский философ Н.А. Бердяев в работе «О рабстве и свободе человека» (1939) выразил эту позицию с предельной ясностью: «Личность есть целое, она не есть часть общества... Общество есть часть личности, ее социальная сторона» [30].

Однако эта позиция наталкивается на неопровержимый контраргумент: коллективные феномены невозможно свести к сумме индивидуальных действий. Язык, на котором мы спорим об индивидуальной свободе, не был изобретен никем из индивидов. Он существовал до нас и будет существовать после. Деньги, право, обычаи — все это существует объективно и принудительно по отношению к любому отдельному человеку. Как писал Дюркгейм, социальный факт узнается по той внешней силе принуждения, которую он оказывает на индивида [5]. Человек, пытающийся в одиночку «отменить» язык или деньги, будет просто исключен из общества. Значит, общество — не просто сумма индивидов.

2.4.2. Аргумент «от коллективного»

Рассмотрим противоположную позицию: общество первично, а индивид есть продукт социальных отношений. Это позиция социологического реализма (или холизма), наиболее последовательно выраженная Дюркгеймом и марксизмом. Согласно этой логике, индивидуальное сознание формируется через социализацию, через усвоение коллективных представлений. Человек становится личностью только в обществе.

Эта позиция также имеет мощную аргументацию. Советский психолог Л.С. Выготский экспериментально доказал, что высшие психические функции (произвольное внимание, логическая память, понятийное мышление) возникают у ребенка первоначально как формы коллективного поведения, как сотрудничество с другими людьми, и лишь затем становятся внутренними психическими функциями самого ребенка [31]. Всякая психическая функция, по Выготскому, появляется на сцене дважды: сначала в социальном, потом в психологическом плане. Это сильнейший аргумент в пользу первичности коллективного. Если даже наше мышление имеет социальное происхождение, то что остается от «индивидуальной свободы»?

Однако и эта позиция наталкивается на неопровержимый контраргумент: индивидуальная свобода и уникальность личности неустранимы. Никакая социализация не создает двух тождественных индивидов. Более того, именно индивиды, а не «общество» в целом, являются источником инноваций, открытий, произведений искусства и нравственных поступков. Как подчеркивал С.Л. Рубинштейн, внешние причины действуют через внутренние условия [27].

Общество предлагает, но индивид выбирает. И этот выбор не всегда можно предсказать из социальных условий.

2.4.3. Паритет как тупик: почему нельзя выбрать «правильную» сторону

Таким образом, мы имеем ситуацию логического пата. Ни одна из позиций не может одержать окончательную победу, не отрицая очевидных феноменов. Индивидуализм не может объяснить существование языка и права. Коллективизм не может объяснить существование гениев и диссидентов.

Российский социолог И.С. Кон в книге «Социология личности» (1967) проанализировал этот паритет и пришел к выводу, что спор между индивидуализмом и коллективизмом в социологии напоминает спор о курице и яйце [12]. Бессмысленно спрашивать, что первично: личность или общество. Они возникают одновременно в процессе социального взаимодействия. Но это диалектическое «решение» не снимает практической дилеммы.

Более того, этот паритет — не просто академическая дискуссия. Ответ зависит от того, кто спрашивает. Человек, находящийся в позиции угнетения, будет склонен подчеркивать первичность индивидуальной свободы против коллективного давления. Человек, находящийся в позиции одиночества и атомизации, будет склонен подчеркивать ценность коллективной солидарности. Обе позиции экзистенциально обоснованы, но ни одна не может претендовать на статус научной истины, доступной каждому.

Это и есть доказательство того, что проблема не может быть решена *научно*. Она требует иного подхода, при котором мы не спрашиваем «что важнее?», а задаемся вопросом: «как возможно, что одно и то же явление (социальная жизнь) с равной убедительностью описывается двумя противоположными способами?»

2.5.1. Либерализм vs. Коммунитаризм

Первый пример паритета — это великий спор между либерализмом и коммунитаризмом, который восходит к противостоянию двух моделей общества в XIX веке и не утихает до сих пор.

Аргумент либерализма — индивидуальное первично. Согласно этой позиции, освобождение индивида от оков традиции, сословных ограничений и государственного контроля является двигателем прогресса. Классическую формулировку дал Адам Смит в «Исследовании о природе и причинах богатства народов» (1776): человек, преследуя свой частный интерес, «невидимой рукой» направляется к общей пользе [32]. Свобода индивидуальной инициативы порождает конкуренцию, конкуренция — инновации, инновации — рост благосостояния.

Этот аргумент имеет серьезное эмпирическое подтверждение. Сравнительная история показывает, что общества, предоставившие больше свободы индивиду (Западная Европа Нового времени), достигли беспрецедентного экономического и технологического роста. Советский философ и диссидент А.Д. Сахаров в работе «Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе» (1968) утверждал, что интеллектуальная свобода является необходимым условием научно-технического прогресса и выживания человечества [33]. Индивидуальная мысль, не скованная догмой, — источник нового.

Контраргумент коммунитаризма. Однако этот же индивидуализм, освобождая личность, разрушает социальные связи, которые составляют ткань человеческой жизни. Фердинанд Тённис, как мы уже упоминали, описал переход от *Gemeinschaft* (общины) к *Gesellschaft* (обществу) как процесс разрушения органических уз и замены их механическими, контрактными отношениями [1]. Человек становится одиноким атомом в рыночной стихии.

Эту критику продолжил американский социолог Роберт Патнэм в книге «Чтобы демократия сработала» (1993) и особенно в статье «Боулинг в одиночку» (1995) [34]. На огромном эмпирическом материале он показал, что в США с 1960-х годов происходит неуклонное падение «социального капитала»: люди реже ходят в гости, меньше участвуют в клубах и ассоциа-

циях, меньше доверяют друг другу. Индивидуализм, доведенный до предела, разрушает саму способность к коллективному действию, без которого демократия не работает.

Итак, одна и та же реальность (развитие капитализма и индивидуализма) описывается двумя противоположными способами. Для либерала это прогресс, для коммунитариста — упадок.

Обе позиции имеют реальные предметы и методы, доступные многим, но не всем.

Либерал «видит» рост ВВП и научные открытия; коммунитарист «видит» распад семей и рост одиночества. Оба правы в рамках своих предметов.

2.5.2. Консерватизм vs. Анархизм

Второй пример паритета — это спор о природе социального порядка и роли власти.

Аргумент консерватизма — коллективное первично. Общество есть органическое целое, которое нуждается в иерархии, традиции и авторитете для поддержания порядка. Без этого наступает хаос и «война всех против всех» (Гоббс). Порядок — это первичная ценность, без которой невозможно никакое индивидуальное процветание. Эмиль Дюркгейм в «Самоубийстве» (1897) показал, что разрушение социальных норм (аномия) ведет к росту числа самоубийств [35]. Общество, лишенное прочных коллективных представлений, буквально убивает своих членов.

Советский и российский философ А.А. Зиновьев в книге «Зияющие высоты» (1976), написанной как сатира на советское общество, показал, что даже в самом репрессивном обществе люди вырабатывают сложные формы социальной адаптации, которые обеспечивают стабильность и предсказуемость [36]. Порядок, даже несправедливый, предпочтительнее хаоса.

Контраргумент анархизма — индивидуальное первично. Однако тот же самый порядок, обеспечиваемый коллективом, подавляет свободу личности и порождает специфические конфликты — не конфликты атомов в хаосе, а конфликты контроля, борьбу за власть, отчуждение. Михаил Бакунин в работе «Государственность и анархия» (1873) утверждал, что любое государство, даже самое демократическое, есть аппарат подавления, который неизбежно превращается в машину для защиты привилегий правящего меньшинства [37]. Порядок — это всегда порядок, выгодный кому-то, и навязанный кому-то другому.

Петр Кропоткин в книге «Взаимопомощь как фактор эволюции» (1902), напротив, доказывал, что подлинный социальный порядок возникает не из принуждения сверху, а из добровольной взаимопомощи снизу [38]. Эволюция благоприятствует не самым агрессивным, а самым кооперативным видам. Коллектив не обязательно репрессивен; он может быть основан на свободной солидарности.

И здесь мы видим тот же паритет. Консерватор «видит» опасность хаоса и ценность стабильности. Анархист «видит» насилие власти и ценность свободы.

Оба имеют реальный предмет и реальный опыт, который могут предъявить. Но их предметы разные, и методы их «видения» разные.

2.5.3. Профессионализм: служение или выгода?

Третий пример — из повседневной жизни, иллюстрирующий двойственность любой социальной роли. Рассмотрим фигуру профессионала: врача, учителя, инженера, ученого.

Аргумент «служения». Профессионал — это человек, обладающий специальными знаниями и навыками, которые он использует на благо общества. Врачебная этика (клятва Гипократа) предписывает ставить благо пациента выше личной выгоды. Питирим Сорокин, русско-американский социолог, в работе «Социальная и культурная динамика» (1937) утверждал, что профессиональные группы являются носителями альтруистической интеграции, скрепляющей общество [39]. Профессионал служит обществу, и в этом его социальная функция.

Контраргумент «выгоды». Однако те же самые профессиональные навыки являются частной собственностью индивида, источником его дохода и статуса. Врач может лечить не всех, а только платежеспособных. Ученый может работать не над тем, что нужно человечеству, а над

тем, за что платят гранты. Профессионал может использовать свою монополию на знание для извлечения ренты. Это не цинизм, а рациональное поведение в рыночной системе.

Обе позиции отражают реальный опыт. Есть врачи-бессребреники, и есть врачи-бизнесмены. Есть учителя-подвижники, и есть учителя, отрабатывающие часы. Один и тот же человек в разных ситуациях может действовать то как «служитель», то как «коммерсант».

