

На правах рукописи

Васильев Андрей Флорович

«ЧЕЛОВЕК ГОРДЯЩИЙСЯ»  
В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

Специальность 09.00.11 – социальная философия

АВТОРЕФЕРАТ  
диссертации на соискание учёной степени  
кандидата философских наук

Ижевск - 2004

Работа выполнена в Государственном образовательном учреждении высшего профессионального образования «Удмуртский государственный университет»

Научный руководитель	доктор философских наук, профессор Круткин Виктор Леонидович
Официальные оппоненты	доктор философских наук, профессор Трофимов Валерий Кириллович  кандидат философских наук, доцент Баженов Михаил Васильевич
Ведущая организация	Ижевская государственная медицинская академия Министерства здравоохранения РФ

Защита диссертации состоится « \_\_\_\_ » \_\_\_\_\_ 2004 г. в \_\_\_\_ часов на заседании диссертационного совета К 212.275.03 в Удмуртском государственном университете по адресу: 426034, г. Ижевск, ул. Университетская, д. 1, VI-й учебный корпус, ауд. 208.

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке Удмуртского государственного университета.

Автореферат разослан « \_\_\_\_ » \_\_\_\_\_ 2004 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета  
кандидат философских наук,  
доцент

О. В. Санникова

## I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Актуальность исследования** вытекает из необходимости развития теории эмоций в рамках разработки проблемы человека в социальной философии. Человек вовлекается в социальные взаимодействия не только интеллектуальной, но и эмоциональной стороной. В классической традиции философствования, как она сложилась в 19 и первой половине 20 веков, эмоциональность человека рассматривалась как явление второстепенное, чувственные стороны его бытия были во многом забыты. Однако в условиях кризиса традиционных подходов к пониманию природы человека и его места в обществе, происходит возрождение интереса к эмоциональному и телесному. Проблемы, связанные со всем тем, что выглядит необъяснимым и тревожным в рамках оптимистического рационализма Нового времени, актуальны сегодня как никогда за последние два столетия.

Многое сделали для преодоления ограниченности классического подхода философы феноменологического направления. В работах М. Шелера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти предложены понятия и развит язык исследования жизненного мира человека, где чувства и переживания выступили формами опыта, оказались в центре сознания. В рамках аналитической традиции философия эмоций до последних десятилетий не составляла самостоятельного поля исследования и существовала либо как вспомогательная часть этики, либо как «бедная родственница» философии сознания.<sup>1</sup> Однако в 1960-х и 1970-х годах «романтическое восстание против идеологии Просвещения»<sup>2</sup> привело к тому, что «эмоция», «чувство», «страсть», «аффект» перестали быть маргинальными понятиями; на сегодняшний день философия эмоций существует как самостоятельная дисциплина в рамках философии сознания. Отечественная философия также не осталась незатронутой «революцией аффекта»; так, один из недавних номеров журнала «Логос» был целиком посвящён этой теме.<sup>3</sup>

Социальная философия и социальные науки в целом обратились к человеку в его повседневной данности, осваивающему мир как существо рациональное и чувственное, проживающее и переживающее свою жизнь. Философия эмоций тесно взаимодействует с другими дисциплинами, такими как социология, психология, нейробиология, эволюционная биология, антропология, лингвистика, история литературы, в которых также происходит бурный рост интереса к эмоциям. Несомненно, человеческие чувства и аффекты не должны оставаться сферой

---

<sup>1</sup> Goldie P. The Emotions: A Philosophical Exploration. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 6.

<sup>2</sup> Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion. Shweder R. A., LeVine R. A. (Ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 46.

<sup>3</sup> Логос. 1999. №2 (12).

лишь психологического изучения. В Американской социологической ассоциации несколько лет существует Секция социологии эмоций, а Д. Элстер в большой аргументированной статье призывал не оставаться в стороне и экономистов.

Эмоции, таким образом, стали одной из «горячих тем»<sup>4</sup> по всему спектру социальных и гуманитарных дисциплин, но некоторые из сторон человеческой эмоциональности получили заметно меньше внимания, чем другие. В частности, это касается «положительных» чувств и эмоций. Развитие, в последние годы, «позитивной» психологии и «позитивной» социальной науки призвано исправить этот дисбаланс.

Для настоящего исследования был выбран особый аспект человеческой эмоциональности—гордость. Понятая максимально широко, как включающая в себя и шекспировские взрывы страстей, и как спокойное «чувство собственного достоинства», гордость оказывается одной из самых распространённых эмоций и важной частью эмоциональной «подоплёки» социума. О значении гордости как неотъемлемого компонента человеческого опыта говорит то, насколько часто эту эмоцию считают мотивом действий и пытаются использовать для влияния на других людей. Педагоги апеллируют к чувству гордости в надежде оказать влияние на нравственное развитие личности, спорящие стороны ссылаются на него как на «законное» оправдание нежелания идти на взаимные уступки. Оскорбление достоинства признаётся достаточно весомым поводом для судебного иска. Групповые и индивидуальные амбиции и осуждаются, и превозносятся. Сторонники мультикультурализма подчёркивают культурные и этнические различия как самоочевидную ценность и основание для гордости. В 1980-90-е годы усилия многих социальных движений стали смещаться с борьбы за гражданские права на проведение «политики идентичности», целью которой является как изменение самовосприятия, так и трансляция нового самовосприятия другим, что должно вести к замене стыда гордостью. Гордость—одна из тех эмоций, которые «движут историей»: успех нацизма не в последнюю очередь объяснялся его триумфальными достижениями во внешней политике, упразднившими унижительные условия Версальского мира и возродившими национальную гордость. Ещё несколько лет назад редкое политическое выступление в России обходилось без упоминаний о чувстве национальной гордости, которое обещали повсеместно возродить или которым подтверждали собственный патриотизм. Сегодня многие представители арабо-мусульманской культуры объясняют свои антизападные настроения чувством уязвлённой гордости, которое вызывает у них зрелище упадка их некогда

