



УДК 130.3

DOI <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2018.24.41>

## Духовная субъектность этноса в контексте аксиологического дискурса

А. И. Бобков

*Иркутский государственный университет, г. Иркутск*

С. А. Гальцев

*Восточно-Сибирский институт МВД России, г. Иркутск*

**Аннотация.** Анализируется этнос как ценность, созданная и воссоздаваемая религиозным опытом. Ценностное понимание этноса означает смену его объектного состояния на состояние субъекта. Такой переход позволяет избегать возможности господства конструктивистского и инструменталистского понимания этноса, позволяющего не просматривать связи этнической идентичности с религиозным опытом. Аксиологическая трактовка этноса помогает также представить механизм перехода от вещной цивилизации к одухотворенному социокультурному бытию в рамках полисубъектной социальности. Наряду с этим определение этноса как ценности дает возможность отойти от диалектического понимания этногенеза и рассмотреть его метафизически. Утверждение этноса в качестве вечной ценности рассматривается авторами как одна из целей религиозного опыта.

**Ключевые слова:** этнос, этническая субъектность, этническая идентичность, религиозный опыт, аксиология, ценность.

**Для цитирования:** Бобков А. И., Гальцев С. А. Духовная субъектность этноса в контексте аксиологического дискурса // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2018. Т. 24. С. 41–54. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2018.24.41>

Многие аспекты этнического своеобразия рассматривались в контексте философии. Некоторые из них изучены достаточно полно, но, несмотря на это, многие противоречия не сняты. Одни философы предполагают отсутствие этнической субъектности, воли принуждения, способности к сопротивлению воздействию внешних сил; другие, наоборот, считают этническую субъектность основной загадкой истории, ее смысл – итогом своей философской деятельности. В общем две позиции вполне состоятельны и имеют своих последователей. Отбросим идеологические обвинения в национализме, ксенофобии, космополитизме и поставим вопрос вполне философски: «Что такое этнос как ценность?»

Мы не первые, кто задается этим вопросом. Осмелимся предположить, что этот вопрос – едва ли не самая главная проблема, характеризующая своеобразие

русской философии. Проблема актуальна тем, что субъективация этноса протекает через его существующую до философии философию, до сих пор удивительно непостижимую. Можно сказать, что постановка проблемы этнической субъектности и есть самобытная специализация русской философской культуры. Она четко проводит внешние границы путем утверждения существования феномена этнической субъектности, но внутри занята вопросом отношения к ней. С одной стороны, отношение к этносу как к ускользающему бытию коллективного субъекта, а с другой стороны, как к некой фиксированной, застывшей части социального бытия, нуждающейся в инновационном направлении развития или в конструкционном исправлении, возможно даже, в деструкции. Получается, что в контексте русской мысли существуют две противоположные идеи этноса, движущегося в историческом времени: религиозная идея действующего субъекта и политическая идея этноса движимого объекта, меняющегося в угоду тому, кто поставил целью его изменение или использование в своих политических или экономических целях.

Если в первом случае этнос является неким идеалом-целью социального развития, идентифицировать с которой себя не просто можно, но даже желательно, то во втором случае идентичность вызывает резкое отторжение, этнос в данном случае не ценность, ибо не оставляет свободы действия.

Не хочется отождествлять себя с этносом как обреченной на разрушение природой объектной частью ее бытия. Согласно концепции этногенеза Л. Н. Гумилева, этнос обречен на исчезновение как в фазе своего пассионарного подъема, так и в фазе гомеостаза. Случайность пассионарных толчков также не оставляет надежды. Полагая этнос как ценность, мы получаем, согласно М. Хайдеггеру, «выход этноса из себя». Однако справедливости ради необходимо отметить, что сам М. Хайдеггер неоднозначно относился к ценностям. Как полагает В. К. Шохин, «Хайдеггер утверждал, что отказ от ценностей вовсе не означает нигилизм, как склонно считать “просвещенное человечество”, но, напротив, оценивание всего есть “субъективация”, которая “оставляет сущему не быть, а – на правах объекта оценки – всего лишь считаться”, и потому, когда Бога объявляют “высшей ценностью”, то это однозначное “принижение божественного существа”» [9, с. 35].

Здесь уместно заметить, что оценивание и ценность – это все же два разных феномена. Оценивание этноса означает его принижение до объекта исследования, а полагать его в качестве ценности – это значит утверждать, что этнос даже в природном состоянии является «выходом из себя» и исследователя, и самого этноса. Этнос субъективируется, выходит из состояния субстанции, объекта исследования, а исследователь – из состояния безмолвного наблюдателя, обретая свою идентичность этнического характера. Этот выход экстатичен, подразумевает установление смысла религиозного опыта как основы создания и постижения устойчивой этнической субъектности. Это опыт-предел, который А. Е. Смирновым определяется как философская практика, которая «начинается там, где заканчивается власть принципа рефлексии и принципа репрезентации» [6, с. 93].