2.5.4. Математика объективности: больше нуля, но меньше единицы

Таким образом, каждая из этих позиций имеет свою меру объективности. Эта мера всегда больше нуля: у каждой теории есть реальные сторонники, которым доступен ее предмет (они реально видят прогресс или упадок, порядок или подавление, служение или выгоду) и ее метод (они действуют соответствующим образом и достигают результатов). Но эта мера всегда меньше единицы (все человечество): есть другие люди, для которых этот предмет и метод остаются неочевидными или неприемлемыми.

Именно поэтому научной социологии в нашем строгом смысле нет и быть не может. Социологические теории не универсальны; они описывают реальность с определенной позиции, которая может быть занята, а может и нет. Это не брак, а свойство самого предмета. Как только мы это признаем, перед нами открывается путь к построению гуманитарной философии, которая не претендует на универсальность, но предлагает ясную и последовательную схему, построенную из осознанной субъективной позиции.

Глава 3. Гуманитарный метод

1. Отличие философии от науки: принцип субъективности

В предыдущей главе мы доказали, что научный метод имеет границу, за которой он перестает работать. Эта граница проходит там, где исследователь не может занять позицию вне объекта. Теперь мы должны ввести альтернативный метод — гуманитарный, — который не пытается преодолеть эту границу, а напротив, делает ее своим основанием. Для этого необходимо прежде всего четко различить науку и философию, поскольку гуманитарный метод есть метод построения именно философии, а не научной теории.

3.1.1. Наука: стремление к единице

Как мы установили, научная теория стремится к объективности, равной единице. Это означает, что ее предмет и метод должны быть в принципе доступны всем людям. Ученый, публикуя результаты, обращается к неограниченному кругу лиц, предполагая, что каждый из них может воспроизвести его опыт. Он не говорит: «Поверьте мне, потому что я авторитет». Он говорит: «Вот метод, проверьте сами».

Идеал науки — это устранение субъекта из результата. Личность Дарвина не важна для классификации видов. Научный текст пишется так, как будто его автор — бестелесный разум, регистрирующий факты. Это не недостаток науки, а ее суть: наука есть форма знания, очищенная от субъективности настолько, насколько это возможно.

3.1.2. Философия: нулевая объективность

Философия устроена принципиально иначе. Она не претендует на то, что ее предмет и метод доступны всем. Напротив, философская работа всегда несет на себе отпечаток личности ее создателя. Мы не можем понять Платона, не вдумываясь в его судьбу, в его отношение к Сократу, в его разочарование в афинской демократии. Мы не можем понять Ницше, игнорируя его одиночество и болезнь. Философия, согласно гуманитарному методу, — это всегда чей-то ответ на вопрос «что я сделал?», а не безличный отчет о том, «что есть».

Российский философ М.К. Мамардашвили в лекциях о философии неоднократно подчеркивал эту мысль. Философия, по Мамардашвили, — это не система знаний, которую можно «выучить», а акт мысли, который совершается здесь и сейчас и не может быть передан как готовая вещь [20]. «Философские проблемы — это не проблемы, которые кто-то решил, а ты можешь посмотреть ответ в конце учебника. Это проблемы, которые каждый решает заново». Философский текст не сообщает объективную истину; он предлагает читателю проделать ту же работу мысли, которую проделал автор.

Советский философ Э.В. Ильенков в книге «Об идолах и идеалах» (1968) проводил сходную мысль: мышление — это не индивидуальное отправление мозга, а способность, которая формируется через присвоение культуры, через «распредмечивание» идеального содержания, заложенного в предметах, созданных человечеством [40]. Философия — один из высших способов такого распредмечивания. Она не сообщает готовые истины, а учит мыслить.

3.1.3. Определение гуманитарного метода

Из этого различия вытекает определение гуманитарного метода, которое будет использоваться на протяжении всей книги.

Гуманитарный метод — это метод построения философии (а не научной теории), при котором автор осознает и предъявляет предмет и метод своего мышления, не претендуя на их всеобщую доступность.

Разберем это определение.

«*Метод построения философии*». Гуманитарный метод не является научным. Он не требует воспроизводимости, фальсифицируемости, статистической значимости. Его цель — не объективное знание, а субъективная связность, осмысленность, «ответ на вопрос: что я сделал?», который ставит перед собой автор.

«*Автор осознает и предъявляет предмет и метод своего мышления*». Это ключевое условие. Гуманитарная работа не может быть сделана «во сне» или «в наитии». Автор должен быть способен ответить на вопрос: «Что именно я делаю? Каким инструментом я пользуюсь?» Предмет — это то, что рассматривается. Метод — это то, как рассматривается. Осознанность предмета и метода — единственное, что отличает гуманитарную философию от произвольного фантазирования.

«*Не претендую на их всеобщую доступность*». Автор философии признает, что его предмет и метод могут быть доступны не всем. Более того, они могут быть доступны только ему одному. Объективность философии, в отличие от науки, равна нулю по определению. Это не значит, что философия «хуже» науки. Это значит, что она решает другие задачи.

3.1.4. Принцип субъективности: право на свою философию

Из нулевой объективности философии вытекает *принцип субъективности* — центральный методологический принцип гуманитарного подхода.

Если философия не претендует на всеобщность, то каждый человек имеет право либо принять ее (если она ему подходит), либо отвергнуть и создать свою. Никто не обязан пользоваться чужой философией, как никто не обязан носить чужую одежду. Но если человек не создал свою философию и не принял чужую, он живет без осознанной схемы, то есть его действия определяются непроясненными предпосылками, которые он не контролирует.

Этот принцип был хорошо выражен русским философом Н.А. Бердяевым в «Самопознании» (1940): «Моя философия есть философия моей жизни, и я не могу от нее отречься, не отрекаясь от самого себя» [41]. Бердяев не доказывал, что его философия истинна для всех. Он свидетельствовал, что она истинна для него, и приглашал читателя к такому же честному самоопределению.

Гуманитарный метод не дает «объективной истины» в научном смысле. Он дает способ организации субъективного опыта, который может быть передан другому, но не может быть навязан.

2. Как строится гуманитарная схема

3.2.1. Исходный материал: два рядоположенных понятия

Построение любой гуманитарной схемы начинается с ситуации обнаружения *оппозиции*, с пары понятий, которые в данной культуре или в данной дискуссии воспринимаются как рядоположенные и часто как противоборствующие. Примеры таких пар: дух и материя, свобода и необходимость, мужское и женское, личное и общественное.

Эти пары обладают специфическим свойством: они невыводимы друг из друга. Нельзя, оставаясь в рамках формальной логики, доказать, что личное «первично» по отношению к общественному, или наоборот. Как мы видели в предыдущей главе, любой такой аргумент наталкивается на контр-аргумент, и спор становится бесконечным. Именно эта неразрешимость спора и является симптомом, указывающим на то, что мы имеем дело не с научной проблемой, а с гуманитарной оппозицией, требующей не доказательства, а построения схемы.

Российский философ А.Ф. Лосев в работе «Диалектика мифа» (1930) показал, что многие фундаментальные оппозиции (например, «субъект — объект») не могут быть разрешены чисто логическим путем, потому что они укоренены в самом способе человеческого бытия [42]. Гуманитарная схема, в отличие от научной теории, не пытается «снять» оппозицию в

синтезе. Она пытается *различить* понятия по их функции, ответив на вопрос: какое из них обслуживает *естественную* потребность, а какое — *культурную*?

3.2.2. Определение естественной потребности

Чтобы различить понятия, нам необходимо строгое определение того, что мы понимаем под естественной и культурной потребностью. Начнем с естественной.

Естественная потребность — это потребность, удовлетворение которой необходимо для существования субъекта.

Разберем это определение по элементам.

«Субъект». В контексте нашей схемы субъектом является тот, о ком строится философия. В данном случае — человек в обществе, социологический субъект. Но это определение работает и для других уровней: биологического субъекта (организма), психологического субъекта (индивид), экономического субъекта и т.д.

«Необходимо для существования». Это ключевой признак. Естественная потребность — это не то, что «приятно» или «желательно», а то, без чего субъект перестает существовать как таковой. Для человека как живого существа это потребность в пище, воде, кислороде. Для социологического субъекта мы должны найти то, без чего невозможно его существование в качестве общественного существа.

Важно не путать естественную потребность с инстинктом в биологическом смысле. Инстинкт — это врожденная программа поведения. Потребность — это субъективное состояние нужды, которое может удовлетворяться разными способами. Естественная потребность может быть удовлетворена только через определенный тип отношения с миром (в нашем случае — через отношение с другими людьми), но конкретная форма этого отношения может варьироваться.

Советский психолог А.Н. Леонтьев в книге «Потребности, мотивы, эмоции» (1971) проводил важное различие: потребность сама по себе не определяет направление деятельности; она «опредмечивается», то есть находит свой предмет в окружающем мире [43]. Человек испытывает нужду, но то, что именно удовлетворит эту нужду, зависит от культуры и личного опыта. Естественная потребность в нашем понимании — это сама нужда в определенном типе отношения, а не конкретный предмет.

3.2.3. Определение культурной потребности

Культурная потребность — это потребность, удовлетворение которой достаточно для существования субъекта.

Культурная потребность вторична по отношению к естественной. Она не дана от рождения; она формируется в процессе социализации, обучения, взаимодействия с другими людьми. Однако, однажды сформировавшись, она приобретает характер достаточности: человек чувствует себя полноценным через ее удовлетворения.

Примеры культурных потребностей: потребность в уважении (признании), потребность в самореализации, потребность в красоте, потребность в познании (выходящем за пределы утилитарной необходимости). Эти потребности не нужны для того, чтобы просто выжить как биологический организм. Но они нужны для того, чтобы жить как человек.

Классификация потребностей, разработанная Абрахамом Маслоу и изложенная в статье «Теория человеческой мотивации» (1943), в некоторой степени иллюстрирует эту иерархию [44]. Маслоу расположил потребности от базовых (физиологических) до высших (самоактуализации). В нашей терминологии естественная потребность соответствует базовому уровню (без него субъект не существует), но культурные потребности не соответствуют высшим уровням, потому что по Маслоу они возникают, когда базовый уровень удовлетворен, и их неудовлетворение ведет не к физической гибели, а к психологическому и социальному страданию.