---

<sup>4</sup> Dixon T. From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 1.

передовой и процветающей цивилизации. В адрес США всё чаще слышны предостережения от «имперской гордыни».

**Степень разработанности проблемы.** Поскольку проблема «человека горящегося»—это одна из проекций проблемы человека в целом, то трактовка гордости зависела от общей канвы понимания чувств и разума, сознания и воли, веры и знания. В античном мире гордость рассматривалась, прежде всего, как этическая категория. Первый развёрнутый её анализ дал Аристотель. Для него гордым был тот, кто оправданно считал себя достойным великого,—а именно, чести, которая есть наивысшее внешнее благо. Внутренним же благом являются добродетели, венцом которых Аристотель и считал гордость. С распространением христианства тема гордости была надолго монополизирована богословием; официальное учение католической церкви о грехе гордыни восходит к трудам Григория Великого, а своё решающее выражение получило в «Сумме теологии» Фомы Аквинского. Эпоха Возрождения ознаменовала возвращение античного представления о гордости. Пико делла Мирандола в своей «Речи о достоинстве человека», формально оставаясь в рамках христианства, заявил о том, что человеку есть, чем гордиться.

Основная для Нового времени парадигма понимания эмоций состоит том, что эмоции суть чувства (Р. Декарт, У. Джеймс, Б. Спиноза, З. Фрейд, А. Э. Ф. Хатчесон, М. Шелер, К. Шефтсбери, Д. Юм). «Теория чувства» по сей день доминирует в психологии, не исключая и психоанализ. В философии, однако, в 20 веке она уступила свои позиции сначала бихевиоризму, а затем когнитивизму. Традиция понимания эмоций как, прежде всего, когнитивных восходит ещё к Аристотелю и стоикам, которые считали эмоции суждениями. Для Ж.-П. Сартра и Р. Соломона эмоции также представляют собой (невербальные) оценочные суждения. По Ж.-П. Сартру, это средство, при помощи которого мы манипулируем другими и самими собой. Собственно когнитивные теории эмоций (представляющие эмоции как комбинации «пропозициональных установок») развивали Э. Бедфорд, Ч. Брод, П. Гринспэн, Р. де Суса, Э. Кенни, Дж. Маркс, М. Нуссбаум, У. Олстон, А. Рорти, И. Тальберг и другие. К когнитивистам можно отнести и философов, придерживающихся социально-конструктивистского подхода к эмоциям (Р. Харре, Дж. Эверилл). В последние годы, в связи с развитием нейробиологии и эволюционной психологии, многие положения когнитивистской теории эмоций оказались под огнём критики. Становится всё более очевидно, что сведение эмоций к представлениям и желаниям обедняет и упрощает реальность; нельзя больше отворачиваться от «низовой», телесной, биологической стороны их природы. В философии этот вызов представлен, в частности, работами Дж. Дармса, К. Деланси, Д. Джейкобсона, П. Гриффитса, Дж. Принца и Дж. Робинсон.

Что касается гордости, то можно сказать, что ею занимались и все, и никто. В психологии интенсивно изучаются самооценка, самоэффективность, самоидентичность, «Я-концепция» (Н. Бранден, Л. С. Выготский, У. Джеймс, М. Лири, Д. Мацумото, Х. Маркус, Б. Ф. Поршнев, М. Розенберг, С. Л. Рубинштейн, Х. Тэджфел, Э. Эриксон), потребность в самоактуализации и самореализации (К. Роджерс, А. Маслоу), психоаналитики говорят об Эго, самости, нарциссизме (О. Кернберг, Х. Кохут, З. Фрейд, К. Юнг). Социологи и антропологи исследуют престиж, честь, статус, этническую, социальную и культурную идентичность и самосознание (Т. Веблен, Г. Гарфинкель, Э. Гидденс, И. Гофман, Л. Краппман, И. С. Кон, Ч. Кули, Б. Малиновский, Дж. Г. Мид, В. А. Ядов). В философии честь и достоинство— традиционные темы этических дискурсов.

