

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

Этос. Социальные аспекты антропологического феномена

Аннотация. Обращение к понятию «этос» обусловлено все нарастающим интересом к границам и предельным основаниям человеческого. Существуют два уровня осмысления этоса: философско-антропологический и социологический. Этос, или отдельные аспекты того, что непосредственно может быть включено в феномен этоса, рассматривался в философской антропологии и социальной философии. Понятие «этос» и весь корпус его атрибутов философского и социологического уровня могут служить основой методологии для рассмотрения предельных оснований и границ человеческого, что крайне актуально в условиях дегуманизации социальных, культурных и гуманитарных процессов.

Ключевые слова: этос, общность, социальные отношения, ценность, предельные основания, субъектность.

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

Ethos. Social Aspects of Anthropological Phenomenon

Abstract. The appeal to the concept of “ethos” is due to the ever-increasing interest in the boundaries and ultimate foundations of the human. There are two levels of understanding ethos: philosophical-anthropological and sociological. Ethos, or individual aspects of what can be directly included in the phenomenon of ethos, has been considered in philosophical anthropology and social philosophy. The concept of “ethos” and the entire body of its attributes at the philosophical and sociological level can serve as the basis of a methodology for considering the ultimate foundations and boundaries of the human, which is extremely important in the context of the dehumanization of social, cultural and humanitarian processes.

Keywords: ethos, community, social relations, value, ultimate foundations, subjectness.

Введение (Introduction)

Обращение к понятию «этос» обусловлено все нарастающим интересом к определению предельных оснований человеческой экзистенции, границ феномена «человек», что связано с увеличивающимся разрушением гуманитарного пространства, этических и моральных норм, религиозных и культурных форм идентичности. В социальном, культурном и научном пространстве доминируют дегуманистические тенденции, такие как идеи трансгуманизма и трансгендерности, предельного либерального индивидуализма, отменяющего саму возможность неизменных норм морали, ценностей, смыслов, считавшихся сущностными для человека. В качестве цели декларируется отмена всех границ, сдерживающих разнообразие проявления индивидуальности, и возникновение пространства абсолютной свободы, беспрепятственной коммуникации и неограниченной самореализации личности глобального мира. Однако, вопреки ожиданиям, вместо личности, способной на высшие формы творчества, реализующей свое креационистское призвание, возник человек, лишенный экзистенциальных

констант в виде религии, морали, социальной иерархии, базовых характеристик человека как вида; он трансформировался в анонимного индивида, единичного элемента массы, описанного в работе Х. Ортеги-и-Гассета «Восстание масс» (1930) [1]. Вместо исповедующего гуманитарные ценности сообщества творческих свободных личностей возникла масса анонимных, утративших субъектность индивидов, которая управляется через бессознательное подражание сиюминутным социальным правилам, отступление от которых чревато остракизмом, реализованным как практика социальной или культурной отмены. В философском дискурсе такой анонимный индивид выступает как пассивный объект воздействия со стороны социума, власти, властных институтов и социальных систем. Более того, индивид теряет свою цельность и предельность, телесную, ментальную, поведенческую, становясь тем, что может быть разделено на отдельные, независимые функции или признаки, такие как гендер, раса, возраст, тело. Каждая из функций или признаков, прежде признаваемых сущностными, имманентными, определяющими видовое и индивидуальное

пространства человека, объявляются факультативными, трансформируемыми и заменяемыми на основе моды, настроения или так называемого самоопределения. Индивид становится сетевой сущностью, произвольным набором вариативных элементов, утрачивая свой статус целостного и неделимого элемента социальных систем. Предел, к которому подводит процесс дегуманизации, есть утрата не только понимания, что есть человек, но и самого человека, а с ним и человеческого мира.