Согласно гуманитарному методу сначала удовлетворяется культурная потребность, удовлетворение которой является условием удовлетворения естественной. Прежде чем удовле-

творить естественную нужно, в этой нужде нужно потерпеть, и удовлетворить потребности, обеспечивающий культурное удовлетворение естественной нужды. Например, сначала нужно дойти до туалета и произвести некоторые культурно обусловленные манипуляции, прежде чем в туалете справить нужду.

3.2.4. Процедура построения схемы

Теперь мы можем описать саму процедуру построения гуманитарной схемы для нашей пары понятий (индивидуальное и коллективное).

Формулировка оппозиции. Мы имеем два понятия: индивидуальное (личное) и коллективное (общественное). Они рядоположены, и их отношение является предметом спора.

Определение естественной потребности субъекта. Мы должны выяснить, что необходимо для существования социологического субъекта — человека в его социальном качестве. Методом исключения (описанным в следующем параграфе) мы приходим к выводу: *делать все вместе*. Человек в одиночку не выживает; социальность — это не опция, а условие существования.

Приписывание естественной потребности одному из понятий. Если естественная потребность — «делать все вместе», то она соответствует полюсу коллективного. Коллективное, общественное — это то, что удовлетворяет естественную потребность.

Определение культурной потребности. Культурная потребность возникает тогда, когда естественная потребность не может быть удовлетворена напрямую. Если «вместе нельзя» в силу устройства мира (нельзя всем вместе перейти мост), то возникает нужда в отдельном действии. Так рождается культурная потребность — делать самому то, что нельзя делать всем вместе.

Приписывание культурной потребности второму понятию. Культурная потребность соответствует полюсу индивидуального. Личное, индивидуальное — это то, что удовлетворяет культурную потребность.

Гуманитарная схема не утверждает, что одно «важнее» другого. Она различает понятия по их функции: коллективное обслуживает естественную потребность («вместе»), индивидуальное — культурную («сам»). Это не решение спора, а выход из него через построение новой понятийной структуры, в которой обе стороны оппозиции находят свое место.

3 Метод поиска ответа

3.3.1. Свобода воли как условие поиска

Первое условие, которое задает гуманитарный метод: исследователь должен проявить свободу воли. Это условие отличает гуманитарный поиск от научного эксперимента. В науке исследователь манипулирует внешними переменными и наблюдает за реакцией объекта. В гуманитарном поиске исследователь манипулирует собственным вниманием и выбором, а наблюдает за собой.

Почему свобода воли необходима? Потому что предмет гуманитарного исследования — не внешний объект, а отношение, в котором находится сам исследователь. Чтобы увидеть это отношение, нужно иметь возможность занять разные позиции по отношению к нему. Если исследователь жестко детерминирован — своей культурой, воспитанием, идеологией, — он не может «переключить» точку зрения и увидеть оппозицию как целое.

Советский философ М.К. Мамардашвили в «Лекциях по античной философии» (1979) подчеркивал, что философское мышление требует «остановки мира» — акта, в котором человек вырывается из потока автоматических реакций и занимает позицию наблюдателя по отношению к собственному бытию [45]. «Чтобы что-то понять, надо перестать быть частью этого и стать свидетелем». Этот акт остановки и свидетельствования и есть проявление свободы воли.

Свобода воли здесь понимается не как метафизическая «свобода от причинности», а как практическая способность действовать культурно и не культурно. Человек не может изменить свою биографию или культуру, но он может занять позицию по отношению к ним — согласиться или не согласиться, принять или отвергнуть. Без этого минимального акта свободы никакая гуманитарная работа невозможна.

3.3.2. Самонаблюдение как метод

Второе условие: ответ ищется не через эксперимент над другими, а через осознание собственного опыта. Это прямое следствие принципа субъективности. Если гуманитарная философия строится для автора, то и материал для нее должен браться из его собственной жизни.

Самонаблюдение в гуманитарном методе — это не интроспекция в психологическом смысле (попытка «заглянуть внутрь» и описать *mental states*). Это наблюдение за тем, *что я сделал*, когда желание оказалось удовлетворено. Фокус смещен с внутреннего состояния на внешнее действие и его результат.

Этот принцип был сформулирован еще в советской психологии деятельности. А.Н. Леонтьев настаивал, что психическое не дано нам в прямом самонаблюдении; мы можем судить о потребностях и мотивах только по их предметной реализации, по тому, какая деятельность развернулась и какой результат ее завершил [28]. Мы не видим «потребность в пище»; мы видим, что человек ищет еду и успокаивается, поев.

Гуманитарный метод заимствует эту логику, но применяет ее не к испытуемому, а к самому себе. Автор спрашивает: «В какой момент я пережил удовлетворение? Что именно я при этом делал? Был ли я вместе с другими или действовал отдельно?» Ответы на эти вопросы дают эмпирический материал для построения схемы.

3.3.3. Предельный случай

Однако повседневный опыт часто бывает запутанным. Мы редко находимся в «чистых» ситуациях, где действует только естественная или только культурная потребность. Поэтому гуманитарный метод ищет предельный случай, в котором интересующая нас переменная доводится до крайнего значения.

В нашем случае таким предельным случаем является ситуация, когда влияние других людей (воспитание, мотивация, принуждение) отсутствует полностью. Кто может находиться в такой ситуации? Ребенок, выросший вне человеческого общества, — фeralный человек, «маугли».

Случаи детей-маугли, при всей их редкости и трагичности, предоставляют уникальный материал для гуманитарного анализа. Описания таких случаев можно найти в работах антропологов и психологов. Наиболее известны случаи Камалы и Амалы (Индия, 1920-е, описанные Дж.А.Л. Сингхом), Виктора из Авейрона (Франция, начало XIX века, описанный Жаном Итаром), а также более современные случаи, проанализированные, например, американским исследователем Р. Шаттак в книге «Запретный эксперимент: история Дикого Мальчика из Авейрона» (1980) [46].

Дети-маугли выживают, только если примыкают к животным (волкам, собакам, обезьянам) и начинают делать то же, что делают эти животные, — вместе с ними, в то же время, в том же месте. Они не изобретают человеческую культуру. Они имитируют поведение тех, кто оказался рядом. При этом животные не могут мотивировать ребенка-человека так, как это делают взрослые люди: у них нет для этого ни языка, ни педагогических инстинктов. Следовательно, сам факт примыкания и имитации мотивирован изнутри. Это и есть проявление естественной потребности: потребности делать все вместе с теми, кто рядом.

Этот предельный случай позволяет сформулировать предварительный ответ: естественная потребность социологического субъекта — «делать все вместе». Далее этот ответ проверяется на обычных человеческих ситуациях, где «вместе нельзя», и через это выводится культурная потребность.

3.3.4. Правило именования потребности

Третье важное правило гуманитарного метода: потребность называется по предмету или методу ее удовлетворения.

Мы не можем непосредственно наблюдать потребность как субъективное состояние. Мы можем наблюдать только то, что ее удовлетворило: какой предмет (материальный или идеальный) был «найден» и какое действие (метод) было совершено, чтобы желание оказалось удовлетворено. Это правило вытекает из общей логики: сознание всегда интенционально, оно всегда «о чем-то»; о самом себе оно может узнать только через то, на что оно направлено.

В применении к нашей схеме это правило работает так:

Мы наблюдаем, что человек (ребенок-маугли, затем обычный человек) удовлетворяет некоторое фундаментальное стремление тогда, когда он делает нечто вместе с другими. Следовательно, мы называем эту потребность по методу ее удовлетворения: «все вместе».

Мы наблюдаем, что в ситуациях, где «вместе нельзя», удовлетворение наступает тогда, когда человек делает сам, добровольно беря на себя отдельное действие. Следовательно, мы называем эту вторую потребность: «делать самому то, что нельзя делать всем вместе».

Таким образом, метод поиска ответа в гуманитарной схеме — это не дедукция из аксиом и не индуктивное обобщение эмпирических данных. Это рефлексивный акт, в котором исследователь, проявив свободу воли и наблюдая за собственным опытом (включая предельные случаи), находит предметы и методы, удовлетворяющие его фундаментальные стремления, и дает им имена. Результат этого акта и есть гуманитарная схема.

4. Предельный случай: дети-маугли

3.4.1. Почему именно дети-маугли?

В обычной жизни ребенка с первых минут окружают взрослые, которые его мотивируют, воспитывают, поощряют и наказывают. Их ожидания и требования формируют поведение ребенка настолько сильно, что невозможно отделить то, что идет «изнутри», от того, что навязано «снаружи».

Дети-маугли (феральные дети) проводят критический период развития либо в полной изоляции от людей, либо в сообществе животных. У них нет человеческих воспитателей, которые могли бы передать им культурные нормы и сформировать культурные потребности. Поэтому, наблюдая за их поведением, мы можем увидеть «чистую» естественную потребность в действии.

Важно оговориться: случаи феральных детей редки, их документирование часто страдает от неточностей, а сами дети, как правило, имеют серьезные психические и физические нарушения, связанные с условиями их выживания. Однако, как мы увидим, даже при всех этих оговорках их поведение демонстрирует поразительную закономерность, которая и дает нам ключ к ответу.

3.4.2. Случай Камалы и Амалы: классический пример

Наиболее известный и хорошо задокументированный (хотя и небесспорный) случай — это история Камалы и Амалы, двух девочек, якобы воспитанных волками в джунглях Индии. Они были обнаружены в 1920 году преподобным Дж.А.Л. Сингхом, который вел подробные дневники наблюдений [47].

Согласно записям Сингха, девочки передвигались на четвереньках, по-волчьи выли на луну, боялись света и отказывались от приготовленной пищи, предпочитая сырое мясо. Младшая, Амала, умерла через год. Старшая, Камала, прожила в сиротском приюте около девяти лет. За это время она научилась ходить на двух ногах, понимать несколько десятков слов и даже проявлять привязанность к опекунам.