Наиболее полный и до сих пор влиятельный анализ гордости как эмоции содержится в «Трактате о человеческой природе» Д. Юма. Ж.-Ж. Руссо даёт подробный анализ различных форм «любви к себе», без которой, по его мнению, невозможна любовь к другому. Нынешнее понимание гордости можно возвести также к работам Ф. Ницше. Его идеал «Сверхчеловека» был идеалом человека, прежде всего, гордого. Из современной литературы необходимо выделить работы А Айсенберга, который, анализируя условия обоснованности гордости, рассматривает её в соотношении со стыдом и смирением, и Д. Дэвидсона, который, предлагая свою теорию гордости, исходит из анализа этого понятия у Д. Юма. С Д. Дэвидсоном полемизируют А. Байер, К. Деланси и Р. Соломон. Если К. Деланси считает, что гордость, как и другие эмоции, не исчерпывается «верами» и «желаниями», касающимися тех или иных объектов, то Р. Соломон, напротив, вообще отказывается отделять гордость от её объектов. Работа Б. Хелма интересна, прежде всего, тем, что поднимает редко затрагиваемый вопрос о возможности гордиться *другим* человеком. Р. Рорти обосновывает необходимость и возможность для американских «левых» всё-таки гордиться своей страной. Среди монографий, посвящённых собственно гордости и написанных философами, следует выделить книгу Г. Тэйлор «Гордость, стыд и вина: эмоции самооценки», инспирированную Дж. Ролзом и его анализом этической роли стыда в «Теории справедливости», и работу Р. Тэйлора с красноречивым названием «Реабилитируя гордость».

Автором самых известных психологических работ о гордости является Д. Натансон, который, однако, понимает гордость как всякое «позитивное внимание к себе». Более тонкий анализ содержится в недавних статьях Д. Трэйси. В социологии гордость рассматривалась почти исключительно в связи со стыдом, как часть оси «гордость—стыд», причём скорее как зеркальная противоположность стыда, чем как интересное самостоятельное явление. Эта традиция восходит к работам Ч. Кули и Н. Элиаса. Ключ к социологическому пониманию указанной оппозиции даёт «драматургическая» теория И. Гофмана; для

него эмоции гордости и стыда напрямую связаны с успехом или неуспехом «самопрезентации». Сегодня ведущим исследователем этой традиции является Т. Шефф, который считает стыд и гордость индикаторами состояния социальных связей и подчёркивает необходимость открытого признания скрываемого стыда в качестве одного из необходимых условий разрешения межнациональных конфликтов. Существуют кросс-культурные исследования гордости и родственных явлений, выполненные социологами, антропологами и психологами (Э. Мэнстед, П. Родригес Москера, Д. Стипек, А. Фишер).

**Объект и предмет исследования.** Объектом исследования является человеческая чувственность, взятая в её социокультурных аспектах. Она рассматривается на примере эмоции гордости, которая и является предметом исследования.

**Цель и задачи исследования.** Общеизвестно, что гордость является социальной эмоцией. С одной стороны, представляется, что для возникновения гордости нужен Другой. С другой стороны, предполагается, что некоторые аспекты функционирования общества зависят от существования гордости, что гордость каким-то образом встраивается в ткань социального взаимодействия и придаёт социальной структуре некоторые из её существенных черт. **Целью** исследования было прояснение оснований категоризации гордости как социальной эмоции.

Такая постановка целей предполагала решение следующих **задач**:

- Раскрыть методологические основания представления гордости как социальной эмоции.
- Исследовать специфику интенциональности гордости и на этой основе её соотношение с такими базовыми философскими и антропологическими категориями, как «действие» и «происшествие», «рациональное» и «иррациональное».
- Выявить специфику связи гордости с социальными институтами, прежде всего место, занимаемое ею в институтах социального контроля, и роль гордости в коллективистских и индивидуалистских дискурсах.
- Осмыслить место гордости в общей социокультурной истории чувственности Нового времени, наметить основные вехи эволюции «человека гордящегося».

**Теоретические источники и методологические основания исследования.** Среди философских традиций рубежа 20 и 21 веков, рассматривающих человека в его чувственности и телесности, ведущее место принадлежит феноменологии и аналитической философии. Последняя понимается здесь не только как «лингвистическая философия», или «философия обыденного языка», связанная с именами позднего Л. Витгенштейна, Г. Райла и Дж. Остина, но и как весь способ философствования, доминирующий в англоязычном мире с начала 20 века. Эти традиции с разных сторон подходят к познанию человека и его мира. При всём несходстве их корней и мотиваций, проблемы субъективного

опыта, сознания, интенциональности центральны как для феноменологии, возникшей и идентифицирующей себя как метод описания сознательного опыта, так и для аналитической философии, где философия сознания представляет собой одну из наиболее горячо дебатлируемых и активно развивающихся областей исследования. Некоторые исследователи (В. А. Ладов) склоняются к тому, что этим двум традициям соответствуют два сложившихся в современной философии способа тематизации смысла, т. е. способа, какими мир репрезентируется в субъективности. В феноменологии, опирающейся на интенциональный анализ, смысл тематизируется через сознание. В аналитической философии смысл тематизируется через язык.

Вероятно, ещё не пришло время для решения важной задачи теоретического синтеза этих во многом противоположных подходов. Но для приближения к этой цели важно исследовать объяснительный потенциал обоих подходов. Для их плодотворного сближения полезно учитывать те новые наработки, которые делаются как в рамках каждого из них, так и в более широкой сфере социальных наук.