Эта суицидальная тенденция может и должна быть преодолена лишь через возвращение к осознанию границ и предельных оснований человеческого способа бытия, через определение границ человеческой экзистенции и основ человека, обладающего самостоянием, субъектностью. Этос, в том виде, как это понятие спорадически возникает в работах различных философов и социологов постклассического периода, от Хайдеггера и Шелера до Гофмана и Хабермаса, собирает в себя именно те элементы, которые дают возможность рассматривать его как потенциальное ядро методологии, что позволит выявить как границы, так и предельные основания человеческой экзистенции. Исследование сущности этоса, форм его проявленности в индивидуальной и социальной размерности человеческой экзистенции — важный шаг к определению искомых границ и предельных оснований бытия человеком.

Методы (Methods)

Можно выделить два уровня осмысления этоса: философский, а именно философско-антропологический, и социологический. На стыке представлен социально-философский взгляд на феномен этоса. В философском дискурсе в большей степени этос связан с индивидуальным человеком, с онтологической и аксиологической основой форм его повседневного бытия, так его рассматривали, в частности, М. Хайдеггер, М. Шелер, М. Бубер, Н. Гартман. Однако сам этос возникает лишь во взаимодействии субъектов, объединенных общим пространством со-бытия, которое выстраивается в результате морального действия, направленного субъектами друг на друга, что рассмотрено в статье автора [2]. Этот социальный аспект этоса крайне важен для более полного раскрытия сущности этоса и его значения с целью исследования границ и оснований бытия человека человеком.

Понимание этоса с точки зрения социальных процессов и структур важно для раскрытия его антропологической семантики, так как именно здесь он получает свою социальную размерность. В таком ключе этос представлен у М. Вебера, Т. Парсонса, П. Бурдьё. Социологическое рассмотрение феномена этоса фокусируется на том, что он, будучи основой направленного на Другого взаимодействия, реализуемого в понимании и признании Другого как субъекта, предстает основанием межличностного взаимодействия. А значит, этос есть условие социального измерения человеческой экзистенции. Важно отметить, что каждый из перечисленных авторов дает свое определение этоса, рассматривает его в различных контекстах и со своей точки зрения, выделяя различные аспекты данного феномена. В силу этого пока нет единого общепринятого определения понятия

«этос», его смысловое наполнение не получило еще своих нормативных общепринятых границ. Анализ различных контекстов и семантики позволяет интегрированно описать феномен этоса, что позволит если не претендовать на определение, то, по крайней мере, представить развернутую социологическую характеристику данного понятия, значимого для построения методологии выявления и описания границ и сущностных предельных оснований человеческого способа бытия. Помимо этого, рассмотрение этоса не только с философско-антропологической точки зрения, но и с позиций социологии акцентирует проблему междисциплинарности любой попытки изучения человека, особенно если речь идет о создании целостного понимания того, что есть человек, что есть быть человеком [3]. Только так и появляется шанс приблизиться к определению предельных оснований человеческого способа бытия.

Литературный обзор (Literature Review)

Этос, или отдельные аспекты того, что непосредственно может быть включено в феномен этоса, рассматривается в философской антропологии, в частности у Э. Гуссерля в работе «Картезианские размышления» (1931), который через исследование феномена «жизненного мира» заложил основу исследования повседневности и ее границ [4]. М. Хайдеггер в работе «Письмо о гуманизме» (1946) ввел в философию само понятие «этос», которое он заимствовал в античной традиции для обозначения пространства обитания человека, в котором проявляется его человеческая сущность [5]. Также он ввел вытекающие из понятия «этос» понятия «граничность», «место» и «укорененность» как сущностные определения человеческой формы экзистенции (Dasein). Для М. Шелера тема этоса была одной из центральных. Он определяет этос в работе *Ordo Amoris* (1916) как «ценностные предпочтения», как «практическую моральность» [6]. М. Бубер в работе «Проблема человека» (1943) не рассматривает непосредственно сам этос, но описывает феномен «Мы», который понимает как общность «самосоответственных личностей», объединенных «сущностными отношениями» [7].