Сегодня в условиях глобального проекта одних исследователей интересует понимание сущности субъектного сопротивления этноса глобализму, а других, наоборот, приспособление этого символического объекта для демонстрации окончательного торжества индивидуализированного общества. Здесь следует говорить о процессе деконструкции этноса-субъекта как значимого другого. Повторяем, что все это происходит благодаря тому, что этнос дуалистичен. Он предстает для одних как часть природного (первого бытия), понимаемая как субстанция, для других как продукт культурного воздействия на природу (часть второго рукотворного бытия). А в связи с этим необходимо задать вопрос об этносе как ценности.

Не будем отказываться от того факта, что в понимании этнического совершались, совершаются и будут совершаться наррадигмальные революции. Такой революцией была теория пассионарности Л. Н. Гумилева, а до этого введение термина «этнос» С. М. Широкогоровым [3]. О них необходимо говорить. Эта необходимость дискурса об этносе связана с тем, что проблема идентичности субъекта меняется с изменением знания о «великом другом» как о необходимой составляющей социальной идентичности. Его понимание зависит от оценки идентичности политическим субъектом, с одной стороны, и познающим субъектом – с другой. И для того и для другого революционный настрой является высшей формой торжества власти политической программы или научной теории над обществом. Однако и тот и другой, имея дело с повседневностью, стремятся внести в нее изменения и сталкиваются с проблемой устранения этноса как первичного субъекта социотворения, не признающего сращивания философии с политикой или с матемой, но допускающего это сращивание с религией и поэзией (А. Бадью) [См. подробнее 2, с. 15–16]. В этом случае этнос предстает как ценность жизни или как творец ценностей жизни. У него в этом контексте есть одна уникальная черта – он отдает часть структур для насильственного демонтажа во имя социального эксперимента, но, в сущности, ускользает через религиозный опыт подобно ракете, отстреливающей ступени и движущейся за счет этого отстреливания. Более того, он неуничтожим, ибо, перерабатывая наррадигмальные революции и структуры, ими предлагаемые, путем отрицания, в религиозном опыте он совершенствуется, меняя новацию на инновацию. Здесь можно утверждать, что этнос нельзя уничтожить, даже если глобальная повседневность индивидуализированного общества тотальна.

Этнос – это воображаемый социальный субъект (сообщество), обнаруживающий свое постижение социальной реальности либо в прошлом, либо в настоящем и воплощающий это постижение в организации социального через запрет или принуждение к совершению определенных действий. В связи с этим возможны два проекта развития социального – либо как тотальное торжество этноса, либо как его полное сокрушение. В обоих случаях мы имеем дело с религиозной оценкой его табуирующей и принудительной деятельности по постижению закономерностей социального бытия. В связи с этим возникают либо положительные, либо отрицательные оценки этноса и этничности. С одной стороны, он понимается как итог сложной духовной работы, а с другой стороны, как некий коллективный миф примитивного характера, оправдывающий

действия не учитывающих социальные закономерности политических и научных элит и тем самым снижающий противодействие нормального общества социальной патологии. Этнос близок к норме либо должного, либо патологического. Он либо утилитарная ценность, либо духовная ценность нравственного порядка. В первом случае его время уже прошло, он может быть подвергнут мыслительной утилизации, во втором случае его фундаментальное значение очевидно.

Наряду с этим мы имеем дело с двумя типами жертвы: жертвой этносом и жертвой этносу. В одном случае он удаляемая из социального мировоззрения патология, а во втором он искомая цель его упорядочивания.

Для начала ответим на вопрос: «Почему этнос следует рассматривать как ценность?», или, иначе, «Почему этнос следует анализировать с позиции аксиологии?» Этнос создан человеком через религиозный опыт, человеком он через религиозный опыт и поддерживается, и ниспровергается. Следовательно, он принадлежит ко второму бытию, ценностному. Но второе бытие может быть как дополнением первого бытия, так и его опровержением. Если первое положение, носящее религиозно-философский характер, есть гармония, истина и исключение возможности исчезновения, то второе положение, наоборот, есть намеренное противоречие, ведущее к несуществованию.

Если этнос не сущее, значит, его сущность установлена быть не может, а следовательно, он временное заблуждение, изменяемое субъектом познания в зависимости от картины мира, им исповедуемой. Ценность вечная или преходящая? Как ее распознать? Для этого необходимы критерии, проистекающие из философских определений ценности. Для поиска таких определений обратимся к «Философской энциклопедии». В статье «Ценность» В. К. Шохин дает исторический обзор понимания смысла ценности от Платона до Канта и после него. Он выделяет специфичность позиции античной философии, Средних веков и Нового времени. Одновременно с этим в самом начале своей статьи дает следующее определение ценности: «Ценность – одна из основных понятийных универсалий философии, означающая в самом общем виде невербализуемые, “атомарные” составляющие наиболее глубинного слоя всей интенциональной структуры личности – в единстве предметов ее устремлений (аспект будущего), особого переживания-обладания (аспект настоящего) и хранения своего “достояния” в тайниках сердца (аспект прошедшего), – которые конституируют ее внутренний мир как “уникально-субъективное бытие”» [10]. Невербализуемость означает, что ценность обнаруживает себя только после действия, поступка, высказывания. Деятельность бывает как религиозной – действие (опыт) с учетом коллективного субъекта (этноса), так и без него. Глубинный мир личности уже предполагает, что некая социализация поступками и действиями состоялась – либо в рамках тотальной свободы, либо в рамках тотального рабства или тотальной социальной субъектности как единой множественности или единственного субъекта и остальных объектов.