Для нас в этом случае важно не столько то, чему Камала научилась или не научилась, сколько сам факт, что она выжила в волчьей стае. Как это стало возможным? Волки не обучали ее человеческому поведению — они вообще не занимаются обучением детенышей других видов. Единственное объяснение: Камала и Амала делали то же, что и волки, в то же время и в том же месте. Они подражали им. Это подражание было самомотивированным — оно не было результатом дрессировки или принуждения. Волки не умеют «мотивировать» человека; у них нет для этого ни педагогических инстинктов, направленных на другой вид, ни символических средств (языка, поощрений, наказаний в человеческом смысле). Значит, стремление подражать, быть вместе с другими и делать то же, что они, исходило изнутри самих детей.

3.4.3. Виктор из Авейрона и современные данные

Другой классический случай — Виктор из Авейрона, «дикий мальчик», найденный во Франции в 1800 году. Его история подробно описана врачом Жаном Итаром, который пытался его обучить [46]. Виктор также демонстрировал поведение, направленное на выживание через подражание окружающей среде, хотя в его случае это была не стая, а одиночное существование в лесу.

Современные исследователи сходятся во мнении, что человек рождается с врожденной предрасположенностью к социальному взаимодействию. Американский антрополог и психолог Майкл Томаселло в книге «Почему мы сотрудничаем» (2009) на основе обширных сравнительных исследований детей и человекообразных обезьян показал, что человеческие младенцы уже в возрасте 14-18 месяцев демонстрируют уникальную способность и стремление к совместной интенциональности (*shared intentionality*) — они не просто подражают, но хотят делать что-то вместе с другим человеком, разделяя с ним цель и внимание [48]. Это стремление Томаселло считает врожденным и видоспецифичным для *Homo sapiens*.

3.4.4. Вывод: «делать вместе» как естественная потребность

Таким образом, анализ предельного случая (дети-маугли) и данные сравнительной психологии приводят нас к одному и тому же выводу. У человека есть врожденное, естественное стремление, без удовлетворения которого он не может существовать как субъект. Это стремление к **все вместе**.

Субъективное переживание, сопровождающее удовлетворение, — это чувство принадлежности, слияния с группой, безопасности. Когда эта потребность не удовлетворяется (человек изолирован, отвергнут), возникает страдание, которое может привести к гибели — физической (без группы человек в дикой природе не выживает) или психологической (острая депривация в младенчестве ведет к необратимым нарушениям, как показано в классических работах Джона Боулби по теории привязанности) [49].

Итак, первая часть нашей гуманитарной схемы установлена: естественная потребность социологического субъекта — все вместе.

5. Формулировка естественной потребности

3.5.1. Феноменология «вместе»: приятно, перспективно, безответственно

Естественная потребность «все вместе» — это не просто абстрактная формула. Это конкретное переживание, знакомое каждому человеку. Оно имеет три ключевые характеристики.

1. Приятно. Состояние «вместе» переживается как комфортное, теплое, радостное. Это чувство принадлежности, слияния с группой, растворения в общем действии. Нейробиологически это состояние связано с выбросом окситоцина — гормона, который укрепляет социальные связи и вызывает чувство доверия и спокойствия. Исследования нейроэкономики (Пауль Зак, 2004) показали, что окситоцин выделяется, когда люди чувствуют, что им доверяют или когда они действуют синхронно с другими [50]. Совместное пение, совместный марш, совместная молитва — все это вызывает мощный окситоциновый отклик.

Советский психолог Б.Ф. Поршнев в книге «О начале человеческой истории» (1974) предложил концепцию, согласно которой суггестия (внушаемость) и контр-суггестия являются фундаментальными механизмами человеческой психики [51]. В состоянии «вместе» действует механизм суггестии — человек поддается общему настроению, «заражается» эмоциями других. Это состояние не требует усилий, оно «само происходит». Именно эта легкость и непринужденность делает его приятным.

2. Перспективно. «Все вместе» перспективно в буквальном смысле: это повышает шансы на выживание и успех. Группа может сделать то, что не под силу одиночке: защититься от хищников, построить жилище, передать знания следующему поколению. П.А. Кропоткин в книге «Взаимопомощь как фактор эволюции» (1902) на обширном биологическом и историческом материале показал, что кооперация, а не конкуренция является главным двигателем эволюции [38]. Виды, практикующие взаимопомощь, имеют больше шансов на выживание, чем виды, где каждый сам за себя.

Это подтверждается и современными эволюционными исследованиями. Биолог Дэвид Слоан Уилсон в книге «Эволюция для всех» (2007) доказывает, что групповой отбор — реальный эволюционный механизм, и что альтруистическое поведение может закрепляться, если оно повышает выживаемость группы в целом [52]. «Все вместе» — это не просто приятная, но и эволюционно выигрышная стратегия.

3. Безответственно. Состояние «вместе» снимает с индивида бремя личной ответственности. Когда решение принимается коллективно, никто не чувствует себя единственным автором. Это может вести как к позитивным (чувство поддержки, «круговая порука»), так и к негативным последствиям (феномен «диффузии ответственности», описанный социальными психологами Биббом Латане и Джоном Дарли в 1968 году после убийства Китти Дженовезе [53]). В состоянии «вместе» человек может сделать то, чего никогда не сделал бы в одиночку — как героический поступок, так и акт жестокости. Это оборотная сторона «приятности»: растворение в массе освобождает от груза индивидуального выбора.

3.5.2. Онтологическое ограничение: «вместе нельзя»

Естественная потребность «все вместе» универсальна, но ее полная реализация невозможна. Мир — физический, биологический и социальный — устроен так, что иногда вместе нельзя. Это не моральное предписание и не чья-то злая воля. Это констатация фундаментального факта бытия.

Рассмотрим несколько простых примеров, которые мы уже упоминали вкратце, но теперь разберем их подробнее.

Физические ограничения. Нельзя всем вместе перейти по висячему мосту — конструкция не выдержит одновременной нагрузки. Нельзя всем вместе поместиться в туалетную кабинку — пространство ограничено. Нельзя всем вместе управлять автомобилем — руль один, и одновременное воздействие на него сделает движение невозможным. Эти ограничения носят объективный, материальный характер.

Функциональные ограничения. Нельзя всем вместе подкрасться к антилопе на расстояние броска копья — группа производит слишком много шума. Нельзя всем вместе делать хирургическую операцию — разрез делает один хирург, ассистенты выполняют другие функции. Нельзя всем вместе принимать мгновенное решение в критической ситуации — требуется единоначалие. Здесь ограничение связано с самой логикой действия, требующего разделения функций.

Информационные ограничения. Нельзя всем вместе обладать уникальным знанием. Опыт, полученный индивидом в его уникальной биографии, не может быть непосредственно передан другим. Человек, который первым обнаружил съедобное растение или безопасный брод, обладает информацией, которой нет у других, пока он им не сообщит. Знание по своей природе распределено неравномерно.

Экзистенциальные ограничения. Нельзя всем вместе прожить одну жизнь. Рождение, любовь, страдание, смерть — это предельно индивидуальные акты. Даже если человек окружен близкими, через порог смерти он переступает один. Этот экзистенциальный уровень «вместе нельзя» станет особенно важен в онтологической части книги.

3.5.3. От констатации к культуре

Таким образом, естественная потребность «делать все вместе» сталкивается с неустрашимым ограничением: «вместе нельзя». Это ограничение не отменяет потребность, но делает ее полное и постоянное удовлетворение невозможным. Человек хочет быть вместе со всеми, но мир требует — нельзя.

Именно здесь, в осознании зазора между естественным стремлением и его объективной невозможностью, рождается культура. Культура — это не просто «совокупность норм и ценностей». В строящейся нами гуманитарной схеме культура — это система способов справляться с ситуациями, где «вместе нельзя».

6. Формулировка культурного условия и культурной потребности

3.6.1. От «вместе нельзя» к культурному условию

«Вместе нельзя» — это сначала просто констатация физического факта. Мост не выдержит всех одновременно. В уборную все не поместятся. К антилопе всем вместе не подкрасться. Но просто констатировать факт недостаточно. Общество, в котором все привыкли делать всё сообща, должно как-то организовать поведение людей в ситуациях, где совместное действие невозможно.

Как это происходит? Представим себе архаическое сообщество, живущее согласно естественной потребности. Все делается вместе: совместное собирательство, совместные трапезы, совместные ритуалы, совместно построили висячий мост. И вот возникает ситуация: нужно перейти через мост. Мост может выдержать только одного. Все стоят перед мостом. Естественная потребность требует идти вместе, но это невозможно.

Кто пойдет первым?

Здесь и возникает культурная ситуация в ее элементарной форме. Есть несколько вариантов.

Вариант 1: *Принуждение.* Кто-то из общины (вождь, сильнейший) принуждает другого идти первым. Акт принуждения уже выводит принуждающего из состояния «вместе». Принуждающий ставит себя над ситуацией, занимает позицию внешнюю по отношению к общему действию. Он говорит: «Ты иди, а мы подождем». Сама грамматика этой фразы («ты» и «мы») уже требует, чтобы единство было предварительно разорвано, и принуждающий имел иную субъектность чем субъектность общества, а значит должна быть естественная потребность, удовлетворение которой необходимо для существования такого субъекта раз он существует. При этом принуждаемый должен утратить субъектность группы. Но мы это не постулировали, а как раз постулировали, что все вместе стоят перед мостом. Принуждение, таким образом, невозможно.

Вариант 2: *Добровольное действие.* Кто-то из общины сам делает шаг вперед и идет первым. Он перестает быть частью «мы», и действует отдельно, но это решение не следует логически из «все вместе», но и не нарушает «все вместе», поскольку другие остаются вместе. Именно этот вариант и является культурным решением проблемы «вместе нельзя».

Отсюда мы получаем формулировку культурного условия:

Культурное условие — «сделай сам».

3.6.2. Почему именно добровольность?