Методология диссертационного исследования основана на идеях позднего Л. Витгенштейна и Г. Райла. Именно к ним восходят главные положения интерпретивизма Д. Дэвидсона и Д. Деннета—теории сознания, использованной для анализа гордости в данной работе. Преимущество этого подхода состоит в том, что он сочетает в себе традиционные для аналитической философии строгость аргументации, ясность языка и уважение к науке с признанием автономности индивида. Это—одна из редких физикалистских теорий сознания, которая оставляет достаточно места для анализа рациональности, ответственности, свободы, признавая несводимость ментального к физическому, действия к поведению.

Одно из немногих положений, с которыми согласится большинство аналитических философов—это представление о сущности философии как о «концептуальном анализе» или о «прояснении понятий» (сочетающееся с самыми разными вариантами интерпретации этих выражений). Но это не значит, что философ должен ограничивать себя таким прояснением, что он не может переступать границу, отделяющую «логику» от «факта». (После У. Куайна и С. Крипке вряд ли кто-то вообще сможет уверенно её провести.) Поскольку объектом исследования является социально-философский смысл человеческой чувственности, то в работе используются результаты, полученные социологией и психологией.

**Научная новизна работы и основные положения, выносимые на защиту.** Основной элемент научной новизны диссертации заключается в том, что в ней предпринята одна из первых в отечественной литературе попыток осмысления эмоции методами аналитической философии и, в частности, сделана попытка применения для этой цели интерпретивистской теории Д. Деннета.

На защиту выносятся следующие положения:

- Показано, что гордость имеет три вида интенциональных объектов, которые предложено называть «источником» гордости, её «мишенью» и «фоном». Если мишенью гордости оказывается «я» гордящегося, а фоном—внешний мир, взятый в его неподатливости и враждебности, то её источником служит «личный капитал» индивида, т. е. те инструментальные ценности, которые находятся в его распоряжении. «Личный капитал»—понятие, производное от понятия «действие», и именно через него в «человека гордящегося» проникает социум, а гордость становится преимущественно социальной эмоцией.
- Предложен вариант интерпретации различия между традиционным социологическим понятием «социальная роль» и введённым И. Гофманом понятием «драматургическая партия». Роль нормативна, она представляет собой общественные «ожидания» от лица данного статуса, и соответствие требованиям роли—единственный способ стать и быть обладателем этого статуса. Исполнение партии не подлежит социальному контролю, она есть способ выдать себя за то или иное лицо, например, за человека определённого статуса.
- Намеченный способ концептуализации социальной роли и драматургической партии позволил прояснить социальный смысл оппозиции «стыд—гордость». Стыду противопоставлена не гордость вообще, а особый вид гордости, источником которой оказывается подтверждение репутации индивида (его социального капитала) как человека, который следит за тем, чтобы его партии соответствовали его ролям, т. е. не выдаёт себя за того, кем не является.
- В культуре Нового времени на смену публичным чести и стыду приходят более личные достоинство и вина. Однако эту эволюцию можно понять как эволюцию самого «человека гордящегося». Автономизация социального индивида в «культурах вины» ведёт к тому, что предметами гордости становятся способность индивида казнить самого себя даже в отсутствие общественного осуждения, способность сохранять внутреннее достоинство, даже будучи обесчещенным.

**Теоретическая и практическая значимость результатов.** Результаты данной работы углубляют понимание эмоций как социального явления, позволяют раскрыть новые стороны проблемы человека как важного раздела социальной философии. Материалы и некоторые выводы диссертации могут быть использованы для разработки курсов и учебных пособий, посвящённых проблемам философии и социологии эмоций, философии сознания, социологии И. Гофмана и Н. Элиаса.

**Апробация результатов.** Основные результаты исследования были представлены на Российской научно-практической конференции «Религия в изменяющейся России» (Пермь, 22-23 мая 2002 г.), 31-ой итоговой студенческой научной конференции (Ижевск, апрель 2003 г.),

международной научной конференции «Толерантность и проблема идентичности» (Ижевск, июнь 2003 г.) и 2-й Международной научной конференции «Человек в современных философских концепциях» (Волгоград, сентябрь 2004 г.).

**Структура и объём диссертации.** Работа состоит из введения, двух глав, заключения (124 страницы основного текста) и списка литературы (180 названий).

## II. ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** раскрывается актуальность темы, определяется степень её научной разработанности, формулируется цель и соответствующие ей задачи исследования.

В **первой главе «Метафизика гордости»** рассматривается бытие гордости как эмоции и делается попытка выявить её специфику в качестве социальной эмоции. **Первый параграф «Эмоция гордости в философии сознания»** посвящён, главным образом, уточнению методологических принципов представления гордости как эмоции. Аналитическая философия XX века радикально по-новому подошла к проблемам человеческой психики. Что, если пропасть между «материей» и «духом» не онтологическая, а лингвистическая? Согласно логическим бихевиористам (К. Гемпель, Р. Карнап, У. Куайн), боль, сомнения, восприятие и сам «разум» (сознание, душа) до сих пор не вписывались в физическую картину мира не потому, что обозначаемые ими объекты имеют особую онтологическую природу, а потому что эти слова вообще не обозначают никаких объектов. Ментальные предикаты обозначают вид событий—человеческое поведение.