Действие с учетом этноса как ценности предполагает следование религиозно окрашенным этническим представлениям о добре, истине и красоте. Оно выступает репрезентацией смысла, обнаруженного в этнической онтологии, гносеологии, социальной философии, этике и эстетике. При этом поиск смысла

этого действия также направлен либо в глубину, либо на разрушение, либо на парение над событиями, репрезентирующими этнос. Отметим, что критерии отбора данных событий разнообразны, но всех их объединяет то, что они являются демонстрацией доминанты национального характера. Их сущность заключена в том, что они репрезентируют процесс религиозного выбора смысла человеческого бытия, осуществленного этносом задолго до появления сегодняшнего действия. Их непонимание в таком качестве связано с тем, что они либо замещены квазирелигиозным симулякром этнической ценности, либо занесены более поздними искажающими действиями внеэтнической природы, либо настолько велики, что над ними необходимо подняться.

Действие с учетом этноса как ценности, с нашей точки зрения, симулятивно тогда, когда этнос провозглашается источником заблуждения. Он действует вопреки изобретенной не им логике истории, а значит, не способен к сотворению цивилизации. Цивилизация наступает тогда, когда природа к социотворению причастна только тем, что в неудовлетворенном состоянии разрушает социум. Именно инстинкты индивида и сдерживает цивилизация логикой, а другого момента сдерживания просто нет. Поэтому инстинкты, сведенные к нулю, и выступают критерием цивилизации, требующей смены ценности. Этносу предписываются все неправильные действия, ведущие к социальному самоубийству (Р. Жирар) [См. подробнее 4, с. 13]. Он уже не ценность, поэтому его необходимо либо разрушить, либо не замечать, либо доказать, что парение над ним уничтожает его как субъекта. Ведь границы его самобытности на более высоком уровне исчезают. В общем, исходя из логики глобального универсализма, с ним следует поступать с позиции его преодоления как ценности, а не сохранения.

Следует заметить, что упование на этнос порождается также тем, что инстинкты индивида, разжигаемые цивилизацией, ведут к смерти социального гораздо быстрее, чем преодолеваемые религиозно опытные этнические действия, воплощающие ценность этноса. Дело в том, что цивилизация, рационализируя все и вся, разрушает при помощи разрешения ценностей, запрещенных этносом, провозглашенных им неценностями. Цивилизация, сакрализуя вещь, изгоняет обожествление этноса как верховную ценность, в близости и дальности которой и выстраивается график и схема смысла этнической субъектности. Эту схему как интегрирующее начало замалчивают тем утверждением, что этнос в сравнении с более прогрессивными сообществами отстал в силу следования практикам обожествления, а не сакрализации.

При этом сохранение этничности вступает в противоречие с подражанием как необходимым условием бытия глобальной цивилизации, устремление этноса в будущее направлено на предотвращение процессов, ведущих к этому состоянию, а переживание-обладание настоящего направлено на поддержание и совершенствование навыков воспроизводства самого себя. Этнос как ценность означает отказ от доктринального социотворчества, политики принципов, оцениваемых В. В. Ильиным как основные практики дискредитации этноса как ценности. Его же сохранение в качестве ценности означает предельную ответственность и реабилитацию жизненного мира. «Требуется жить ответственно,

не дразня, а укрощая демонов партийного «прогрессизма», упирая на экзистенциальную, национальную, цивилизационную идентичность» – такова сущность предельной дедоктринизации и осознания этноса как ценности, определяемая В. В. Ильиным [5, с. 52].

Наряду с этим и отдельная личность воспроизводит на своем уровне определенные действия по отношению к этносу. Этнос как ценность, помогающая в достижении целей, и этнос как трудность, требующая преодоления, ставит на повестку дня вопрос о том, чье действие будет признано осмысленным, а чье нет. Действие в интересах этноса как ценности осуществлено в результате социализации, позволившей пережить его присутствие так, что произошло реальное изменение субъекта, выразившееся в изменении отношения к миру и другому человеку. Этническая картина мира предстала целостной и концептуально выверенной, и в связи с этим этнос выступил как обладавший историческим величием в прошлом, действующий осмысленно в настоящем и способный к предотвращению бессмысленного подражания в будущем конкретной личности. Предок мудр, современник разумен, потомок изобретателен. Способность к начертанию границ самобытности является необходимым условием для понимания смысла этноса как ценности. Границы самобытия проводятся в контексте трех дискурсов – мифологического, религиозного и философского. При этом эти дискурсы вполне уживаются друг с другом, вытекая один из другого, совершенствуя друг друга. Сам бытийствую, сам творю, сам отвечаю перед потомками и пред человечеством. Уникальность выше стандартизации. Ускользание от научного дискурса заключается в том, что совмещение несовместимого критикуется как похищение смысла и недостаточность или игнорирование смысла истории как смысла самобытности. В самобытности четко обозначается граница «ценности-для-себя» и «ценности-для-другого», если следовать учению Д. Юма о ценностях [10]. Это в контексте этноса субъекта и понимается как выполнение некой религиозной исторической миссии, дающей право на присоединение к ней и решение вопроса о смысле жизни.

