

Елена Леонидовна Разова

Гродненский государственный университет им. Янки Купалы, кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры системного программирования и компьютерной безопасности, Гродно, Республика Беларусь
e-mail: lrazova@gmail.com

Проблема определения понятия «этнос». Философский аспект

Аннотация. В статье рассматривается понятие «этнос» через призму феноменологической традиции в контексте философской антропологии. Этнос представлен как онтологическое и аксиологическое основание человеческой экзистенции, возникающее вместе с возникновением общности и ее бытийственного пространства — дома. Этнос понимается как ценности, нормы и традиции повседневной экзистенции, характерной для общности. Субъектность человека как необходимое условие для социальных интеракций и реализации интенциональности сознания через познание Другого возможна лишь при условии укорененности в этносе, так как этнос дает основание для со-бытия субъектов.

Ключевые слова: этнос, дом, общность, образ жизни, субъект, самостояние, познание, понимание, Другой, феноменология, экзистенция.

Alena L. Razava

Yanka Kupala State University of Grodno, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor of the Department of System Programming and Cyber Security, Grodno, Republic of Belarus
e-mail: lrazova@gmail.com

The Problem of Defining the Concept of “Ethos”. Philosophical Aspect

Abstract. The article examines the concept of “ethos” through the prism of the phenomenological tradition in the context of philosophical anthropology. Ethos is presented as an ontological and axiological basis of human existence, which arises together with the emergence of a community and its existential space — the home. Ethos is understood as the values, norms and traditions of everyday existence, characteristic of the community. The subjectivity of a person as a necessary condition for social interactions and the realization of the intentionality of consciousness through the cognition of the Other is possible only if rooted in ethos, since ethos provides the basis for the co-existence of subjects.

Keywords: ethos, home, community, way of life, subject, identity, cognition, understanding, Other, phenomenology, existence.

Введение (Introduction)

Выявление оснований человеческой экзистенции представлялось едва ли не основной задачей постклассической философии, что определило доминирующее положение антропологии. В центре большинства исследований находился вопрос: что значит быть человеком? И если провести процедуру редукции, что должно остаться как предельное основание, позволяющее назвать бытие, — бытие человека, бытие человеком?

Исходное определение антропологии дал И. Кант: «Наука правил, как должен вести себя человек, есть практическая философия, а наука правил действительного поведения есть антропология. Эти две науки тесно взаимосвязаны, и мораль не может существовать без антропологии, ибо нужно сперва знать субъект, в состоянии ли он совершить то, что от него требуют — как должного для него» [1, с. 39]. И. Кант подчеркивал, что антропология — это не только исследование субъекта, но и изучение человека, а именно изучение практических правил, которым следует человек

в своем действительном поведении. У истока всякого человеческого, субъективного, партикулярного действия лежит побуждение, если это моральное побуждение, то мотив его есть моральное чувство, лежащее в основе субъективных практических правил действительной жизни, которое И. Кант отличает от рассудка, лежащего в основе моральной оценки, т. е. объективной всеобщей нормы [1, с. 63]. И. Кант противопоставляет моральный закон (его источник — рассудок) как объективное и моральное чувство (его источник — сердце) как субъективное. Но именно моральное чувство мотивирует человека на действие, которое и есть приложение морального закона (должное) в сущем.

Понятие морального чувства можно обоснованно интерпретировать как один из вариантов определения того, что в постклассической философии получило название этноса. Фактически, в понимании И. Канта, этнос как некая норма, набор субъективных правил начинает действовать там и тогда, где и когда объективные правила перестают действовать, на что обратил внимание А. А. Грякалов [2, с. 145].

Такими условиями, когда этос выходит на первый план, сменяя всеобщую объективную рациональную норму, являются кризисы социальные, онтологические, личностные, т. е. условия, в которых разрушаются привычные, зачастую нерефлексируемые, постоянно бессознательно воспроизводимые внешние по отношению к человеку или общности нормы, правила, структуры и институты. В условиях кризиса человек встает перед необходимостью мыслить, ибо мышление есть ответ на кризис, требующий осознанного изменения, требующий обнаружения иного, отличного от того, что разрушилось: иного образа жизни, способа мышления, социального устройства, иной онтологии и эпистемологии. И при этом, какой бы степени инаковость не была обнаружена и постулирована, человек должен остаться человеком, для чего ему сущностно необходимо быть укорененным в том, что есть источник его способности изменяться через мышление, деятельность и изменение форм своего бытийствования. Ему нужно быть укорененным в этосе, в основании человеческого способа бытия, его самостояния, его субъектности. Этос, таким образом, представляется неким предельным основанием человеческого способа бытия, его условием и границами. Неудивительно, что этос был если не главной, то одной из важных тем постклассической философии, поставившей перед собой вопросы: что есть человек, что есть человеческое в условиях, когда именно человеческое целенаправленно деконструировалось философами и интеллектуалами, разрушалось в войнах и политических кризисах, абсурдизировалось в социальных экспериментах, извращалось в доминирующих идеологиях и подвергалось инфляции в массовой культуре.