Обычно бихевиоризм использовался как способ прямого сведения ментального к физическому. Но есть возможность более широкого понимания бихевиоризма как принципа логической первичности поведения по отношению к ментальному. Именно в этом нередуктивистском смысле можно назвать бихевиористами Г. Райла и позднего Л. Витгенштейна. Ни Г. Райл, ни Л. Витгенштейн не приводили примеров «атомистического» бихевиористского анализа и не утверждали, что такой анализ возможен. Они скептически относились к сайентистским программам, типичным для логического позитивизма и противостояли идее о возможности научной редукции. Хотя логический бихевиоризм многое сделал для того, чтобы показать иллюзорность «приватности» психической жизни и критическое значение социального и публичного в ней, он не смог ни свести психическое к физическому, ни показать, как возможна социальность и рациональность психики без такого сведения.

Одним из современных подходов к решению этой проблемы, наряду с радикальным прагматизмом Р. Рорти, можно считать интерпретивизм—теорию сознания, обычно связываемую с именами Д. Дэвидсона и Д. Деннета. Интерпретивизм можно представить как три взаимосвязанных тезиса: Всё ментальное сводится к двум типам ментальных состояний—к «верам» (мнениям, представлениям, убеждениям) и «желаниям»; веры и желания приписываются агенту наблюдателем в ходе интерпретации поведения агента; во многих важных отношениях можно сказать, что интерпретация конституирует эти состояния, а не просто выявляет их. Таким образом, чтобы приписать индивиду некоторое психическое состояние, необходимо и достаточно знать поведение этого индивида, причём физически описанное поведение, что сближает интерпретивизм с бихевиоризмом. Ключевой тезис интерпретивизма, однако, состоит в том, что ментальные состояния не выводятся из поведения агента напрямую, а приписываются интерпретатором, принявшим по отношению к агенту «интенциональную установку», т. е. решившему видеть в нём рациональное существо, подобное себе. Интерпретивизм не только не питает надежд на «научное» сведение психических состояний к поведенческим, он объясняет, почему это невозможно: для того, чтобы приписать веры и желания, нужен рациональный наблюдатель, от лица агента оценивающий ситуацию и взвешивающий альтернативы.

Интерпретивизм ясно сформулирован только в отношении пропозициональных отношений, но часто распространяется на всё ментальное, включая эмоции. Самым развёрнутым примером интерпретивистского анализа эмоций является работа Д. Дэвидсона, посвящённая анализу гордости у Д. Юма. Но, с точки зрения К. Деланси, интерпретивизм не способен объяснить то, что он называет «постфункциональными действиями», т. е. эмоционально мотивированными действиями, которые продолжают даже после удовлетворения первоначальных желаний агента.

Существует, однако, возможность включить натуралистическое понимание эмоций (в духе К. Деланси) в интерпретивистскую теорию сознания. Для этого надо, прежде всего, отделить желания (интенциональные состояния) от чувственных (не)удовольствий и других (не)приятных ощущений (неинтенциональные «чистые чувства») и связанных с этими чувствами вер. Если допустить, что частью эмоции является то, феноменально переживается как (не)удовольствие, то естественным и предсказуемым желанием будет желание оказываться в ситуациях, ведущим к приятным ощущениям, и избегать ситуаций, влекущих боль. Трудности, связанные с намеченным путём интеграции чувств в интерпретивистскую картину ментального, предполагается разрешить на основе дэвидсоновского различия между разными описаниями одного и того же действия.

Таким образом, для анализа эмоций важны два вида ментальных предикатов: с одной стороны, веры и желания, которые приписываются в рамках интенциональной установки; с другой стороны, эмоции могут иметь феноменологию, включая характерные для эмоций «чувства» (или то, что заставляет агента верить в существование этой феноменологии и рассказывать о ней другим). Соответствующие физиологические механизмы должны приписываться в рамках конструктивной или даже физической установок.

Во **втором параграфе «Интенциональные и феноменальные аспекты гордости»** последовательно проанализированы как интенциональные, так и феноменальные стороны гордости. Какие веры и желания необходимы и достаточны для того, чтобы обоснованно назвать человека «гордящимся»? В идентификации интенциональных объектов гордости современные исследователи находятся под влиянием Д. Юма, но расходятся с ним в отношении социальности этих объектов. Считается, что предметом моей гордости должно быть нормативное или одобряемое другими качество (при этом я, конечно, должен разделять это одобрение, оно должно быть одновременно и моим собственным). Для всех таких толкований гордости характерно её противопоставление стыду. Однако есть основания принять точку зрения Д. Юма: гордость не обязательно ограничивается рамками оси «гордость—стыд», а источник гордости не должен быть даже социально приемлемым. Грехопадение Адама, состоявшее в непослушании (грех гордыни), легко понять как следствие и проявление гордости, а нарушение прямого распоряжения Бога есть нарушение того единственного, что можно было бы принять за норму, и пренебрежение тем единственным, что можно было бы понять как общественное мнение. Непомерная («люциферова»<sup>5</sup>) гордость стала в западной культуре стандартным мотивом антигероя, воплощения зла—от Сатаны, вдохновителя Адама, до одержимых манией величия антагонистов Джеймса Бонда. Источник гордости должен расширять мои потенциальные возможности, степени свободы, утверждать мою власть над ситуацией, он должен ставить меня в более выгодное положение по отношению ко всему, что может представлять какое бы то ни было препятствие, вызов или угрозу. (Отсюда и «вертикальные» метафоры, часто связанные с гордящимся: он «возносится», считает себя «выше» всех, смотрит «свысока»; одна из антитез гордости—«униженность»). Достаточно, чтобы источник гордости обладал для меня инструментальной ценностью и находился в моём распоряжении. Подобные ресурсы, вслед за П. Бурдые, удобно называть «личным» или «персональным» капиталом. Гордиться—значит, прежде всего, «знать себе цену».