Иначе обстоит дело тогда, когда самобытность воспринимается как трудность. Этнос и самобытность должны быть разрушены в силу того, что они мешают сделать ценности для другого ценностями для себя. А они, если верить М. Веберу, ведут к господству целерационального действия. Оценивание в рамках такого господства происходит иначе. Не позволявшие до этого оценивать жизненные процессы религиозные императивы не признаются ценностями вообще, они подвергаются переоценке. Они вели и ведут к бедствию, а не к благоденствию. На сцене истории этнос как ценность и поступки, его репрезентирующие, раздробляются на меркантильные соображения обогащения и власти, они носят ярко выраженный разрушающий жизнь характер в силу того, что сопротивляются некоему прогрессу. «Ценность-этнос» уступает место бессубъектному материалистическому процессу, что вполне объективно предопределяет разговоры о закате истории.

Ф. Ницше, провозгласивший творцов новых ценностей стоящими в центре мира, тут же обозначил подмену этноса в силе этносом в бессилии. Он установил смену религиозной картины мира как некую отличительную черту пере-

оценке ценностей. Отказавшись от целерационального действия как от цели социального бытия, он отметил, что ценности создаются больше волей, нежели разумом, однако механизма творения не раскрыл. Его сверхчеловек имеет колоссальную волю, но в момент творения этноса как ценности он уподобляется человеку, творившему этнос до него. Творение ценностей обозначает актуализацию связи религиозного опыта и этнической субъектности. «Пока народ верует в себя, у него – свой бог. В своем боге народ чтит условия, благодаря которым он на высоте, в нем он чтит свои доблести, – удовольствие от себя самого, чувство силы он переносит на существо, которое можно благодарить за это» [7, с. 30]. Возможно, творение этноса и социума и есть момент творения новых, а скорее всего, забытых старых ценностей. Этнос – ценность предельного интереса, он отличается тем, что входит в человечество, утверждая последнее в правильности отрицания господства целерационального действия как ведущего к самому совершенному конструированию социальной реальности.

Продолжение вопреки конструктивной воле. Продолжение через поступки и идеи, коренящиеся в архаике. Такие философские картины ближе к М. Хайдеггеру, чем техническая унификация [см. подробнее: 11, с. 192]. Неповторимость социокультурных реалий, вытекающая через понимание этноса как ценности, претит унификации целерациональных субъектов.

Их борьба с этносом в связи с этим легко объясняется. Однако вместе с этим легко устанавливается ускользание этноса от оценивания. Он не там, где все продается и покупается, он отменяет деньги как всеобщий эквивалент, а это акт религиозного опыта. Более того, он постоянно утверждает не поддающееся лжи большинство, поступающее верно в силу подчиненности законам жизни. Не случайно Л. Н. Гумилев прописал этнос в биосфере, описал механизм его возникновения, но потом остановил этногенез. Остановил как раз в тот момент, когда целерациональное вошло в основу этнической картины мира. Он установил его заимствованный характер, но не прописал процесс ускользания. Как материальный процесс он закончился. Здесь серьезное противоречие, ибо речь шла о живом организме, и вдруг разрушен механизм [См. подробнее 3, с. 464–471].

Увлечение системностью и внешней средой привело к недоработке с позиции аксиологического дискурса. Ведь в контексте определения ценностного подхода уместно то, что этнос не только противостоит человеку и вызывает потребность в его изучении, но и вызывает заинтересованность в нем. Здесь уместно сослаться на замечание, высказанное С. Ф. Анисимовым о том, что «...представление о ценности отражает не только и даже не столько объективные свойства предмета, сколько ту или иную степень заинтересованности человека в нем» [1, с. 20]. Примордиализм четко заинтересован в том, чтобы этнос был устранен либо природой, либо историей. В первом случае этот интерес вызван тем, что все подвержено уничтожению и нет ничего вечного, а во втором случае все подвержено развитию и меняется, продолжаясь. О конструктивистах и инструменталистах следует сказать, что их интерес вполне материален. Этнос – объект для использования или для конструирования. Примечательно, что во всех случаях воля человека или природы меняет смысл этноса, делая его тем самым неустойчивой субстанцией, а значит, не вызывающим интереса со сто-

роны аксиологического подхода. Этнос подвержен процессу «манкуртизации» (В. В. Ильин), следовательно, аксиологический подход к нему нацелен на вывод о том, что как ценность он неустойчив [5, с. 16]. Исходя из этого, благ он приносит мало, но как средство может быть использован эффективно в конкретной ситуации, детерминирующей его оценку. Если можно использовать, то можно легко и отбросить, преодолеть. Легкость преодоления и выступает некой возможностью отнесения этноса к рангу ценностей, разрушающих личность, не дающих ей своими демаркационными линиями возможности восприятия мира как сцены для реализации собственного экзистенциального проекта. Этнос – это несвобода. Разве может несвобода сделать субъекта рационально конструктивным или иррационально креативным. Короче говоря, этнос, понимаемый как ценность, не способен породить ни творца, ни исследователя, ни мыслителя, он вообще против всякой индивидуальности и личностного начала.