Литературный обзор (Literature Review)

Двадцатый век был веком глобальных потрясений не только экономического, социального и политического характера. Сама сущность человеческого была проблематизирована в рамках исследований феноменологии, экзистенциализма, структурализма и авторов, причислявших себя к различным направлениям философии, обобщенно собранной под именем «постмодерн». Поставленный И. Кантом вопрос об антропологии был важен именно в свете стремления к определению предельных оснований человеческой экзистенции, что и стало центральной проблемой в творчестве таких философов, как М. Хайдеггер, М. Шеллер, М. Бубер, С. Л. Франк и Т. В. Адорно, которые с разных сторон, иногда под разными именами и в предельно отличных контекстах, но пристально исследовали феномен этоса в контексте поиска предельных оснований человеческого способа бытия. Данные авторы рассматривали этос в философско-антропологическом ракурсе. Кроме того, тема этоса широко представлена в работах М. Вебера, К. Ясперса, П. Бурдьё, И. Гофмана, Ф. Тённиса и других авторов, для которых этос был интересен с точки зрения социологии и социальной философии. Кроме традиционного философского и социологического аспекта в современном научном мировом и отечественном пространстве этос рассматривается с точки зрения этики, политологии, в рамках этносоциальных, гендерных и социокультурных исследований.

Представлены также исследования пространственных и временных границ этоса в формах повседневности, что и отражено в работах Н. Элиаса, Г. Зиммеля, М. Фуко, М. Оссовской, Е. Анчел, а также исследователей школы «Анналов» и историков повседневности.

Много работ о научном этосе, корпоративном этосе, педагогическом этосе и этосе профессиональных сообществ. Следует отметить, что собственно философское рассмотрение этоса представлено меньше, оно существует, в частности, в работах таких отечественных авторов, как И. А. Авдеева, К. А. Мигушов, А. П. Павлов, Н. И. Воронин, Л. М. Газнюк, Е. Ю. Патяева, А. А. Грякалов и Н. А. Грякалов, И. В. Забаев и Е. А. Кострова и др.

Методы (Methods)

Общим во всех работах как классических авторов, так и современных исследователей можно выделить доминирующий феноменологический подход. Так как этос в феноменологических работах выступает как одна из структур сознания, рассмотрение данного феномена предполагает исследование того, какое значение имеет этос в опыте человеческого бытия, в первую очередь повседневного бытия, экзистенции, разворачивающейся в конкретном пространстве и времени.

При всём разнообразии в каждом из направлений, фактически в каждой работе авторов, исследовавших этос, можно проследить то понимание задачи антропологии, как ее сформулировал И. Кант: изучение субъективных правил деятельности, практической жизни человека. А этос определяется авторами (по-разному, с акцентом на различные его аспекты) как основа способа бытия человека в его повседневной практике и окружении, с которым он взаимодействует, обладая самостоянием, реализует свою интенциональность во взаимодействии на основе таких правил с такими же самообусловленными, обладающими самостоянием, субъектами. При этом стоит отметить, что ни устоявшегося определения этоса, ни описания динамики развития данного понятия, ни комплексного исследования этоса на данный момент не представлено ни в отечественной философии и социологии, ни в зарубежной.

Каковы границы этоса, каковы соотношения субъекта и этоса, какова роль этоса в определении идентичности человека или социума, какова связь этоса и этики, природа этоса индивидуальная или социальная — вот вопросы, общие для всех исследований. Данная статья посвящена нескольким наиболее знаковым работам, в которых были предприняты попытки философско-антропологического осмысления этоса, повлиявшие на все дальнейшие исследования и на понимание этого феномена в целом.