С социологической точки зрения этос рассматривался в таких работах, как «Система логики силлогистической и индуктивной» (1843) Дж. Милля [8], «Буржуа: к истории духовного развития современного экономического человека» (1913) В. Зомбарта [9], «Социальная теория и социальная структура» (1949) Р. Мертон [10]. Среди отечественных исследователей тему этоса рассматривали А. П. Павлов, Е. Ю. Патяева, Г. С. Батыгин, И. В. Забаев и Е. А. Кострова, И. Б. Фан и др. [11; 12; 13; 14; 15]. С одной стороны, ни у одного из этих авторов этос не получил ни центрального места, ни развернутого определения, но, с другой стороны, представленность данного понятия в философской антропологии и социологической теории говорит о его значимости для определения оснований человеческой экзистенции.

Результаты и обсуждение (Results and Discussion)

Понятие «этос» в теорию общества вводит М. Вебер в работах «Протестантская этика и дух капитализма» (1904–1905) и «Хозяйство и общество» (1922), хотя однозначного

определения самому понятию он не дает. Вебер в работе «Протестантская этика и дух капитализма» определяет этос как основанную на религиозном мировоззрении форму хозяйственного мышления [16; 17]. Это своего рода рациональная хозяйственная этика, примененная к повседневной практике некой социальной группы, в которой трансформируется общественная (религиозная) норма, присущая генеральной совокупности. Для Вебера «этос» — понятие микросоциологии, в отличие от «этики» — понятия макросоциологии, но оба понятия тесно связаны: «этос» — прикладная этика, реализуемая в повседневной практике, практическое локальное применение норм общественной морали, характерной для больших социальных объединений, таких как класс, сословие, страта.

Для общественной жизни этос играет роль системы практической повседневной жизни, определяющей порядок взаимодействия и структуру образа жизни. Этос — ядро нормативно-ценностной системы (в большей степени религиозные нормы и ценности, близкие понятию «божественное» у Хайдеггера, но в расколдованном мире Нового времени и протестантизма), реализуемой через практики повседневности и образ жизни. Важно отметить, что Вебер довольно четко противопоставляет этос и мораль. Этос — это система поведенческих норм человека, которая задает его повседневные практики и взаимодействие. Мораль же — этическая система, производной от которой является этос. Основное внимание Вебера сосредоточено именно на этих двух уровнях, их взаимосвязи и противопоставленности, на что обращает внимание И. А. Авдеева: «Связывая “дух капитализма” с “протестантской этикой”, М. Вебер видит в понятии этоса лишь необходимое опосредование для перехода с макросоциологического уровня (история — культура — общество и т. д.) на микросоциологический (субъект социального действия — цели — средства и т. д.). Усвоенные индивидами предписания протестантской этики, составлявшие их этос и определявшие их повседневное “жизненное поведение”, и создали, по мнению М. Вебера, ту нравственную атмосферу в общественном хозяйстве, в которой зародился и окреп “дух капитализма”» [18, с. 252]. Понятие «этос» Веберу нужно, чтобы определить границы прикладной этики, которая формирует повседневную практику человека в его взаимодействии с другими членами общности, в том понимании данного термина, которое представлено в работе Ф. Тённиса «Общность и общество» (1935) [19, с. 9, 10–12].

Еще один существенный аспект для определения понятия «этос» можно найти в данных Вебером характеристиках различных типов социального действия. Любое социальное действие интенционально и может быть ориентировано на ценности (ценностно-рациональное действие), на цель (целерациональное действие), на эмоции (аффективное действие) или на традиции (традиционное действие). Для определения этоса более всего интересно ценностно-рациональное действие, интенциональность которого реализуется «...благодаря сознательной вере в безусловную этическую, эстетическую, религиозную или как угодно еще толкуемую самоценность определенного поведения чисто как такового независимо от его результата...» [20, с. 84].