Напрашивается вывод о том, что аксиологический подход по отношению к этносу может завести в тупик, если следовать тем теориям его сущностного понимания, которые распространены в этнологии и детерминируют его положение в структуре человеческих ценностей. Этнос мешает нахождению смысла человеческого бытия и реализации творческой свободы. Он объект, обреченный на разрушение либо природой, либо историей, либо познающим субъектом. Следовательно, он ценен как средство, преодолеваемое для обретения блага. Благо не находится в этносе, а преодолевать его. Это означает, что исследователю необходимо игнорировать или разрывать связь этноса с религиозным опытом.

Насколько ограничения на свободу творчества являются сущностными характеристиками этнического сообщества, настолько и степень борьбы с ним как с ценностью оправдана? Ответ на этот вопрос связан с проблемой демаркационных линий самобытности, диктуемых этносом. Абсурдные демаркации, проведенные не понимающим этноса субъектом, безоговорочно приписаны этносу. В условиях такого искаженного этноса находиться невозможно, а уж говорить о нем как о ценности абсурдно. Мало у кого возникает вопрос о том, что этот абсурд не может обеспечить выживание этноса как ценности на долгий срок. Этнос не ценен, ибо он беззаконие в силу того, что даже законы социального бытия в нем не присутствуют. Когда при помощи законов социального бытия мы опровергаем его стереотипы поведения и отрицаем тем самым наличие его характера, тогда мы четко понимаем, что его отнесение к ценности бессмысленно. Обреченность этноса на пребывание в постоянном заблуждении становится отправным пунктом для торжества позитивистской социальной философии нигилистического свойства. Все творцы этноса как ценности в рамках данной философии провозглашаются творцами нового тоталитаризма и заблуждения. Они неправильно философствуют, скорее, вообще не философствуют, ибо заблуждаются. Это заблуждение святых, если оно вдруг вновь овладеет большинством, является роковым. Однако, если понять глубже столь негативное отношение к этносу со стороны позитивизма, то можно установить тот факт, что этнос как субъект интуитивно табуирует технократические экспериментальные социальные селекционные и не доверяет количеству их сторонников. Позитивизм в условиях аксиологии этноса определяется как нигилизм.

Примем точку зрения позитивизма. Посмотрим на бытие человека без этноса. Какова фундаментальная точка опоры тогда? Общечеловеческие ценности. Кто их выработал? Где-то общество, которое их создало. Можно ли говорить о человечестве без границ самобытности как об их создателе? Можно лишь тогда, когда человека не волнует его прошлое и будущее, ему выгодно настоящее положение через уничтожение самобытной демаркации. Он не понимает, почему в скором будущем эти границы вновь будут проведены, пусть не политической волей, но неким мировосприятием. Даже в философии, считающейся самой выражающей общечеловеческие ценности формой мышления, мы сталкиваемся с этническими границами, которые уничтожаем в вопросах преемственности, но вполне приемлем в вопросах специфики. Отказ от специфики ведет к тому, что многое в историческом развитии философии невозможно объяснить. В одной из работ В. Ф. Эрн указывал на самобытное развитие русской философии с ее несистемным характером, с одной стороны, и проблемой народа – с другой [См. подробнее 11, с. 82]. Даже определение человеческой свободы конвенционального плана натывается на сочетание свободы и воли в контексте русского языка. Да и сам язык. Разве он улечучивается из философии духовной жизни или социальной философии? Нет. Он предоставляет возможности отстаивать этнос как ценность или разрушать его как объект.

Этнос как ценность субъекта. Он сопротивляется неверным механизмам социального отбора. Ему необходимо социально ответственное философствование. Иное философствование он безошибочно определяет как тупиковое. Это тупиковое философствование стремится как раз к тому, чтобы изгнать любую ценность из мира. Мир без сердца, с холодным разумом – это бесполое существование или однополый брак. Он не продолжает, а прерывает, не понимает, а экспериментирует. Однако иллюзорная свобода, оставившая в стороне сопротивление чужому как лукаво оценивающему, есть необходимая характеристика аксиологии без этноса, которая выступает сущностной характеристикой якобы объективно познающего субъекта. Он не видит очевидной истины, утверждающей, что этнос – это борьба с оценкой чужака, вводящего его в состояние объекта путем игнорирования этой борьбы. Понимающий субъектность этноса знает вполне определенно, что есть представление о мире без этноса, но оно не есть «истина в последней инстанции». Для него вполне очевидным является то, что ответом на это может быть признан только опыт понимания мира без того, кто видит мир без этноса. Нет Европы для России, нет России для Европы, и оба свободны, самобытны и ценны. Но стоит высказать тезис о том, что один должен уподобиться другому, как возникает желание одного из них уничтожить путем оценивания с позиции неких недостатков, непреодолимых и роковых. Только следует отметить, что зачастую эти недостатки приписаны все той же религиозной картине, где один из них ничто, небытие. Его действий нет, его легко игнорировать, а значит, о нем нельзя мыслить истинно, лишь заблуждаясь, а значит, он не ценен и не может определять смысл бытия человека и человечества. Экзистенциализм для одних и его отмена для других – какой же это экзистенциализм? Если человек не может найти смысл бытия для себя, то почему он нашел смысл бытия для отдельной общности? Парадоксально, но этот