Результаты и обсуждение (Results and Discussion)

Одним из первых обратился к понятию «этос» М. Хайдеггер в знаменитой работе «Письмо о гуманизме» (1947) в связи с вопросами о том, что есть гуманизм, что есть человеческое в человеческом бытии, какие основания человеческой экзистенции позволяют человеку быть, пребывать и длиться в качестве человека. В каком-то смысле он продолжает внутренний диалог И. Канта о том, каково соотношение должного и сущего, философии и антропологии,

изменяя силлогизм на соотношение онтологии и этики. «Если, однако, *humanitas* так полновесно входит в поле зрения мысли о бытии, то не следует ли дополнить “онтологию” “этикой”?» — задает М. Хайдеггер вопрос в работе «Письмо о гуманизме» [3, с. 214]. Нужда в понимании человеческого в философии обосновывается М. Хайдеггером как фактическое повторение формулы греческого полиса: вне полиса может существовать либо бог, либо зверь. Человеческое бытийствует лишь в со-бытии человека и человека. То, что не позволяет преодолеть «потерянность» единичного человека, его экзистенциальное одиночество в бытии — со-бытие человека и его Другого, где рождается этика как определение человеческого способа бытия, которое всегда есть со-бытие. Именно это понимание подталкивает М. Хайдеггера предположить необходимость дополнения онтологии этикой, которая позволит обосновать сущностную значимость того, что М. Хайдеггер называет *humanitas*, и того, что обосновывает человека как нечто большее, чем биологическая сущность. «Думать об истине бытия значит одновременно думать о *humanitas* человеческого человека, *homo humanus*» [3, с. 214].

Задавшись вопросом о роли этики, М. Хайдеггер сразу же задает следующий вопрос: каково соотношение онтологии и этики? Осмысление бытия и осмысление сущности гуманитарного, человеческого — разные ли это вопросы? И что более насущно? Для ответа него М. Хайдеггер перебрасывает мост в Античность, обращаясь к Софоклу и Гераклиту, а именно вспоминает приписываемые Гераклиту слова «Свой особенный нрав (*ἦθος*) — это для каждого человека его даймон» [3, с. 215]. При этом М. Хайдеггер обращает внимание, что перевод слова *ἦθος* как «нрав» современен. Изначальное его значение — местопребывание, жилище. «Словом “этос” именуется открытая область, в которой обитает человек. Открытое пространство его местопребывания позволяет явиться тому, что касается человеческого существа и, захватывая его, пребывает в его близости. Местопребывание человека заключает в себе и хранит явление того, чему человек принадлежит в своем существе. Это, по слову Гераклита, его “даймон”, Бог. Изречение говорит: человек обитает, поскольку он человек, вблизи Бога» [3, с. 215].

Обитель (еще один предложенный М. Хайдеггером перевод слова *ἦθος*) — обычное местопребывание человека — пространство, где могут присутствовать боги, т. е. место расположения бытия, бытия человека. Следовательно, делает вывод М. Хайдеггер, этика осмысливает местопребывание человека, его этос, а «...мысль, продумывающая истину бытия в смысле изначальной стихии человека как экзистирующего существа, есть сама по себе уже этика в ее истоке» [3, с. 216]. А сам этос у М. Хайдеггера получает топологическую размерность, которая позже присутствует так или иначе в понимании этоса другими авторами.

Через этос в повседневное входит онтологическое: ценность, смысл, интенция. Этос — это проявление божественного в обыденном [3] и, следовательно, реализация интенциональности человеческого бытия, которая позволяет ему, обращаясь к Другому, мыслить, познавать, творить, бытийствовать. Итак, этика и есть онтология, ибо познает

она основания человеческого бытия в их границах — в этосе. «Если же в согласии с основным значением слова *ἦθος* название “этика” должно означать, что она осмысливает местопребывание человека, то мысль, продумывающая истину бытия в смысле изначальной стихии человека как экзистирующего существа, есть сама по себе уже этика в ее истоке. Мысль эта вместе с тем есть также и не только этика, потому что она онтология. В самом деле, онтология всегда мыслит лишь сущее *ὄν* в его бытии» [3, с. 216]. Укорененность в этосе дает интенциональности сознания реализоваться через восхождение — через признание себя Другого в со-бытии, расположенном в общем месте, границы которого определены этосом. Этос, таким образом, есть пространство личной онтологии, в котором бытийствует человек. Для М. Хайдеггера — это единичный человек, индивид, противопоставленный миру, способный сохранить укорененность в бытии через свой этос.

Для М. Шелера тема этоса была одной из ключевых, особенно в таких работах, как «Феноменология и теория познания» (1914) и *Ordo Amoris* (1916). В русле феноменологической традиции он исследует этос как «систему ценностей субъекта», как «нравственную формулу», по которой субъект проживает свою повседневную жизнь [4, с. 242]. Более того, М. Шелер считал, что исследование этоса — одна из главных задач феноменологии [4, с. 199].

М. Шелер определяет этос как «типическую структуру влечений» [5, с. 33–34], как «ценностные предпочтения» [5, с. 37], как «практическую моральность» [5, с. 35], присущие индивиду, группе, классу, расе, что существенно отличает понимание этоса М. Хайдеггером. Теперь это не личное онтологическое пространство одинокого индивида, но пространство ценностей, моральных предпочтений индивидов, объединенных некими связями, что выделяет их общность среди Других.