Вебер отмечает, что при ценностно-рациональном действии имеет место осознанный выбор ценностей, на которые ориентировано действие, так как действующий поступает в соответствии со своими убеждениями, следуя своей онтологии и аксиологии, где доминируют такие силы, как «...долг, честь, красота, вера, благочестие или другая ценность, всё равно какой природы» [20, с. 85]. Ценностно-рациональное действие осуществляется в соответствии с теми нормами, которые действующий индивид воспринимает как личные, обращенные именно к нему, что делает такое действие личностно окрашенным. Такое действие осуществляется как результат осознанного выбора и налагает на индивида моральную ответственность за результат [20, с. 85]. Ценностно-рациональное действие укоренено в этосе как системе норм и ценностей, воспринимаемых индивидом как личные, но возникающие как результат межличностного взаимодействия внутри общности и регулирующие это взаимодействие, неутилитарное и осознанное. Особенностью ценностно-рационального, морального действия является его осознанность и ответственность за результат, а также его обоснованность системой ценностей и образом жизни (этосом), которой придерживается действующий индивид.

Ценностно-рациональному действию Вебер противопоставляет действие целерациональное, направленное на получение конкретного результата с использованием для этого «...предметов внешнего мира и других людей, которые тем самым используются действующим индивидом в качестве “условий” или “средств” реализации собственных рационально поставленных и взвешенных *целей*...» [20, с. 84]. В отличие от целерационального действия, где индивид рассматривает других участников межличностного взаимодействия как объекты своего воздействия, а сами взаимодействия и регулирующие их нормы — как инструменты достижения утилитарных результатов, в ценностно-рациональном действии предполагаются только субъект-субъектные отношения, а результаты действий должны быть взаимовыгодные, иметь ценность для общности. Ценностно-рациональное действие соответствует тому, что определяется этосом, обусловлено личной онтологией и системой ценностей, которую человек разделяет со своей общностью — внутри семьи, рода, клана, товарищества, братства. В то время как целерациональное действие в большей степени мотивировано габитусом, социальной общепринятой нормой, одобряемой и поддерживаемой в масштабах таких социальных структур, как класс, страта. Традиционное и аффективное действие принципиально отличается от ценностно-рационального тем, что не является осознанным, осуществляется бессознательно, рефлексивно, в силу привычки или спонтанной эмоции.

Не всякое взаимодействие нескольких действующих индивидов выливается в социальное отношение, которое Вебер определяет как «...поведение нескольких лиц притом, что действие каждого из них по смыслу *обуславливает* действия других и ориентируется на эту взаимообусловленность. Поэтому социальное отношение *состоит* полностью и исключительно в *вероятности* осмысленного хода социального действия независимо от того, на чём основывается эта вероятность» [20, с. 86]. Важной характеристикой

социальных отношений является именно их осознанность и двусторонность, т. е. взаимная ориентированность участников отношений, что возможно лишь при условии, что отношения выстраиваются на основе общих смыслов, общего понимания оснований и интенции взаимонаправленных действий, что обеспечивается общим этосом, который определяет форму социальных отношений, задавая границы, но не регламентируя их.

Стоит согласиться с И. В. Забаевым и Е. А. Костровой в том, что этос очевидно и без существенных допущений соотносится с ценностно-рациональным действием в терминологии Вебера. «Этос не просто ментальность, настрой или стиль жизни (*disposition, Lebensführung*); он предполагает этическое отношение к жизни. Если *габитус* следует образцу, традиции, то этос от традиции и образцов не зависит и вполне может пойти им наперекор» [14, с. 51]. Таким образом, этос представляется как основание социальных отношений, в которые вступают несколько субъектов, чьи действия в отношении друг друга обусловлены ценностными и онтологическими границами, свойственными им. Перечисленные характеристики социальных отношений полностью реализуемы лишь в общности, т. е. на микро-социальном уровне, и лишь отчасти — на верхних уровнях социума. Этос, определяющий бытие общности, и есть основание социальных отношений и ценностно-рациональных действий личности как внутри общности, так и вовне.