смысл отменяет смыслы бытия многих людей, уже обозначивших его своей жизнью. Возможно, так стирается историческая память, но тогда неких идеалов, сравнение с которыми дает ту самую оценку деятельности современника, становится меньше, точнее возникает единственная ценностная ориентация. Ориентация на безэтническое, технократическое западное бытие, гуманное к одним и негуманное к другим.

Ценность этноса раскрывается именно тогда, когда в этом безэтническом мире наступает ситуация перемещения сакрального социосозидающего трудового процесса в сферу массового производства. Механистическое мироощущение ведет к тому, что все уподобляется мегамашине, в том числе и социокультурное развитие. Эта ситуация, по мнению К. Ясперса, искажает понимание процесса производства духовных ценностей. В ней дух «сводится к способности обучаться и совершать полезные функции» [12, с. 115]. В этой ситуации человек не осуществляет экзистенциальной деятельности. Он репродуцирует все, кроме признающего самобытие первоосновой человеческого бытия. Самобытность навсегда связана с тем, что она без самобытия невозможна. С другой стороны, и самобытие без самобытности тоже совсем невозможно. Поэтому, несмотря на попытки деструкции этноса, он ускользает в самобытие через самобытность. При этом демонстрируется его неспособность как субъекта на действие к уничтожению своего или чужого. Он отчетливо сознает, что деятельность по физическому или культурному уничтожению другой этнической субъектности есть превращение самого себя в объект, подверженный разумному анализу тех, кто подвиг его на акт уничтожения. К такому уничтожению этнос не способен, ибо это поведение массы. В. В. Ильин отмечает следующее: «Затратное политическое прожектирование противостоит чувству жизни, причем последнее всегда – жертвенная сторона – в противостоянии авантюрным кампаниям («новый человек», «новый порядок») всегда отступает. Политике нужны великие потрясения, народу нужна добротная будничная жизнь. Из высших идеалов, партийно понятого «прогрессизма» политика зловеще поступается опорами жизни» [5, с. 51].

Если обратиться к определению типов ценностей И. Канта, полагавшего, что «в мире как «царстве целей» различимы три уровня ценностной реальности: (а) то, что имеет рыночную цену (Marktpreis), – умение и прилежание в труде, (б) то, что обладает аффективной ценой (Affektionspreis), – остроумие, живое воображение, веселость, (в) то, что имеет достоинство, внутреннюю ценность (innere Wert), – нравственные поступки и сами человеческие индивидуальности», то можно легко установить, что каждый этнос включает в себя все эти три уровня реальности, ибо иначе выживание его невозможно» [10].

Вместе с тем следует заметить, что эти уровни в нем находятся в разной степени тогда, когда его самобытие ставится под вопрос. Этнос можно определить как нетрудовой, и тогда он исчезает; можно определить как нестроумный или не имеющий своего достоинства. При этом в таком отрицательном определении скрыты два интереса. Первый заключается в том, чтобы прекратить выживание этноса как одной из форм высшей религиозной ценности, вообще прекратить его выживание, а второй – в интересе господства некой группы, стре-

мющейся к калькуляции всего на свете и паразитарному образу жизни. Именно она рисует картину мира таким образом, что основные этнические стереотипы, являющиеся репрезентацией трех уровней ценностной реальности, оцениваются как бессмысленные, поскольку сдерживают признание нетрудового обогащения в качестве необходимой формы деятельности, имеющей высшую ценность социального характера. Вполне ясной становится направленность этой группы в сторону рекрутирования части духовной элиты для создания другой шкалы ценностей, где этнические ценности и сам этнос будут низведены до примитивной формы деятельности живущими за счет милостыни тех, кто презирает этнические ценности.

Любая попытка восстановить этнос в качестве высшей ценности начинает объявляться неразумной. Сориентированные на этнос субъекты при помощи расового национализма устанавливают, что для возвращения этноса в качестве высшей ценности необходимо низвести другой этнос до нуля путем геноцида или рабства. Удобная схема репрезентации деятельности по утверждению этноса в качестве высшей ценности. Ее удобство состоит в том, что очевидная неспособность этноса к иному типу самоутверждения собственной исторической субъектности как высшей ценности здесь провозглашается объективной.