Важно отметить, что особо М. Шелер противопоставляет изменения этоса («практической моральности») социальным, политическим, технологическим трансформациям, как лишь различным вариациям применения этоса как формы мышления и созерцания мира [5, с. 34–35]. Этос, таким образом, является условием воспроизводства при изменениях некой сущностной основы, своеобразным ДНК, проявления которой вариативны, но при этом прослеживается преемственность вариативности. Однако возникает закономерный вопрос: чем обусловлена вариативность? Кто осуществляет выбор тех или иных вариантов изменений?

Значимым видится замечание И. А. Авдеевой о роли осознанного выбора в концепции этоса Шелера. Этос формируется в деятельностной жизни человека или общности и реализуется в зависимости от того контекста, который сопровождает эту деятельность. Выбор тех или иных ценностей, совокупностью которых является этос, по мнению М. Шелера, осуществляется субъектом как осознанный ответ внешним обстоятельствам [6, с. 92]. Так, и формирование этоса, и следование ему в повседневной жизни есть постоянный осознанный выбор общности и каждого ее члена, а этос, будучи уникальным для общности аксиологическим и одновременно онтологическим пространством, есть основание человеческого способа экзистенции. «Исследую

ли я индивида, историческую эпоху, семью, народ, нацию или любые иные социоисторические единства на предмет их интимнейшей сущности, — самым глубоким образом я познаю и пойму ее тогда, когда познаю всегда неким образом расчлененную систему ее фактических ценностных оценок и ценностных предпочтений. Эту систему я называю этосом этого субъекта» [7, с. 341].

Здесь очевидно прослеживается противопоставление этоса субъекта (субъектом, по мнению М. Шелера, может выступать и индивид, и группа), уникального, индивидуального, локального, осознанного, добровольного и этики социума, универсальной, тотальной, принудительной, бессознательной. Общественные нормы морали и ценностные системы, объединенные в этику, подвержены коррупции и разрушению в условиях кризиса именно потому, что следование им неосознанно или принудительно. Здесь уместно вспомнить С. Кьеркегора, который считал, что следование общепринятым нормам, в том числе и этическим, унифицирует человека, сводит его поведение к повторению некоторого набора шаблонных действий, выборов, решений, в то время как подлинная экзистенция требует подлинного выбора между добром и злом, что и есть подлинная этика, которая осуществляется в осознанном выборе ценностей, возможном лишь в пространстве человеческой экзистенции, т. е. в пространстве этоса и укорененной в ней субъектной общности, противопоставленной пространству социального, тотального, нормативного [8].

Так проясняется еще одна характерная особенность этоса — его особый статус по сравнению с этикой, а именно то, что этос проступает в условии онтологического кризиса, требующего ценностного выбора, изменения, становления иным, что и есть реализация интенциональной природы человеческого способа бытия. Этот выбор — акт мышления, ответ на встречу со своим Иным, осознанное изменение себя, своей онтологии в результате познания, понимания инаковости бытия Чужого. Такая перемена возможна, но ее способен пережить не каждый человек, поэтому стремление удержать свой этос является естественным для индивида, так как вне его границ — ужас пустоты или изменения, который есть аналог смерти, смерти актуальной онтологии, после которой лишь создание новой. Возможна ли замена своей аутентичной онтологии на другую? Этос не позволяет случиться слепому подражанию, копированию чужого этоса. Возможно лишь понимание, в терминологии М. Хайдеггера — «признание» («Признание позволяет тому, на что оно идет, прийти к себе» [3, с. 217]), а значит, осознанная, волевая, порой болезненная трансформация себя в ответ на принятие Другого, который становится своим, образуя вместе общность, которая и есть подлинный субъект, укорененный в этосе. Здесь проясняется сущностная черта этоса, не просматриваемая в должной мере ни в работах М. Хайдеггера, ни в работах М. Шелера, а именно то, что этос не может быть индивидуален, этос возникает лишь с возникновением познающего взаимодействия Я и Другого, которое порождает общее для них пространство со-бытия.