Добровольность здесь — не моральное пожелание, а логическая необходимость. Добровольное действие обеспечивает и субъектность группы (все по-прежнему «свои»), и субъектность действующего (он сам принял решение).

Этот момент глубоко проанализирован в русской философской традиции. Философ и психолог С.Л. Рубинштейн в посмертно опубликованной работе «Человек и мир» (1973) писал о субъекте как о центре перестройки бытия: «Человек должен взять на себя ответственность за то, что он делает, за свою жизнь... В этом проявляется его свобода и его нравственное отношение к миру» [54]. Добровольное «сделай сам» и есть элементарный акт такого взятия ответственности.

3.6.3. От культурного условия к культурной потребности

Культурное условие — это внешнее требование ситуации. Но человек не просто реагирует на внешние требования. У него может формироваться **внутренняя потребность** действовать соответствующим образом. Так рождается культурная потребность.

Механизм ее формирования можно описать следующим образом:

Сначала ребенок (или взрослый в новой ситуации) сталкивается с тем, что «вместе нельзя», и узнает культурное условие: «сделай сам».

Он пробует сделать сам — и обнаруживает, что это не только необходимо, но и возможно. Более того, успешное самостоятельное действие приносит переживание особого рода — не менее интенсивное, чем удовлетворение от «вместе». Потому что осознание способности, какой бы эта способность не была, вызывает чувство счастья согласно философии счастья.

Чувство закрепляется как положительный стимул, и у человека формируется устойчивое стремление в ситуациях «вместе нельзя» действовать самостоятельно. Так культурное условие интериоризируется и становится культурной потребностью.

Этот процесс интериоризации (перехода внешнего во внутреннее) был детально описан Л.С. Выготским и его школой. Всякая высшая психическая функция, по Выготскому, появляется на сцене дважды: сначала как внешняя, социальная операция, потом — как внутренняя, психическая [31]. Культурная потребность «делать самому» не является исключением: сначала ребенок слышит «сделай сам» от взрослого, затем он сам говорит это себе, и наконец это становится его внутренним побуждением.

Таким образом, мы получаем формулировку культурной потребности:

Культурная потребность — делать самому то, что нельзя делать всем вместе.

7. Личность

3.7.1. Личность как носитель культурной потребности

Дадим итоговое определение:

Личность — это человек, у которого сформирована потребность делать самому то, что нельзя делать всем вместе, и который добровольно берет на себя соответствующие обязанности перед обществом и выполняет их.

Это определение отличается от многих других. Личность здесь — не просто «индивидуальность» (уникальный набор черт), не «совокупность общественных отношений» (Маркс), не «субъект деятельности». Личность — это тот, кто добровольно берет на себя личное действие там, где общее действие невозможно.

Это объясняет, почему понятия «личность» и «общество» не являются антагонистами, как часто полагают. Личность не противостоит обществу; она дополняет его в тех точках, где общество (как совместное действие) наталкивается на свои пределы. Личность — это способ, которым общество решает проблему «вместе нельзя», не разрушая при этом единства.

Разберем это определение по элементам.

«Сформирована потребность». Это означает, что речь идет не о разовой поступке, а об устойчивой характеристике человека. Личность — не тот, кто однажды совершил героический акт, а тот, для кого добровольное отдельное действие в ситуациях «вместе нельзя» стало внутренней необходимостью, а не внешней вынужденностью. Такой человек испытывает дискомфорт, когда ситуация требует самостоятельного действия, а он уклоняется от него.

«Делать самому то, что нельзя делать всем вместе». Здесь важно подчеркнуть: личность действует не «против» общества и не «вместо» общества. Она действует в тех точках, где совместное действие объективно невозможно. Хирург не может делать операцию «вместе со всеми» не потому, что он гордый индивидуалист, а потому, что так устроена хирургия. Пожарный идет в горящий дом один или в связке с напарником не потому, что он не любит толпу, а потому, что толпа в горящем доме погибнет. Личность — это не бунтарь, а функциональная необходимость общества.

«Добровольно берет на себя обязанности». Ключевое слово — «добровольно». Как мы показали в предыдущем параграфе, принуждение разрушает саму логику «вместе». Если человека заставляют, он не личность, а исполнитель. Личность начинается там, где человек сам говорит: «Я сделаю это».

«Перед обществом и выполняет их». Обязанности берутся не перед самим собой (это был бы чистый индивидуализм), а перед обществом. Личность действует отдельно, но для других. Ее действие имеет адресата — тех, кто остался «вместе» и ждет результата.

Это определение позволяет отличить личность от других форм человеческого существования.

Не-личность (человек, не ставший личностью) — это тот, кто в ситуации «вместе нельзя» либо бездействует (парализован страхом или нерешительностью), либо пытается принудить к действию других, либо действует только под внешним давлением.

Псевдо-личность (индивидуалист в дурном смысле) — это тот, кто действует отдельно не потому, что «вместе нельзя», а потому, что он не хочет быть вместе, кто противопоставляет себя обществу принципиально.

3.7.2. Пример: князь как приглашенная личность

Выше мы говорили о личностях, вырастающих внутри общества. Но есть и другой механизм: общество может пригласить личность со стороны для выполнения тех функций, которые нельзя делать вместе.

Классический пример — фигура князя в древнерусской истории. Как известно из «Повести временных лет» (XII век), славянские племена, жившие общинным строем, не могли справиться с внутренними конфликтами и внешними угрозами. Совместное решение этих проблем было невозможно: нельзя «всем вместе» раздавать наряды (это требует единого арбитра) и нельзя «всем вместе» командовать войском (это требует единого командира). И вот, согласно летописи, послы от новгородцев, кривичей, чуди и веси отправились «за море» к варягам и сказали знаменитые слова: «Земля наша велика и обильна, а наряда в ней нет. Приходите княжить и владеть нами» [55].

Этот летописный эпизод — не просто исторический факт, а идеальная иллюстрация нашей схемы. Община («все вместе») не может решить определенные задачи. Она приглашает того, кто будет делать это «сам» — князя с дружиной. Князь — это личность, приглашенная со стороны. Он не является частью общины в обычном смысле; он стоит над ней именно для того, чтобы делать то, что нельзя делать вместе: нарядить, защищать, организовывать оборону. При этом князь — не завоеватель и не тиран (в идеальной модели); он приглашен добровольно и действует по договору («ряду»).

Тот же механизм работает в современном обществе. Мы приглашаем сантехника, электрика, врача, адвоката — людей, обладающих специальными знаниями и навыками, которые нельзя «сделать всем вместе». Они — приглашенные личности. Их профессионализм и есть

форма добровольно взятой на себя обязанности делать самому то, что нельзя делать всем вместе.

3.7.3. Два источника личности: внутренний рост и внешнее приглашение

Таким образом, мы можем различать два способа появления личности в обществе.

Первый способ: внутренний рост. Человек вырастает внутри общины, у него формируется культурная потребность, и он добровольно берет на себя отдельные действия. Это может быть охотник, который ловок в подкрадывании к дичи; это может быть знахарь, который знаток в лечении; это может быть старейшина, который берет на себя разрешение споров. Все они — личности, выросшие изнутри.

Второй способ: внешнее приглашение. Общество приглашает кого-то, кто уже обладает необходимыми качествами личности в нужной области. Князь, сантехник, консультант — все они приглашенные личности. Важно, что приглашение тоже должно быть добровольным с обеих сторон: общество добровольно приглашает, личность добровольно соглашается.

В нормальном, процветающем обществе действуют оба механизма. В обществе, где подавлена инициатива, первый механизм не работает. В обществе, где разрушены горизонтальные связи, второй механизм вырождается в коррупцию или тиранию.

Общество удовлетворяет естественную потребность «все вместе», которая необходима для существования общества. Личность удовлетворяет культурную потребность «делать самому то, что нельзя делать всем вместе», удовлетворение которой достаточно для существования личности. Общество может существовать без личностей. Личность не может существовать без общества, потому что ее отдельное действие имеет смысл только как действие для общества и перед обществом.

3.8.1. Цикл социальной жизни: вместе — отдельно — снова вместе

Социальная жизнь, согласно нашей схеме, имеет ритмическую структуру. Она состоит из повторяющихся циклов, каждый из которых включает три фазы.

Фаза 1: «*Вместе*». Исходное состояние. Люди находятся в единстве, действуют сообща, переживают принадлежность. Это состояние удовлетворяет естественную потребность. Оно комфортно, безопасно, но оно сегодня не может длиться бесконечно, потому что мир постоянно предъявляет ситуации, где «вместе нельзя».

Фаза 2: «*Отдельно*». Кто-то из общности (личность) добровольно отделяется для выполнения действия, которое нельзя совершить сообща. Охотник уходит на охоту, судья удаляется для размышления, хирург моет руки и входит в операционную. Это фаза напряжения, риска, ответственности. Личность здесь действует одна, но ее действие направлено на благо тех, кто остался «вместе».

Фаза 3: «*Снова вместе*». Отдельное действие выполнено, его результат получен. Личность возвращается к общности. Происходит воссоединение. Это и есть праздник в его элементарной, архетипической и семантической формах.

Этот трехчастный ритм универсален. Он проявляется и в большом масштабе (годовые праздники, возвращение войска с войны, окончание сезона), и в малом (возвращение ребенка из школы, приход родителя с работы, окончание рабочего дня и совместный ужин).

3.8.2. Радость как переживание возврата

Почему возвращение переживается как радость? Потому что в момент воссоединения подтверждается то, что было поставлено под вопрос в фазе «отдельно». Когда личность уходит делать что-то сама, единство временно нарушается. Возникает — пусть и слабая, пусть и вытесняемая — тревога: а вернется ли отделившийся? а примут ли его обратно? а не распалось ли «мы» навсегда?

Момент воссоединения дает ответ на эти вопросы: «Да, мы снова вместе. Разделение было временным. Единство — постоянно». Именно это подтверждение и переживается как

радость — интенсивное положительное переживание, которое отличается от простого удовольствия.