Только следует заметить, что этноса там вовсе нет. Он вновь ускользнул, принеся в жертву неспособную к субъекту массу. Он дал возможность буржуа строить нацию без учета себя как ценности из суррогатов, внешне подобных ему, но неспособных к духовному производству. Этот факт свидетельствует о наличии двух шкал ценностей: одной – подлинной, а другой – симулятивной.

Вместе с тем возникают два вопроса: «Куда ускользнул этнос?» и «Как ему это удастся?». Ответ лежит на поверхности. Он вновь ускользнул туда, где воля коллективных субъектов вынуждает совершать те действия, которые невыгодны капитализации социального бытия. Это ускользание стало возможным через демонстрацию бессмысленности тотальной калькуляции духовного производства. Рассчитанная ценность неинтересна, бессмысленна и нежизнеспособна. Она не справляется с вопросом: «Во имя чего существует человек?». Цель истории в таком ракурсе очевидна, но неинтересна. Если смысл истории в господстве ростовщика и его прислужников бюрократа и менеджера, то вполне очевидны и массовые жертвы, которые необходимы далее, чтобы иного не было дано. Такое положение снижает актуальность социальной истории и философии, поэтому этнос и ускользнул в них. Для него их непреходящая актуальность вполне очевидна. Он жизнеспособен через осознание их фундаментальной роли в воспроизводстве себя как ценности.

В контексте всеобщей утилитарно-одноразовой рыночной калькуляции как-то забывается тот факт, что духовные ценности не всегда способны до конца воплотиться в вещах. Более того, они способны отрицать смысл вещи как репрезентацию прогресса человека и человечества. Парадоксально то, что они в этой вещи репрезентируют себя как отрицание, только вот увидеть его сложно. Трудность заключается в том, что прогресс материального производства считается выражением изменения духовных ценностей и этноса в качестве духовной ценности в первую очередь. Его этническая картина мира, наполняясь

новыми материальными ценностями, отходит на второй план. А если она начинает сопротивляться этому процессу, то в дело вступает обозначение устанавливаемых ею ценностей как злых и уродливых заблуждений временного характера. Возникает некое противоречие, утверждающее преходящий характер этноса, а значит, его материальное понимание как ценности.

Мы же полагаем, что этнос, по сути, ценность духовная, следовательно, он подчиняется принципу, выдвинутому С. Ф. Анисимовым: «Духовные ценности творятся по законам добра, красоты. Поэтому бытие истинной духовной ценности, однажды созданной, может продолжаться долго, удовлетворяя непреходящие духовные потребности новых поколений людей» [1, с. 117]. Для философии такое понимание важно тем, что этнос как ценность может воспроизводиться вопреки потребностям экономического характера, присутствовать в них в виде конечной цели реализации смысла бытия человека и общества. Почему русские делают автомобили плохо, а военную технику хорошо? Это происходит не только от того, что в управленческой деятельности производством возникает отдаленность от нормальных управленческих закономерностей, но и в том, что автомобиль является ценностью деэтнизации субъекта. Он пришел как выражение религиозного отречения от народа. Вспомните черные «волги» партocrats или «мерседесы» современных политиков. Иное дело танк, он выражение потребности в сокрушении технической мощи Запада, разрушающей картину мира русского народа.

#### Список литературы

1. Анисимов С. Ф. Духовные ценности. Производство и потребление. М. : Мысль, 1988. 253 с.
2. Бадью Ален. Манифест философии / сост. и пер. с фр. В. Е. Лапицкого. СПб. : Machina, 2003. 184 с.
3. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. М. : АСТ, 2001. 560 с.
4. Жирар Рене. Насилие и священное / пер. с фр. Г. Дашевского. 2-е изд., испр. М. : Нов. лит. обозрение, 2000. 400 с.
5. Ильин В. В. Аксиология. М. : Изд-во МГУ, 2005. 213 с.
6. Смирнов А. Е. Процессы субъективации: теоретико-методологические аспекты. Иркутск : ИЦРВХ СО РАМН, 2011. 306 с.
7. Сумерки богов : перевод / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М. : Политиздат, 1990. 398 с.
8. Хайдеггер Мартин. Время и бытие / сост., пер., вступит. ст. В. В. Бибихина. М. : Республика, 1993. 447 с.
9. Шохин В. К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль : монография. М. : Изд-во РУДН, 2006. 457 с.
10. Шохин В. К. Ценность [Электронный ресурс] // Нов. филос. энцикл. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH01018ece6b4d1aefc3392301> (дата обращения: 04.04.2018).
11. Эрн В. Ф. Борьба за логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. 592 с.
12. Ясперс Карл. Смысл и назначение истории / пер. с нем. М. И. Левиной. М. : Политиздат, 1991. 527 с.