М. Бубер непосредственно с феноменом этоса не работает, но в работе «Проблема человека» (1943) дает для понимания сущности этоса очень многое через свою кон-

цепцию «Мы», важную для рассмотрения со-бытийственной сущности этоса. Если вернуться к тому, что этос есть моральный закон, устанавливающий порядок деятельной жизни человека, его экзистенции, которая сущностно интенциональна (направлена на Другого), то очевидно, что этос индивида невозможен, этос всегда охватывает Я и Другого, которые создают особый феномен, названный М. Бубером «Мы». «Под *Мы* я разумею соединение многих независимых, достигших самости и самосоответственных личностей, утверждающихся именно на почве этой самости (*Selbstheit*) и самоответственности и благодаря им существующее. Главная особенность *Мы* в том, что между его сочленами имеется (или временно возникает) сущностное отношение» (курсив автора. — *Е. Р.*) [9, с. 207]. В трактовке М. Бубера *Мы* есть общность (принципиальное отличие общности от общества, как описал Ф. Теннис, лежит в том, что общности присуща реальная органическая природа связей, организующая совместную жизнь, устойчивую во времени и локализованную в пространстве, в то время как общество отличается механическими связями, публичностью и преходящим и иллюзорным характером [10, с. 9–11]). М. Бубер отмечает, что *Мы* объединяет в общность не любые два или более индивида. Это непременно индивиды, обладающие самостоянием (самосоответственные личности, согласно М. Буберу [9, с. 208]), и только *Мы* обеспечивает их самобытие, спасающее каждого от анонимности и безличности толпы, от Некто, которого М. Хайдеггер именовал *das Man*. Следует добавить, что самобытие *Мы* возможно через укоренение в пространстве своего этоса, через создание этого общего пространства как результата взаимного познания Другого, с общими, понятными и принятыми общностью ценностями, нормами, традициями, образом жизни и даже языком.

Обыденная свобода индивида понимается именно как свобода от Других, а также от любой трансцендентности, воспринимаемой как диктат и ограничение для «свободы» личности. По этому пути двигался человек на всём протяжении XX в., декларируя тотальное и радикальное освобождение личности от всего, что ограничивает ее от бытия собой. Но именно такое «освобождение», особенно доведенное до предела через освобождение от «ограничений» общества, традиции, разума, тела, приводит к атомизации и изоляции вырванного из своей человечности индивида, выживание для которого — это вопрос присоединения к массе, способной взять на себя ответственность за существование индивида, непосильную для него самого. Такой «освобожденный» индивид полностью лишается самостояния. Толпа же, масса не есть *Мы*, ибо объединяет лишенных самостояния индивидов, которые именно по этой причине не познаваемы друг для друга, между ними не возможно понимание, а возможно либо подчинение, либо подражание. По мнению М. Бубера, «сущностное отношение к единичному человеку может быть лишь непосредственным отношением сущности к сущности, в котором разрушается человеческая замкнутость и прорываются границы самобытия» [9, с. 209–210]. Человек, освобожденный от границ своей человечности, от общности и этоса, сталкивается с проблематизацией своей человеческой сущности, рискуя перестать быть и личностью, и человеком.

Этос есть пространство, которое возникает вместе с возникновением общности Мы. И общность Мы возникает вместе с созданием общего пространства, границы которого есть границы этоса. Укорененность в этосе дает общности то самое самостояние, самобытие, что позволяет ей противостоять любой угрозе унификации, омассовлению и обезличиванию. Мы через создание этоса образует свое пространство, идентифицируемое общностью как Дом, и протяженность во времени, благодаря обеспеченной этосом воспроизводимости общности. Этос, создавая пространственно-временную топологию Мы, обеспечивает самовоспроизводство. Передача этоса происходит через воспитание, в том числе эстетическое воспитание как навык обращения и следования форме своего пространства, так, как А. Ф. Лосев описывает воспитание в понимании античного грека и как его понимает М. Хайдеггер вслед за греками. «Нет неэстетического воспитания... <...> Эстетическое воспитание тут абсолютно неотделимо ни от физического, ни от морального, — ни от умственного воспитания» [11, с. 88–89]. Эстетика этоса оформляется в эстетической форме стиля жизни, а также в физической форме пространства, в котором бытийствует Мы, в пространстве Дома — месте самостояния человеческой экзистенции.

О самобытии общности, самобытии Мы как о самом себя открывающем бытии писал С. Л. Франк в работе «Непостижимое» (1939). Он подчеркивает, что бытие Мы всегда самобытно как в смысле уникальности и естественности возникновения и становления (естественность не отменяет осознанности строительства), так и в том смысле, что не нуждается в толковании и исследовании, поскольку познается и понимается в естественном повседневном заботливом взаимодействии своих Других внутри общего для них ценностного повседневного деятельностного пространства этоса. «Это *объективирование* “мы”... свидетельствует о том, что, хотя “мы-бытие” есть внутренняя основа моего “я-бытия”...» [12, с. 382]. И далее: «Бытие “мы” имеет как бы неукротимую тенденцию отчуждаться от меня, вращаться в предметный мир, выступать мне навстречу как внешняя, сама по себе сущая реальность — и извне *определять* меня и *овладевать* мною. И при этом дело идет... о невидимом, бестелесном единстве “мы”, которое охватывает и захватывает нас как сверхвременное единство, не приуроченное ни к какой отдельной конкретной человеческой жизни» [12, с. 383]. Обращает на себя внимание в трактовке С. Л. Франка «вращение» бытия Мы в «предметный мир» [12, с. 318], приобретение им своей внешней, физической формы, своего пространственного измерения, которое так и просится быть названным Домом бытия Мы, которое есть пространство этоса.