---

<sup>5</sup> Weithman P. J. Thomistic Pride and Liberal Vice. // The Thomist. Vol. 60. 1996. P. 246.

Изначально в личном капитале нет ничего специфически социального. Однако, поскольку человеческое действие почти всегда оказывается взаимодействием, то и капитал—понятие, производное от понятия «действие»—почти всегда будет социальным капиталом. Многие социальные взаимодействия (включая реализацию, «потребление» и обмен любых видов капитала и их конвертацию в другие виды) сопровождаются взаимным «определением ситуации» (У. Томас). Для анализа гордости особенно важна та разновидность определения ситуации, которую И. Гофман назвал «самопрезентацией», «представлением себя» другим в качестве человека определённой категории. Поскольку успешный «спектакль» обычно обеспечивает индивида целым набором прав (или другим способом влияет на поведение аудитории в направлении, соответствующем его целям), то все необходимые для самопрезентации ресурсы—«реквизит» и другие знаковые средства, знание партии, специфические актёрские способности, требуемые данной партией, умение импровизировать в соответствии с меняющейся обстановкой—оказываются частью его личного капитала. Такой капитал, соответствующий некоторой части «культурного капитала» П. Бурдьё, предложено называть «драматургическим». Другой частью личного капитала будут результаты успешной самопрезентации—отнесённость, в глазах других, к требуемой категории людей («моральный капитал»). Далее подробно анализируются разные формы гордости, источником которых может оказываться моральный или драматургический капитал. Предложенный подход позволяет объяснить некоторые из видов гордости, в отношении концептуализации которых существуют значительные разногласия среди исследователей, в частности, гордость другим человеком. Таковы некоторые из путей, какими через личный капитал в гордость входит общество.

Независимо от того, чем оказывается её источник, эмоция гордости направлена одновременно и на самого «человека гордящегося». Если для радости справедливо, что в случае её крайних проявлений люди могут переставать сознавать собственное «я», терять идентичность, то нет ничего более далёкого от переживания гордости: в гордости я, наоборот, обострённо ощущаю себя. Я представляю, *воображаю* себя (ср. «он воображает» в смысле «он слишком гордится», «гордец» как «воображала») большим и сильным, т. е. таким, каким позволяет себя вообразить источник гордости. Эту разновидность объектов гордости можно назвать её «мишенью».

Наконец, можно предположить существование третьего интенционального объекта гордости, который можно назвать её «фоном». «Человек гордящийся» видит не только себя и свой капитал, в то же самое время он видит и остальной мир, и видит его свысока. Быть «ослеплённым гордостью»—не значит ничего не замечать; это значит видеть всё ничтожным, таким, какое на самом деле *можно* не видеть, не замечать. В ореоле моего великолепного «я» окружающее кажется

утешающе незначительным. Для гордого («величавого») «всё ничтожно» и «ничто не велико».<sup>6</sup> Таким образом, внешний мир также присутствует в сознании «человека гордящегося», и в том, *как* он присутствует, гордость похожа на презрение. Презрение, как и гордость, иногда и определяется как «чувство превосходства». Если причиной гордости оказывается сознание своих возможностей, своей свободы, то именно это сознание позволяет по-новому взглянуть и на мир за пределами моего «я». Оно позволяет презирать, презреть этот мир, не принимать его во внимание, сбросить со счетов, отложить в долгий ящик. Оно позволяет не тревожиться о нём.

Однако самих по себе вер и желаний, связанных с личным капиталом гордящегося и его «я», оказывается недостаточно, чтобы обоснованно приписать индивиду гордость. «Человек гордящийся» не просто должен обладать желанием иметь личный капитал, он должен иметь несводимое к нему желание гордиться. Об этом свидетельствует, в частности, тривиальность и повсеместность связи гордости с самообманом. «“Я это сделал”,—говорит моя память. “Я не мог этого сделать”,—говорит моя гордость и остается непреклонной. В конце концов память уступает».<sup>7</sup> В самом деле, какое мне дело до моего «я» или до других моих вер, таких как вера в существование «личного капитала»? Предметом моей заботы должен являться мой «жизненный мир» и вещи в нём. Самообман же указывает на присутствие чувства, делающего веру предметом желания.

Тогда именно эмоцию гордости можно узнать в том фундаментальном экзистенциальном проекте, в котором, по Ж.-П. Сартру, замешано большинство из нас, и сущностью которого является попытка бытия-для-себя приобрести также и свойства бытия-в-себе, получить то бытие, которое человек приписывает Богу. Если эта интерпретация верна, то гордость следует рассматривать как своего рода психологическую технику, способ контроля над (экзистенциальной) тревогой. Почти всегда о гордости можно говорить как о моём намеренном действии, а не как о случайном или произвольном происшествии. Она не то, что случается со мной, как случается радость или гнев, она то, что я не упускаю возможности сделать. Ницшеанский проект сверхчеловека также оказывается, в конечном счёте, проектом прежде всего человека гордящегося. Но если Ф. Ницше возносил сверхчеловека как грядущую лучшую расу, то Ж.-П. Сартр считал проект «быть» изначально провальным.