## Spiritual Subjectivity of Ethnos in the Context of an Axiological Discourse

A. I. Bobkov

*Irkutsk State University, Irkutsk*

S. A. Galtsev

*East Siberian Institute of the Ministry of Internal Affairs of the Russian Federation, Irkutsk*

**Abstract.** Article analyzes ethnos as a value constructed and reconstructed by religious experience. The value-based understanding of ethnos means the change of its objective state into a state of the subject. Such transition makes it possible to avoid potential domination of constructivist and instrumentalist understanding of ethnos without direct connection of ethnic identity with religious experience. The axiological interpretation of ethnos also helps to track a transition mechanism from a material civilization to spiritualized sociocultural life within poly-subject sociality. Moreover the definition of ethnos as a value helps to abstract from dialectic understanding of ethno genesis and view it metaphysically. Establishment of ethnos as an eternal value is seen by the authors as one of the purposes of religious experience.

**Keywords:** ethnos, ethnic subjectivity, ethnic identity, religious experience, axiology, value.

**For citation:** Bobkov A.I., Galtsev S.A. Spiritual Subjectivity of Ethnos in the Context of an Axiological Discourse. *The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies*, 2018, vol. 24, pp. 41-54. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2018.24.41> (in Russian)

### References

1. Anisimov S.F. *Duhovnyie tsennosti. Proizvodstvo i potreblenie* [Spiritual values. Production and consumption]. Moscow, Myisl Publ., 1988. 253 p. (in Russian)
2. Badiou Alain. *Manifeste pour la philosophie* (Russ. ed.: Badyu A. Manifest filosofii. Sost. i per. s frants. V. E. Lapitskogo. Sanct-Peterburg, Machina, 2003. 184 p.) (in Russian)
3. Gumilev L.N. *Etnogenez i biosfera Zemli* [Ethnogenesis and biosphere of the Earth]. Moscow, Publ. AST, 2001, 560 p. (in Russian)
4. René Girard. *La violence et le sacré* (Russ. ed.: Zhirar R. Nasilie i svyashchennoe. Perevod s frantsuzskogo G. Dashevskogo. 2-e izd., isprav. Moscow, Nov. lit. obozrenie, 2000, 400 p.). (in Russian)
5. Ilin V.V. *Aksiologiya* [Axiology]. Moscow, Moscow St. Univ. Publ. 2005, 213 p. (in Russian)
6. Smirnov A.E. *Protsessyi sub'ektivatsii: teoretiko-metodologicheskie aspekty* [Processes of subjectivation: theoretical and methodological aspects]. Irkutsk, NTsRVH SO RAMN Publ., 2011, 306 p. (in Russian)
7. Yakovleva A.A. (ed., transl.) *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods]. Moscow, Politizdat Publ., 1990, 398 p. (in Russian)
8. Bibihina V.V. Haydegger Martin. *Vremya i byitie* [Time and existence]. Sost. perevod, vstupidelnaya statya. Moscow, Respublika, 1993, 447 p. (in Russian)
9. Shohin V.K. (ed., transl.) *Filosofiya tsennostey i rannyya aksiologicheskaya myisl: Monografiya* [Philosophy of values and early axiological thought: Monograph]. Moscow, RUDN Publ., 2006, 457 p. (in Russian)
10. Shohin V.K. Tsennost [Value] [Elektronnyiy resurs]. *Novaya filosofskaya entsiklopediya*. Available at: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH01018ece6b4d1aefc3392301> (date of access: 04.04.2018). (in Russian)
11. Ern V.F. *Borba za logos* [Struggle for the logo]. Skovoroda G. *Zhizn i uchenie* [Life and teaching]. Minsk, Harvest Publ., Moscow, AST Publ., 2000, 592 p. (in Russian)
12. Yaspers Karl. *Smysl i naznachenie istorii*. Levinoy M.I. (transl.). Moscow, Politizdat Publ., 1991, 527 p. (in Russian)

**Бобков Александр Иванович**

кандидат философских наук, доцент  
Иркутский государственный университет  
Российская Федерация, 664003, г. Иркутск,  
ул. К. Маркса, 1  
тел.: 8(3952)521560  
e-mail: iab71@inbox.ru

**Bobkov Alexander Ivanovich**

Candidate of Sciences (Philosophy),  
Associate Professor  
Irkutsk State University  
1, K. Marx st., Irkutsk, 664003, Russian  
Federation  
tel.: 8(3952)521560  
e-mail: iab71@inbox.ru

**Гальцев Сергей Александрович**

кандидат философских наук, доцент,  
начальник, кафедра физической подготовки  
Восточно-Сибирский институт МВД России  
Российская Федерация, 664000, г. Иркутск,  
ул. Лермонтова, 110  
тел.: 8(3952)410170  
e-mail: gans1958@mail.ru

**Galtsev Sergey Aleksandrovich**

Candidate of Sciences (Philosophy), Associate  
Professor, Head of the Department of Physical  
Training  
East Siberian Institute of the Ministry  
of Internal Affairs of the Russian Federation  
110, Lermontov st., Irkutsk, 664000, Russian  
Federation  
tel.: 8(3952)410170  
e-mail: gans1958@mail.ru

Дата поступления: 09.04.2018

Received: April, 9, 2018