Т. В. Адорно также обращается к теме этоса в работе «Проблема философии морали» (1963), даже рассматривает этимологию понятия, но его отношение к этосу достаточно критично. Он объясняет свою позицию тем, что индивидуальная мораль, мораль самоидентичной личности в кантовском понятии, представленная как тотальная норма, невозможна из-за отсутствия той самой чистой идентичности отдельного человека с самим собой. Фактически признание возможности индивидуального этоса единствен-

ным основанием для поступков его «обладателя» превращает этос в безусловную тотальную норму для индивида, исключая любые иные возможности обусловленности его действий. Другими словами, происходит возведение субъективной мотивации индивида в абсолют, что и отрицает Т. В. Адорно: «...Если кто-либо живет, следуя лишь своему собственному этосу, своему собственному складу, если он, прибегая к напыщенным фразам, реализует себя, громогласно заявляет о себе, то такой человек ведет правильную жизнь. Но это — пустая иллюзия и идеология в чистом виде» [13, с. 16]. Нет индивида вне его связи с другими индивидами, с которыми он выстраивает свое со-бытие, что возможно лишь при обоснованности этой совместной экзистенции некими общими или, как минимум, приемлемыми для общности нормами, ценностями, образом жизни и мировоззрением. Таким образом, критика Т. В. Адорно справедлива не по отношению к этосу, а именно к индивидуальному статусу этоса, абсолютизация которого чревата утратой как раз сущностной основы человеческой экзистенции, ее со-бытия в пространстве этоса с теми, кто составляет общность Мы. У индивида, изолированного и отделенного от Других, нет своего этоса, лишь заимствованные подражательные практики. Этос — основа экзистенции общности, Мы. Общность не отрицает личность, но объединяет ее с ее Другими, взаимодействие которых и укореняется в этосе. Предельная индивидуализация — результат «освобождения» индивида от всего, что воспринималось как «внешние» детерминанты его существования — бога, разума, общества, даже тела, — привели не к торжеству «самобытийствующего субъекта» С. Л. Франка, а к господству безликой массы, толпы, о которой писал Х. Ортега-и-Гассет в «Восстании масс» (1929) [14].

В работе Б. Хюбнера «Произвольный этос и принудительность эстетики» (1997) указано, что «автономия современного человека и отказ от должного в пользу человеческих желаний очистили традиционное общество от шлаков коллективно исповедуемых ценностей, передававшихся по наследству, и превратили его в современное целевое общество [Zweck-gesellschaft], общая цель которого утверждена путем согласительных процедур и есть не что иное, как мирное сосуществование автономных членов этого общества» [15, с. 148]. Подобное «очищение» от этоса, от ценностного ядра приводит к атомизации социума с одной стороны, и к утрате человеком связи со своим основанием, с тем, что обосновывает его человечность, с другой стороны. Разрушение социальных структур приводит к выходу на передний план этоса, способного при должном уровне пассионарности его обладателей породить новые структуры. Разрушение или всего лишь ослабление этоса приводит к разрушению социальных структур, так как актором становится обезличенная масса, лишенная интенциональности и способности мыслить. Если мышление — это поиск своего Иного, вынуждающего трансформироваться, изменяться, не изменяя себе, сохраняя свою сущностную основу, что обеспечивается этосом, то толпе не знакомо мышление, масса признает только подобное себе и продуцирует лишь копии себя, создавая в пределе симулякры, копии без оригинала.

Разрушение этоса, по мнению А. П. Павлова, — «...реальная угроза социальным мирам, которые утрачивают качество “собственных” социальных миров, собственные коды. В конечном счете это может привести к онтологическому хаосу.

Онтологический хаос <...> проявляется в фундаментальном разрыве между социетальными механизмами воспроизводства общества и экзистенциальными каналами мироустройства.

<...> Наступает время (точнее, безвременье) “ненаходимости”, нечувствительности акторов к социальному миру и, в конечном счете, к самому себе, к собственному бытию» [16, с. 22]. Смысловая пустота мира, онтологическая пустота прежде всего, означает утрату этоса, что приводит к разрушению общности. Если говорить о социуме в целом, то его разрушение происходит из-за и после разрушения общностей, которые разрушаются с утратой своих этосов.