Феноменология гордости двойственна: с одной стороны, «человек гордящийся» испытывает радостный прилив силы и энергии, уверенности в себе (эпитеты гордости во многих языках обыгрывают тему

---

<sup>6</sup> Аристотель. Сочинения: в 4-х томах. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 132.

<sup>7</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии будущего. // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 829 с. С. 291.

увеличения размеров тела: она «распирает» человека, от неё «раздуваются» и «лопаются») в сочетании с ощущением лёгкости и свободы, способности принимать мир таким, каков он есть. С другой стороны, переживание гордости сходно с переживанием презрения: это самая «холодная» из эмоций, в ней присутствует напряжение и вызов; открытая улыбка радости готова в гордости перейти в кривую презрительную усмешку-ухмылку.

Во **второй главе «Гордость в социальном измерении»**, с учётом результатов анализа гордости, полученных в первой главе, сделана попытка прояснения того, каким именно образом гордость может встраиваться в социальную структуру, взятую сначала на уровне повседневных взаимодействий, а затем рассмотренную в исторической динамике её наиболее заметных черт.

В **первом параграфе «Гордость в системе социального контроля»** устанавливается место гордости в системе социальных институтов на примере ключевого с этой точки зрения института социального контроля. Для этого предлагается более чётко разграничивать понятия «социальная роль» и введённое И. Гофманом понятие «драматургическая партия». Принято считать, что партия—своего рода продолжение социальной роли, та её часть, которая отвечает за внешний вид и некоторые внешние нормы поведения, что социальная роль *состоит* из драматургических партий, или по крайней мере включает их в себя, или даже что партия—это то «обличье», которое может принимать на себя социальная роль, что социальная роль, взятая под определённым углом зрения, и оказывается драматургической партией. Сближение этих понятий ведёт к переносу свойств партии (гибкость, относительная важность внутренней согласованности исполнения по сравнению с его соответствием какой бы то ни было «реальности», заинтересованность обеих сторон в гладком ходе «спектакля») на социальную роль и в конечном счёте на всю систему ролей и статусов, образующую важнейшую часть социальной реальности, которая, таким образом, оказывается не более чем социальным конструктом. Между тем, анализ «драматургического» взаимодействия показывает, что сама его структура зависит если не от существования «объективной» реальности, то от признания этого факта как исполнителем, так и его аудиторией. Если цель исполнителя—проецировать его собственное определение ситуации, в особенности свой предполагаемый статус и соответствующие этом статусу права, то задача аудитории—проверка соответствия этих притязаний тому, что она считает реальностью. Роль—часть этой «объективной» (независимой от данного взаимодействия) реальности, она нормативна, она есть требования к лицу определённого статуса, соответствующие господствующим представлениям о справедливости и о должном распределении прав и обязанностей. Исполнение роли есть способ стать и быть обладателем данного статуса; исполнение партии—единственный способ выдать себя за то или иное лицо, например

за человека определённого статуса, и тем самым заявить о своих правах и реализовать их. Понятое таким образом логическое различие между этими действиями сохраняет силу даже тогда, когда исполнение роли и исполнение партии представлены одним и тем же (физическим) поведением.

Анализ оппозиции «стыд—гордость», сделанный с учётом этого различия, показывает, что стыду противопоставлена не гордость вообще, а специфический вид гордости, источником которой оказывается подтверждение моей репутации как человека, партии которого соответствуют его ролям. Источником стыда оказывается разоблачение не актёрства самого по себе (которое является необходимым элементом социального взаимодействия), и даже не плохого актёрства, а актёрства нелегитимного, на которое исполнитель не имел «права», не был «уполномочен» своим статусом. Напротив, соответствующая форма гордости—«гордость перед (кем-то)»—означает подтверждение самого базового из моих статусов, статуса члена группы и общества, статус человека, с которым можно иметь дело. Это не просто гордость тем, кто я есть или кем я кажусь, это гордость тем, что я есть тот, кем кажусь. Это гордость самой ценной разновидностью морального капитала, самой универсальной квалификацией, самым распространённым (и важным) ролевым требованием, частью роли и статуса члена любой социальной группы (от воровской шайки до джентльменского клуба), члена общества как такового. Тем самым гордость, в форме гордости как не-стыда, оказывается важным элементом поддержания социальной структуры: само существование социального контроля зависит от действия гордости как мотивирующей силы.

Во **втором параграфе «Исторические трансформации гордости»** прослеживаются основные исторические типы гордости и связанных с ними дискурсов. Специфика «традиционного» общества состоит в том, что основной формой персонального капитала оказывается социальный капитал в форме межличностных отношений, критически зависящих от репутации. Отсюда несущая роль чести в структуре социального контроля и связанных с ней эмоций стыда и гордости (как не-стыда). Даже распространение христианства не ограничило эту роль: оно только сконструировало новые ценности, а значит новые предметы личного капитала и источники гордости. Формально, христианство почти никогда не осуждало гордость как эмоцию, как она понимается в данной работе. Грех гордыни понимался по-разному на Западе и на православном Востоке (в первом случае гордыней и причиной других грехов считалось непомерное стремление к своему превосходству или совершенству, во втором гордыня «увенчивала» путь праведника, будучи приписыванием своих достижений себе вместо Бога), но всегда был сводим к тому или иному набору вер и желаний. В своём происхождении они могут быть связаны с гордостью как эмоцией, но и многие стандартные христианские практики также должны быть связаны с ней.