Различие между удовольствием и радостью здесь принципиально. Удовольствие — это удовлетворение потребности, снижение напряжения. Съел — удовольствие. Согрелся — удовольствие. Радость — это переживание полноты бытия, которое возникает не от снижения напряжения, а от подтверждения связи, единства, осмысленности существования и вообще существования, потому что удовлетворена потребность «все вместе». Радость не «утоляет голод», а наполняет.

Психолог и философ С.Л. Рубинштейн в «Основах общей психологии» отмечал, что радость относится к числу чувств, которые «выражают отношение человека к миру, к другим людям, к самому себе», и подчеркивал, что радость часто связана с «подъемом душевных сил», с переживанием полноты жизни [27]. В нашей схеме этот «подъем» возникает именно в момент воссоединения.

8. Праздник воссоединения

3.8.3. Дюркгейм и «коллективное возбуждение»

Здесь мы возвращаемся к Эмилю Дюркгейму, чьи две модели социального мы обсуждали в первой главе. В «Элементарных формах религиозной жизни» (1912) Дюркгейм описал феномен **коллективного возбуждения** (*effervescence collective*), который возникает в моменты собрания племени [7].

Дюркгейм описывает, как австралийские аборигены, рассеявшись на время засухи малыми группами для поиска пропитания, в определенный сезон собираются вместе. Само это собрание, плотность контакта, общие крики, пение, пляски порождают состояние экзальтации, которое качественно отличается от обыденного, «профанного» существования. В этом состоянии люди чувствуют себя причастными к чему-то большему, чем они сами. Они переживают присутствие сакрального.

В терминах нашей схемы: фаза рассеяния — это фаза «отдельно» (личности делают каждый свое дело). Фаза собрания — это фаза «снова вместе» (праздник воссоединения). Коллективное возбуждение — это и есть та радость, то интенсивное переживание, которое возникает при возврате к единству после периода разделения.

Дюркгейм делает важнейший вывод: именно в этих моментах коллективного возбуждения рождается религия, искусство, мораль — все то, что мы называем культурой в высоком смысле слова. Праздник — это не просто отдых. Это источник культурного творчества.

3.8.4. Структура праздника: рассказ, дар, признание

Почему праздник является источником культуры? Потому что в нем происходит обмен результатами отдельного действия.

Когда охотник возвращается с добычей, он не просто кладет тушу на землю. Он рассказывает, как он ее выследил, как подкрался, как нанес удар. Рассказ — это превращение индивидуального опыта в коллективное достояние. Опыт, полученный в одиночку, становится частью общей памяти.

Когда воин возвращается с победой, он приносит трофеи. Это дар — результат отдельного действия, предъявляемый общности. Дар — это не просто передача материального предмета, а подтверждение того, что отдельное действие было совершено для общности, а не только для себя.

Общность, принимая рассказ и дар, отвечает признанием. Она говорит: «Ты был один, но ты был для нас. Мы это видим и ценим». Признание — это подтверждение статуса личности. Без этого момента личность остается в неопределенности: было ли ее отдельное действие нужным, потому что «вместе нельзя»? было ли оно замеченным, потому что «все вместе»?

Таким образом, праздник воссоединения имеет трехчастную структуру внутри себя:
Рассказ — вербализация индивидуального опыта.

Дар — предъявление результата.

Признание — подтверждение связи.

Именно эта структура делает праздник не просто «приятным времяпрепровождением», а необходимым элементом цикла социальной жизни. Без праздника личность не получает подтверждения, и ее отдельное действие теряет смысл.

3.8.5. Праздник как замыкание цикла

Теперь мы можем сформулировать базовый тезис философии личности.

Цикл социальной жизни — это не бесконечное повторение одного и того же. Каждый цикл, завершаясь праздником, не возвращает общность в исходное состояние, а обогащает ее. Результат отдельного действия (добыча, победа, открытие, произведение) входит в общее достояние. Опыт, полученный в одиночку, становится частью коллективной памяти. Личность, вернувшаяся с праздника, — это уже не та личность, что уходила: она получила признание, ее статус подтвержден.

Таким образом, развитие общества происходит не через отказ от естественной потребности «вместе» в пользу культурной потребности «сам», а через их ритмическое чередование. «Вместе» дает энергию и смысл. «Сам» дает результат и новизну. Праздник воссоединения соединяет то и другое.

Это завершает построение гуманитарной схемы.

Мы начали с оппозиции индивидуального и коллективного, которая не решалась научно. Мы построили гуманитарную схему, в которой коллективное обслуживает естественную потребность («вместе»), а индивидуальное — культурную («сам»). Мы показали, что личность — это не враг общества, а его функциональная необходимость. И мы показали, что праздник воссоединения — это механизм, который связывает личность и общество в единый цикл. В следующей части книги эта философия будет значительно развернута и спроецирована на эмпирический материал возрастной психологии, где мы увидим, как этот цикл разворачивается в масштабе человеческой жизни.

Часть II. Философия личности

Глава 4. Естественная потребность: делать все вместе

1. Дети-маугли: разбор случаев

В Главе 3 мы ввели понятие предельного случая как методологического инструмента гуманитарного анализа и кратко упомянули феномен феральных детей («маугли») в качестве такого случая. Теперь, в начале Части II, мы должны провести более детальный разбор конкретных задокументированных случаев, чтобы обосновать центральный тезис: потребность «быть с кем-то и делать то же, что и окружающие» является врожденной, не требующей обучения. Она проявляется даже тогда, когда человеческая культура и воспитание полностью отсутствуют.

4.1.1. Камала и Амала: классический случай из Индии (1920)

Наиболее известный и наиболее противоречивый случай — история двух девочек, Камалы и Амалы, обнаруженных в 1920 году в джунглях Миднапура (Индия) преподобным Джозефом Амритом Лалом Сингхом, настоятелем местного сиротского приюта [47].

Сингх слышал от местных жителей рассказы о «людях-призраках», живущих в волчьей стае. Заинтересовавшись, он организовал наблюдение и в октябре 1920 года обнаружил волчье логово, из которого вышли два человеческих существа — девочки примерно восьми и полутора лет. Они передвигались на четвереньках, скалили зубы, рычали и выли. Младшая, Амала, умерла через год от почечной недостаточности. Старшая, Камала, прожила в приюте до 1929 года.

Согласно дневникам Сингха, девочки демонстрировали поведение, полностью имитирующее волчье: они спали днем и бодрствовали ночью, выли на луну, пили воду лакая, как волки, ели только сырое мясо и падаль, обнюхивали пищу перед тем как съесть, и проявляли крайнюю светобоязнь. Их социальное поведение было направлено не на людей, а на волков, с которыми они жили.

Ключевой момент для нашей схемы: они делали то же, что и волки. Их поведение было точным подражанием поведению стаи. Они не «изобрели» человеческое поведение в изоляции; они не создали «собственный» способ действия. Они скопировали тех, кто был рядом. Именно это подражание позволило им выжить. Волки не обучали их специально — у волков нет педагогических инстинктов, направленных на человеческих детенышей. Значит, само подражание было мотивировано изнутри, оно было проявлением врожденной потребности.

После возвращения в человеческую среду Камала постепенно адаптировалась к человеческому обществу. Она научилась ходить на двух ногах (хотя до конца жизни предпочитала четвереньки), понимать около пятидесяти слов, пользоваться простыми инструментами. Она проявляла привязанность к опекунам и другим детям. Это показывает, что способность к социальному поведению была сохранена — она была направлена на волков в отсутствие людей и перенаправлена на людей, когда они появились.

4.1.2. Марина Чапмен: случай из Колумбии (1950-е)

Более современный и лучше задокументированный случай — история Марины Чапмен, описанная ею самой в автобиографической книге «Девочка без имени» (2013) [56].

Марина была похищена в возрасте четырех лет (около 1954 года) из деревни в Колумбии и брошена в джунглях. Она выжила, примкнув к стае обезьян-капуцинов, с которыми прожила около пяти лет, прежде чем была обнаружена охотниками.

Марина описывает, как она подражала обезьянам: ела те же фрукты и корни, что и они, спала на деревьях, передвигалась на четвереньках, издавала обезьяньи звуки. Она усвоила их социальную структуру, понимала сигналы опасности, научилась отличать съедобное от ядовитого, наблюдая за капуцинами. Обезьяны, со своей стороны, приняли ее в стаю — делились пищей, чистили ей шерсть (волосы), предупреждали об опасности.

Марина не «приручила» обезьян и не «заставила» их о себе заботиться. Она стала членом стаи, потому что делала то же, что и они. Ее мотивация была направлена на принадлежность, на совместное действие. Это снова подтверждает врожденный характер потребности «делать все вместе».

После возвращения Марина была продана в бордель, откуда сбежала, затем жила как беспризорница, позже была удочерена и переехала в Англию. Она полностью социализировалась, вышла замуж, родила детей. Ее способность к человеческой социальной жизни не была утрачена, несмотря на годы, проведенные в обезьяньей стае.

4.1.3. Джон Ссебунья: случай из Уганды (1990-е)

Случай Джона Ссебуньи из Уганды — один из наиболее документированных случаев фeralного ребенка конца XX века, описанный в прессе и исследовательских отчетах [57].

Джон родился в сельской Уганде. Его отец убил мать, когда Джон был младенцем, и мальчик сбежал в джунгли в возрасте примерно двух-трех лет (точная дата неизвестна). Он примкнул к стае зеленых мартышек (*vervet monkeys*) и прожил с ними около трех лет. Обнаружен в 1991 году женщиной из местной деревни, которая заметила мальчика среди обезьян.

Джон полностью имитировал поведение мартышек: передвигался на четвереньках и на корточках, издавал обезьяньи крики, питался фруктами и корнями, которые ели обезьяны. Он усвоил их систему коммуникации и социальной организации. Обезьяны приняли его как члена стаи.