Следовательно, невозможно ни познание, ни понимание, ни взаимодействие самостоятельных, самобытных субъектов, которыми не являются ни индивид, ни толпа, но лишь общность, объединенная единым ценностным, моральным, духовным ядром — этосом. Такое понимание этоса как этоса, присущего лишь общности, позволяет преодолеть противоречие, на которое указывает Т. В. Адорно, а именно противоречие согласования индивидуальных интересов и претензий на счастье с некоторыми объективными, связанными с родовой общностью нормами» [13, с. 19–20], что и должно быть в фокусе этики.

Заключение (Conclusion)

Вопрошая о предельных основаниях человеческого способа бытия, уместно обратиться к понятию этоса. Ибо самобытие — самостояние — возможно лишь при условии укорененности в этосе, общение самости с самостью — через создание общего этоса, трансцендентность человеческой экзистенции — через стремление к выходу за свои границы для коммуникации с Другим, но коммуникации, приводящей к возникновению общности Мы, созданию Дома, где обитают свои Другие. Дом — это тот космос, который человек, более не единичный бессильный индивид, создает и удерживает, реализуя в нём свою сущностную трансценденцию в понимающей коммуникации со своими Другими (понимание/признание Других и понимание/признание себя через

Других), создавая Мы как холистического самобытного субъекта бытия, способного к самостоянию. Так преодолевается противостояние враждебному миру, приводящему к одиночеству. Так возможно вхождение в мир и выстраивание сложных связей с другими Мы, основанием которых более не является страх унификации или подчинения власти Чужого, но готовность к пониманию и любопытство познания Иного. Иначе говоря, реализуется главное условие мышления — познание Иного, главный результат творчества — создание Иного.

У общности и ее пространства, наделенного этосом, формируется образ жизни, собственный, уникальный, при этом обладающий некими чертами общности с образом жизни других таких же пространств, принадлежащих к общей культуре. Эстетические черты образа жизни — стиль, эстетизм бытия — то, что обеспечивает чувственное восприятие пространства этоса, делая его частью объективной реальности. Таким образом, этос позволяет избежать абстракции и виртуализации бытия, он всегда имеет доступную для разумного восприятия сознательно организованную форму, образующую стиль, эстетику повседневного бытия.

Восхождение — превосхождение — внеположение своей экзистенции, человеческого самостояния, самобытия вовне, космизация бытия, осознанное и креативное его преобразование в некую форму. А. А. Грякалов заключает, что «человечность состоит в превосхождении — в создании несоизмеримой с обыденностью энергетики как особого рода бесконечной субъективности, которая имеет собственные топосы существования» [2, с. 143]. Топологичность этоса, его физическая оформленность, граничность, даже телесность выражается в том, что этос реализуется в эстетической форме, выражающей сам этос, делающий его видимым, понятным тем, кто к нему изначально не принадлежит, в форме, способной стать привлекательной для Других, тех, кто может и желает образовать Мы — общность, реализующую в своем повседневном практическом действии единый сотворенный в процессе понимания этос. Кроме того, через эстетику этос приобретает топологическую размерность, форму, внешний вид, узнаваемый и значимый, что позволяет рассматривать этос в тесной связи с эстетикой, стилем или образом жизни, а пространство этоса вслед за С. Л. Франком [12, с. 318] позволяет определить как Дом, место самобытия, «внутреннего» бытия, со-бытия человека и человека, бытия Мы.

Библиографический список

1. Кант И. Лекции по этике / пер. с нем. А. К. Судакова, В. В. Крыловой ; общ. ред., сост. и вступ. ст. А. А. Гусейнова. М. : Республика, 2000. 431 с.
2. Грякалов А. А., Грякалов Н. А. *Этос и эстетизм* в антропологическом измерении: опыт постсовременности // *Universum: Вестник Герценовского университета*. 2012. № 1. С. 135–146.
3. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // *Время и бытие* : ст. и выступления / пер. с нем. В. В. Библихина. М. : Республика, 1993. С. 192–220.
4. Шелер М. Феноменология и теория познания // *Избранные произведения* / пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филлипова. М. : Гнозис, 1994. С. 195–258.
5. Шелер М. Философское мировоззрение // *Избранные произведения* / пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филлипова. М. : Гнозис, 1994. С. 1–128.
6. Авдеева И. А. Глобальный этос: опыт формализации понятия // *Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. : Философия*. 2014. № 2. С. 92–106.