Сам механизм возникновения христианства можно интерпретировать как возникновение первой (крупной западной) альтернативной субкультуры, в ходе которого произошло радикальное переопределение роли члена группы. Качества, мешавшие успеху в языческом обществе или прямо отвергаемые им (бедность, чувствительность к чужому страданию, физическая слабость) были определены как нейтральные или даже способствующие выполнению требований к достойному члену общины. Поступки, вызывавшие у других смех и презрение, стали предметом гордости.

Зато социальные и ментальные революции Нового времени изменили весь «категориальный ландшафт» «гордости и её окрестностей». Прежде всего, Реформация, формально отказав индивиду в возможности иметь моральный капитал перед лицом Бога, фактически только переопределила его источник: труд в этом мире пришёл на смену собственноручно культовым и монашеским заслугам, и, вероятно, именно здесь следует искать истоки современного культа успеха.

Понятие «честь» в качестве системообразующего было оттеснено понятием «достоинство», а эмоция стыда—эмоцией вины. Это не значит, что стыд исчез. Скорее, стало стыдно *только* стыдиться. Другими словами, если культура Нового времени противостоит традиционным культурам как «культура вины» «культурам стыда», то это не обязательно означает простую замену стыда виной. Предметом гордости индивидуалиста становятся отсутствие «стыда», способность сохранять внутреннее достоинство в ситуации, которую традиционный человек расценил бы как бесчестье. И наоборот, становится стыдно не гордиться тем, чем нельзя гордиться публично, тем, что не является социальным капиталом.

Показано, что критический анализ понятий, используемых в «Процессе цивилизации» Н. Элиаса, в сочетании с применением «принципа милосердия» Д. Дэвидсона позволяют увидеть в описанном Н. Элиасом процессе не столько историю «моделирования эмоций», сколько историю манер и историю гордости ими. Моральное отвращение, вызывавшееся нарушением приличий, имело источником страх потерять моральное оправдание своего статуса, поскольку хорошие манеры воспринимались как важная часть рациональности, присущей человеку Нового времени и являвшейся предметом его гордости. «Придворный» ещё не воспринимал новые более мягкие нравы как ограничение и контроль, рационализм виделся ему в отказе от варварских обычаев прошлого в пользу естественной человеческой природы, которая изначально добра. И только с восхождением буржуазии, по мере того, как она стала задавать культурный тон, те же самые новые манеры, приватизация телесного и исключение агрессивности стали пониматься как рациональное ограничение чувства в пользу разума. Только тогда появилось представление об эмоции как об иррациональной силе, способной лишь отклонить человека от истинного пути. Если придвор-

ный противопоставлял себя не только крестьянину, но и рыцарю, то буржуа поднимался, идеологически противопоставляя себя придворному. Лозунги свободы и равенства стали частью его самопрезентации, и он уже не мог открыто подчёркивать своё превосходство. Поэтому те способы поведения, которые придворный хотел видеть и представлять другим как часть своего возвышенного, утончённого естества, буржуа стал понимать и подавать в качестве проявления его бесстрастной, сдержанной, расчётливой натуры. «Процесс цивилизации», в этом случае, оказывается лишь одной из сторон истории гордости («культурного») человека Нового времени как («культурного») человека Нового времени.

В **Заключении** формулируются основные выводы исследования, определяется его теоретическая и практическая значимость, а также намечаются перспективы дальнейшей разработки тематики, связанной с гордостью и местом «человека гордящегося» в социальном мире.

Основное содержание диссертации отражено в следующих **публикациях**:

- 1) Васильев А. Ф. Священное, гордость и экзистенциальная тревога // Религия в изменяющейся России. Тезисы докладов Российской научно-практической конференции (22-23 мая 2002 г.). Т. 1. Пермь: ПГТУ, 2002. С. 39-40.
- 2) Васильев А. Ф. Тщеславие и гордость у Сартра // Тезисы докладов 31-ой итоговой студенческой научной конференции. Апрель 2003 г. Ижевск: Издательство УдГУ, 2003. С. 106-107.
- 3) Васильев А. Ф. Нужен ли Другой, чтобы гордиться? // Вестник Удмуртского университета. Серия «Социология и философия». Ижевск: Издательство УдГУ, 2003. С. 220-226.
- 4) Васильев А. Ф. Бремя алфавита или бремя образа? // Человек в современных философских концепциях. Материалы Третьей международной научной конференции, г. Волгоград. В 2-х томах. Т. 2. Волгоград: ПРИНТ, 2004. С. 97-101.

Материалы диссертации являются частью коллективного научно-проекта, победившего в конкурсе грантов РГНФ (проект № 03-03-00578а «Антропологические основания визуального опыта», 2003-2004 г. Научный руководитель В. Л. Круткин).