После возвращения Джон был передан в приют, где прошел длительную реабилитацию. Он научился говорить, ходить на двух ногах, пользоваться столовыми приборами. Позже он присоединился к детскому хору «*Pearl of Africa*» и гастролировал с ним. Его история стала известна благодаря документальному фильму и публикациям в прессе. Способность к социальной адаптации сохранилась, хотя он навсегда остался с определенными особенностями поведения.

4.1.4. Общие закономерности и вывод

Сравнительный анализ этих и других случаев фeralных детей позволяет выделить несколько общих закономерностей.

1. Выживание через подражание. Все дети-маугли выживали не путем «изобретения» нового поведения, а путем точного копирования поведения тех, кто их окружал. В отсутствие людей они копировали животных. Это указывает на то, что потребность «делать то же, что и другие, в то же время и в том же месте» является врожденной и не зависит от того, кто именно эти «другие».

2. Отсутствие человеческой речи. Ни один фeralный ребенок не изобрел язык самостоятельно. Это подтверждает тезис Л.С. Выготского о социальном происхождении высших психических функций: речь возникает только в человеческом общении [31]. Но это не опровергает врожденную социальность; напротив, это показывает, что социальность (стремление быть вместе и делать вместе) предшествует речи и не зависит от нее.

3. Сохранение способности к социальному поведению. Во всех описанных случаях после возвращения к людям дети демонстрировали способность к формированию привязанности и обучению социальным навыкам. Это указывает на то, что потребность «быть вместе» не исчезает и не атрофируется, даже если долгое время удовлетворяется не с людьми, а с животными.

4. Самомотивированность. Животные не обучают человеческих детенышей целенаправленно. Подражание и стремление к принадлежности мотивированы изнутри. Это и есть естественная потребность в ее чистом виде.

Таким образом, анализ конкретных случаев детей-маугли подтверждает центральный тезис нашей гуманитарной схемы: делать все вместе с теми, кто рядом, — врожденная потребность человека, не требующая обучения и проявляющаяся даже в отсутствие человеческой культуры.

4.1.5. Человек и животное в чужой среде: два механизма

Чтобы аргумент о детях-маугли не выглядел натяжкой, необходимо провести сравнительный анализ: что происходит, когда детеныш животного одного вида растет в среде другого вида? Сопоставление этих двух ситуаций — человеческий ребенок среди животных и животное среди животных другого вида — выявляет два принципиально разных механизма адаптации, и это различие имеет прямое отношение к нашему тезису о естественной человеческой потребности «делать все вместе».

4.1.5.1 Животное в чужой среде: адаптация без миметического слияния

Классические эксперименты по межвидовому воспитанию животных немногочисленны, но показательны. Наиболее известны работы Конрада Лоренца по импринтингу: гусята, вылупившиеся в отсутствие матери, следовали за первым движущимся объектом — будь то человек, собака или механическая игрушка. Однако этот импринтинг ограничен строго определенным критическим периодом (часы после вылупления) и касается только реакции следования, а не всего поведенческого репертуара. Став взрослыми, такие гуси не пытались стать человеком или собакой — они реализовывали видотипичную программу: ухаживали за особями своего вида, строили гнезда предписанным образом, издавали видоспецифические крики.

Еще показательнее опыты по перекрестному воспитанию млекопитающих. В экспериментах, где детенышей макак-резусов воспитывали суррогатные матери другого вида, а также в случаях, когда щенков волка выращивали собаки, наблюдалась одна и та же картина: животное адаптируется к среде, использует возможности, которые она предоставляет, но не перенимает видовую идентичность воспитателей. Волчонок, выросший с собаками, остается волком — он может научиться терпеть присутствие человека, но его охота, иерархическое поведение, способы коммуникации остаются волчьими. Он адаптируется к среде, но не копирует поведение тех, кто эту среду составляет.

Иными словами, у животных мы наблюдаем адаптацию к условиям без миметического отождествления с воспитателями. Животное использует среду для выживания, но не стремится «стать как те, кто в этой среде». Его поведенческий репертуар в основном определен генетически и лишь модифицируется средой в некоторых параметрах, но не заменяется целиком.

Случаи детей-маугли, рассмотренные нами выше, демонстрируют принципиально иную картину. Ребенок, выросший среди животных, не просто адаптируется к среде — он перенимает поведенческий репертуар воспитателей целиком. Камала и Амала передвигались на четвереньках, издавали звуки, характерные для волков, пили воду лакая, спали днем и бодрствовали ночью — они стали поведенчески подобны тем, среди кого росли. Марина Чапмен, воспитанная обезьянами-капуцинами, копировала их способы добывания пищи, социальные взаимодействия, вокализации. Джон Ссебунья, живший с обезьянами в Уганде, перенимал их манеру передвижения по деревьям и пищевое поведение.

Критически важно, что копирование не было адаптивным в узком смысле. Ребенку не обязательно было лакать воду, чтобы выжить, — он мог бы пить иначе. Ему не обязательно было вить по-волчьи, чтобы быть принятым стаей, — волки не изгоняют детенышей за неправильные вокализации. Тем не менее, ребенок копирует все — не только то, что необходимо для выживания, но и то, что составляет саму манеру существования воспитателей.

Это различие между адаптацией к условиям и миметическим отождествлением с воспитателями является ключевым. Животное использует среду; ребенок становится теми, кто составляет его среду.

Чем объясняется это различие? Можно предположить, что у человека, в отличие от других животных, поведенческий репертуар не столько генетически задан, сколько обусловлен средой. Человеческий детеныш рождается с чрезвычайно открытой программой развития: его мозг не содержит готовых схем поведения, а настроен на то, чтобы впитывать их из среды. Это биологически заданная «незаполненность», которая требует заполнения через подражание.

Но почему подражание носит такой тотальный характер? Почему ребенок не ограничивается функционально необходимым минимумом, а копирует все, вплоть до несущественных деталей? Здесь мы возвращаемся к нашему тезису: у человека существует врожденное стремление «делать все вместе» — не в смысле кооперации для достижения цели, а в смысле фундаментальной потребности быть как те, с кем ты. Это стремление не инструментально, а экзистенциально. Ребенок копирует не потому, что это полезно, а потому, что быть как окружающие — это для него способ быть вообще.

Животное, выросшее в чужой среде, остается самим собой — оно реализует свою видовую программу, используя среду как ресурс. Человеческий ребенок, выросший в чужой среде, перестает быть человеком в поведенческом смысле — он становится подобием тех, кто его вырастил. Его человеческая природа не исчезает (после возвращения в человеческое общество он способен к некоторой социализации), но его поведенческая реализация почти полностью определяется средой.

Это различие невозможно объяснить, если считать человека просто еще одним биологическим видом с чуть более развитым интеллектом. Оно требует признания, что у человека есть специфическая, врожденная, не выводимая из других потребностей тяга к миметическому слиянию с окружающими. Именно эту тягу мы называем естественной потребностью «делать все вместе» — делать то же, что делают те, с кем ты, в то же время и тем же способом. В этом и состоит ключевое открытие философии личности, которое стало возможным только потому, что был применен гуманитарный метод.

2. Этнографические свидетельства

4.2.1. Отечественная этнографическая традиция: община как основа

Российская и советская этнография накопила огромный материал о коллективных формах жизни, в первую очередь о русской крестьянской общине («мире»). Эти исследования особенно ценны для нас, поскольку они описывают общество, дожившее до начала XX века и хорошо задокументированное.

Выдающийся русский и советский этнограф Д.К. Зеленин в фундаментальном труде «Восточнославянская этнография» (1927, немецкое издание; русский перевод — 1991) подробно описывает хозяйственный уклад восточных славян [58]. Он показывает, что все ключевые виды деятельности — пахота, сев, жатва, строительство дома — осуществлялись сообща, «всем миром». Существовали специальные формы коллективной помощи: «помочи» (или «толока») — когда вся община собиралась для выполнения трудоемкой работы у одного из членов (рубка леса, строительство, вывоз навоза). Эта помощь была добровольной и безвозмездной в том смысле, что за нее не платили деньгами; хозяин устраивал угощение, и работа сопровождалась песнями и общением. Это классический пример праздника воссоединения, встроеного в трудовой цикл.

Другой крупнейший советский этнограф, С.А. Токарев, в книге «Религия в истории народов мира» (1964) показал, что коллективные ритуалы и праздники были стержнем общественной жизни всех народов на ранних стадиях развития [59]. Он описал, как у народов

Сибири, Африки, Океании ритуальная жизнь была организована вокруг коллективных церемоний — инициаций, календарных праздников, поминальных обрядов, — в которых участвовала вся община. Индивидуальная религиозная практика (личная молитва, индивидуальное отшельничество) появляется значительно позже и, как правило, является производной от коллективного культа.

Особо следует отметить работы Ю.И. Семенова, советского историка и антрополога, специалиста по первобытному обществу. В книге «Происхождение брака и семьи» (1974) он на огромном материале показал, что для ранних человеческих обществ характерен «первобытный коммунизм» — система, при которой средства производства и продукты труда находятся в коллективной собственности и распределяются по уравнилельным принципам [60]. Индивидуальное накопление не просто не практикуется — оно табуируется. Личное имущество минимально и, как правило, неотчуждаемо от личности (оружие, украшения, ритуальные предметы). Это не означает, что в таких обществах нет индивидуальности. Это означает, что индивидуальное действие в хозяйственной сфере подчинено коллективному и невозможно без санкции коллектива.

4.2.2. Малиновский и функциональный анализ коллективного действия

Бронислав Малиновский, один из основателей современной социальной антропологии, в своей классической работе «Аргонавты западной части Тихого океана» (1922) дал детальное описание экономической жизни тробрианцев — жителей островов у побережья Новой Гвинеи [61]. Его анализ кулы — церемониального обмена ожерельями и браслетами между островами — стал хрестоматийным.