7. Шелер М. Ordo Amoris // Избранные произведения / пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филлипова. М. : Гнозис, 1994. С. 339–376.
8. Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. 2-е изд., доп. и испр. М. : Культурная революция, 2010. 488 с.
9. Бубер М. Проблема человека / пер. с нем. Ю. С. Терентьева // Два образа веры / под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова. М. : Республика, 1995. С. 157–232.
10. Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии / пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб. : Владимир Даль, 2002. 452 с.
11. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М. : Мысль, 1993. 959 с.
12. Франк С. Л. Непостижимое // Соч. / сост. Ю. А. Сенокосов. М. : Правда, 1990. С. 183–569.
13. Адорно Т. В. Проблемы философии морали / пер. с нем. М. Л. Хорькова. М. : Республика, 2000. 239 с.
14. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / пер. с исп. М. : АСТ, 2002. 509 с.
15. Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики / пер. с нем. А. Лаврухина. Минск : Пропилеи, 2000. 152 с.
16. Павлов А. П. Этосы социальных миров // Вестн. Вят. гос. ун-та. 2017. № 8. С. 17–23.

References

- Adorno Th. W. (2000) *[Probleme der Moralphilosophie]*. Moscow, Respublika Publ., 239 p. (in Russian)
- Avdeeva I. A. (2014) Global'nyi ehtos: opyt formalizatsii ponyatiya [Global Ethos: Experience of the Concept Formalization]*, *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya : Filosofiya [RUDN Journal of Philosophy]*, no. 2, pp. 92–106. (in Russian)
- Buber M. (1995) Problema cheloveka [The Knowledge of Man]*, *Gurevich P. S., Levit S. Ya., Lezov S. V. (eds.) Dva obraza very [Two Types of Faith]**. Moscow, Respublika Publ., pp. 157–232. (in Russian)
- Frank S. L. (1990) Nepostizhimoie [Incomprehensible]*, *Senokosov Yu. P. (ed.) Sochineniya [Works]**. Moscow, Pravda Publ., pp. 183–569. (in Russian)
- Gryakalov A. A., Gryakalov N. A. (2012) *Ehtos i ehstetizis v antropologicheskom izmerenii: opyt postsovremennosti [Ethos and Aesthesis in the Anthropological Dimension: The Experience of Postmodernity]**, *Universum: Vestnik Gertsenovskogo universiteta [Universum: Bulletin of the Herzen University]**, no. 1, pp. 135–146. (in Russian)
- Heidegger M. (1993) [Über den Humanismus], *Bibikhin V. V. (ed.) Vremya i bytie [Time and Being]**. Moscow, Respublika Publ., pp. 192–220. (in Russian)
- Hübner B. (2000) *Proizvol'nyi ehtos i prinuditel'nost' ehstetiki [Arbitrary Ethos and Compulsory Aesthetics]**. Minsk, Propilei Publ., 152 p. (in Russian)
- Kant I. (2000) *Lektsii po ehtike [Lectures on Ethics]**. Moscow, Respublika Publ., 431 p. (in Russian)
- Kierkegaard S. (2010) *Strakh i trepet [Fear and Trembling]**. 2nd ed. Moscow, Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 488 p. (in Russian)
- Losev A. F. (1993) *Ocherki antichnogo simbolizma i mifologii [Essays on Ancient Symbolism and Mythology]**. Moscow, Mysl' Publ., 959 p. (in Russian)
- Ortega y Gasset J. (2002) *[Rebelión de las Masas]*. Moscow, AST Publ., 509 p. (in Russian)
- Pavlov A. P. (2017) Ehtosy sotsial'nykh mirov [Ethos of Social Worlds]*, *Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo universiteta [Herald of Vyatka State University]**, no. 8, pp. 17–23. (in Russian)
- Scheler M. (1994) Fenomenologiya i teoriya poznaniya [Phenomenology and Theory of Knowledge]*, *Denezhkin A. V., Malinkin A. N., Fillipov A. F. (eds.) Izbrannye proizvedeniya [Selected Works]**. Moscow, Gnozis Publ., pp. 195–258. (in Russian)
- Scheler M. (1994) Filosofskoe mirovozzrenie [Philosophical Worldview]*, *Denezhkin A. V., Malinkin A. N., Fillipov A. F. (eds.) Izbrannye proizvedeniya [Selected Works]**. Moscow, Gnozis Publ., pp. 1–128. (in Russian)
- Scheler M. (1994) Ordo Amoris, *Denezhkin A. V., Malinkin A. N., Fillipov A. F. (eds.) Izbrannye proizvedeniya [Selected Works]**. Moscow, Gnozis Publ., pp. 339–376. (in Russian)
- Tönnies F. (2002) *[Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der Reinen Soziologie]*. Saint Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 452 p. (in Russian)

* Перевод названий источников выполнен автором статьи / Translated by the author of the article.