Для нас в этой работе важен следующий момент: Малиновский показал, что даже такое, казалось бы, «индивидуальное» предприятие, как плавание на каноэ, у тробрианцев является коллективным делом. Постройка каноэ — коллективный труд; плавание — коллективное предприятие, требующее сложной координации и сопровождаемое ритуалами; сама кула — обмен — является не индивидуальной торговлей, а системой социальных обязательств, в которую вовлечены целые сообщества. Индивидуальная инициатива существует, но она вписана в коллективную рамку и без нее невозможна.

Малиновский также описал, как у тробрианцев организовано земледелие. Работа на огородах — коллективное занятие. Урожай распределяется не столько между теми, кто его вырастил, сколько по линиям родства и социальных обязательств. Человек, который попытался бы «заработать» на своем урожае в одиночку, нарушил бы фундаментальные нормы и подвергся бы остракизму.

4.2.3. Мид и культурная вариативность коллективного

Маргарет Мид в своих работах, особенно в книге «Взросление на Самоа» (1928), показала, как коллективная жизнь организована в полинезийском обществе [62]. Самоанская деревня — это тесное сообщество, где практически вся жизнь проходит на виду. Дети воспитываются не столько родителями, сколько всей общиной. Индивидуальное уединение практически невозможно и не поощряется. Мид описывает, как самоанские подростки, в отличие от американских, не переживают «кризис идентичности» и «бури и натиска» — именно потому, что их индивидуальность формируется внутри плотной коллективной среды и не противопоставляется ей.

Хотя работа Мид позже подвергалась критике за методологические недостатки, ее основной этнографический материал — описание коллективного уклада жизни — не оспаривается. Самоанское общество является еще одним примером того, как коллективное действие выступает нормой, а индивидуальное — исключением.

4.2.4. Тернбулл и драма индивидуализации

Колин Тернбулл в книге «Лесные люди» (1961) описал жизнь пигмеев мбути в лесах Итури (Конго) [63]. Это один из наиболее ярких примеров общества, живущего согласно есте-

ственной потребности «делать все вместе». Охота у мбути — коллективное предприятие с использованием сетей, в котором участвуют все члены группы, включая женщин и детей. Добыча делится поровну. Музыка и пение являются не развлечением, а постоянным фоном жизни; мбути поют, работая, охотясь, отдыхая. Тернбулл описывает, как лес для мбути является не просто средой обитания, а сакральным «родителем», с которым община находится в постоянных отношениях.

Однако в той же книге Тернбулл описал и фигуру, которая является исключением из коллективной нормы, — шамана. Шаман у мбути — это человек, который обладает особыми отношениями с лесом, способностью к трансу и целительству. Его функция индивидуальна по определению: никто не может «вместе» с ним войти в транс. Но эта индивидуальная функция существует не для него самого, а для общины. Шаман лечит, предсказывает, общается с духами — все это действия, которые нельзя сделать всем вместе.

Этот пример важен для нашей схемы: он показывает, что даже в самом коллективистском обществе есть «точки индивидуализации» — ситуации, где «вместе нельзя». Но эти точки всегда функциональны. Они обслуживают общину, а не личный интерес. Шаман, кузнец, знахарь, вождь — все это личности, добровольно берущие на себя то, что нельзя разделить. Их существование не отменяет норму коллективного действия, а подтверждает ее.

Этнографические данные, как отечественные, так и западные, единодушно свидетельствуют: во всех известных традиционных обществах коллективное действие является первичной нормой, а индивидуальное — функциональным исключением. Это соответствует нашей гуманитарной схеме: естественная потребность «все вместе» является универсальной, а культурная потребность «делать самому» формируется только в тех точках, где коллективное действие объективно невозможно.

3. Психология развития: социальная природа младенца

4.3.1. Предпочтение человеческого лица: эксперименты Фанца

В 1961 году американский психолог Роберт Фанц опубликовал результаты экспериментов, которые стали классикой психологии развития и произвели переворот в представлениях о способностях новорожденного [64]. До Фанца господствовало представление, что младенец появляется на свет как «чистая доска», incapable различать сложные стимулы и не имеющий врожденных предпочтений. Эксперименты Фанца это опровергли.

Фанц сконструировал специальную камеру, в которой младенцы (в возрасте от 4 дней до 6 месяцев) лежали на спине и смотрели на пару изображений, предъявляемых над ними. Исследователь наблюдал за движением глаз ребенка и фиксировал, на какое изображение тот смотрит дольше. Сравнивались различные пары: геометрические фигуры, цветовые пятна, схематические изображения лиц и «скрэблы» (те же элементы лица, но расположенные в случайном порядке).

Младенцы значительно дольше смотрели на схематическое изображение человеческого лица, чем на любые другие стимулы — геометрические фигуры, цветовые пятна, «скрэблы». Они также предпочитали сложные изображения простым и трехмерные объекты плоским. Но лицо вызывало наибольшее внимание.

Результаты Фанца означают, что младенец не просто пассивно воспринимает мир. У него есть врожденный механизм, который выделяет человеческое лицо из всех возможных зрительных стимулов. Лицо — это первый и главный «предмет» в мире младенца. А лицо — это всегда лицо другого человека. Врожденное предпочтение лица означает врожденную направленность на социальное взаимодействие.

Работы Фанца были продолжены и уточнены другими исследователями. В частности, было показано, что новорожденные предпочитают лицо матери другим лицам уже через несколько часов после рождения. Они также предпочитают прямые взгляды отведенным и открытые глаза закрытым.

4.3.2. Ранняя имитация: эксперименты Мельцоффа и Мура

В 1977 году американские психологи Эндрю Мельцофф и Кейт Мур опубликовали статью, которая вызвала еще больший резонанс, чем работы Фанца [65]. Они показали, что новорожденные в возрасте от 12 до 21 дня (в более поздних исследованиях — уже в первые часы жизни) способны имитировать мимику взрослого.

Экспериментатор показывал младенцу три выражения лица: вытягивание губ трубочкой, открывание рта и высовывание языка. Каждое выражение демонстрировалось в течение 15 секунд, затем следовала пауза. Видеозапись эксперимента анализировалась независимыми экспертами, которые не знали, какое выражение демонстрировалось в данный момент.

Младенцы значительно чаще высовывали язык, когда взрослый высовывал язык; чаще открывали рот, когда взрослый открывал рот; чаще вытягивали губы, когда взрослый вытягивал губы. Это была не случайная гримаса, а специфическая реакция на конкретный стимул.

Имитация — это элементарная форма «вместе». Тот факт, что она проявляется в первые дни (и даже часы) жизни, означает, что она не может быть результатом обучения или подкрепления. Новорожденный не может «научиться» высовывать язык в ответ на высовывание языка взрослого — у него еще нет для этого когнитивных механизмов. Это врожденная связь между восприятием и действием, которая, как позже было установлено, обеспечивается системой зеркальных нейронов.

Мельцофф и Мур в более поздних работах показали, что эта способность сохраняется и развивается. Уже в 6 недель младенец может имитировать выражение лица, которое он видел накануне, то есть у него формируется память на социальное взаимодействие. К 9 месяцам ребенок имитирует не просто мимику, а целенаправленные действия взрослого с предметами.

4.3.3. Социальная улыбка и комплекс оживления

Еще одно фундаментальное проявление врожденной социальности — социальная улыбка и так называемый «комплекс оживления», детально описанный в советской психологии.

В первые недели жизни у младенца наблюдается эндогенная (спонтанная) улыбка, которая возникает без внешнего стимула и часто во сне. Однако примерно с 6–8 недель появляется *социальная улыбка* — улыбка, адресованная другому человеку, возникающая в ответ на человеческое лицо и голос [66]. Это первый акт коммуникации. Ребенок не просто реагирует на приятный стимул; он улыбается кому-то.

Советский психолог Н.Л. Фигурин и педиатр М.П. Денисова в 1920-х годах описали «комплекс оживления» — особую реакцию младенца на появление взрослого, включающую двигательное возбуждение (движения рук и ног), вокализации (гуление) и улыбку [67]. Эта реакция появляется в возрасте 2–3 месяцев и является первой формой целостного социального поведения.

Значение комплекса оживления для нашей схемы трудно переоценить. Ребенок не просто реагирует на физический комфорт или дискомфорт. Он радуется появлению другого человека. Он хочет быть вместе. Это и есть проявление естественной потребности «все вместе» в ее самой ранней, еще не дифференцированной форме.

Позже, в работах М.И. Лисиной и ее школы, было показано, что потребность в общении является ведущей потребностью младенческого возраста и что она не сводится ни к каким другим потребностям (в пище, тепле, безопасности) [68]. Ребенку нужен не просто уход; ему нужен другой человек как партнер по общению.

Совокупность данных психологии развития — от предпочтения лиц в первые дни жизни до комплекса оживления в 2–3 месяца — однозначно свидетельствует: человек рождается с врожденной ориентацией на социальное взаимодействие. Эта ориентация не является результатом научения или социализации. Она предшествует им и делает их возможными.

В терминах нашей гуманитарной схемы: *естественная потребность «все вместе» имеет поведенческий субстрат, проявляющийся с первых часов жизни*. Эта потребность не приобретается — она естественно дана.

Все дальнейшее развитие личности происходит не путем «социализации» асоциального индивида, а путем дифференциации и культурного оформления изначально социальной природы человека.

4. Нейробиология: система зеркальных нейронов

4.4.1. Открытие зеркальных нейронов: эксперименты Риззолатти

В 1996 году группа итальянских нейробиологов под руководством Джакомо Риззолатти из Пармского университета опубликовала статью, которая произвела революцию в когнитивной нейробиологии [69]. Исследователи изучали активность нейронов в области F5 премоторной коры макака — зоны, которая, как было известно, отвечает за планирование и выполнение целенаправленных движений (хватание, поднесение ко рту и т.п.).

В нейроны F5 вживлялись микроэлектроды, позволявшие регистрировать активность отдельных клеток. Обезьяна выполняла различные действия с предметами (например, брала изюм со стола), и исследователи фиксировали, какие нейроны активируются при каждом действии.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.