Развивая теорию социального действия, Т. Парсонс ввел понятие «ориентация действия», которое определил как «...“представление” (эксплицитное или имплицитное, сознательное или бессознательное), которое есть у актора по отношению к ситуации, с точки зрения того, что он хочет (его цели), что он в ней видит (как ситуация ему представляется) и как он намеревается поступать с объектами, которые видятся ему как предметы его желаний (его эксплицитный или имплицитный нормативно регулируемый “план” действия)» [21, с. 460]. Основание для ориентации действия, а именно «система ориентации», очень близко к понятию этоса, на что обращает внимание И. А. Авдеева [18], хотя у Парсонса данный термин не используется. Но то, какую роль в социальном действии играет система ориентации, а именно — роль ценностного основания выбора действующего индивида, позволяет провести аналогию с этосом.

Парсонс через исследование «систем ориентации» существенно углубляет аксиологический аспект этоса, предлагая понятие ценностной ориентации социального действия. Он определяет «систему ориентации» как систему отношений актора к объектам, в пространстве которых осуществляется действие: «Каждое действие есть действие актора, и оно имеет место в ситуации, состоящей из объектов. У каждого актора есть система его отношений к объектам; это мы называем “системой его ориентаций”» [21, с. 459]. Ценностная ориентация есть аксиологическая функция этоса как системы ценностных координат, позволяющих человеку конфигурировать свое взаимодействие с другими членами его общности и с другими общностями и отдельными людьми, включенными в другие общности, что делает это взаимодействие осознанным и ориентированным на выстраивание субъект-субъектных отношений,

тех самых «социальных отношений», о которых писал Вебер.

Ценностная ориентация, по мнению Парсонса, выступает на первый план в условиях необходимости выбора, т. е. когда либо есть альтернатива, либо существующий вариант предустановленного, известного или привычного действия, инструмента или решения не работает. В условиях встречи с Другим и познания Другого, в условиях необходимости изменения себя при взаимодействии с Другим с целью понимания укорененность в этосе обеспечивает возможность необходимых изменений. Фактически этос обеспечивает требуемую для такого изменения энергию, получаемую благодаря связям общности, а также воспроизводство традиций, ценностей и норм на уровне индивида, включенного в общность. В социальных структурах более высокого уровня таких связей нет (либо они слабы), как нет и достаточной для изменения энергии. Социальное пространство в условиях кризиса удержать свои нормы и структуры чаще всего не может, поэтому через кризис не воспроизводится, а разрушается. Этос, укорененность в нём обеспечивают человеку, общности, а вслед за ней и социуму потенциал изменения, ибо этос опирается на сознательно воспринятые ценности. Является ли это поводом определить этос как трансцендентальное для укорененного в нём человека или общности или основанием обнаружить в самом этосе трансцендентную ценность, как считал Вебер, однозначно утверждать сложно. Более вероятно, что укорененность в этосе обеспечивает актору субъектность, самостояние, что и наделяет его энергией и упорством для преодоления кризиса, делает его последовательным агентом изменения. Самостояние субъекта, обеспеченное укорененностью в этосе, не позволяет ему разрушиться вместе с уничтожением социальных структур, что происходит с теми, кто, лишенный своего этоса, только бессознательно в своих социальных действиях подражает общепринятой норме.

Этос для индивида выполняет ту же роль, что и культура для общества — предлагает ценности и смысло-жизненные нормы, приверженность которым и формирует ценностную ориентацию [21, с. 470]. При этом ценностная ориентация не может определиться у изолированного индивида, но лишь в повторяющемся, многократном взаимодействии с Другим, в результате которого возникают общие ценности и нормы, а вместе с ними возникает общность. Следовательно, лишь общность обладает этосом, а принадлежащий общности индивид, укорененный в этосе, обосновывает им свои действия в отношении Другого. Осознанная ответственность морального действия снова обращается к субъект-субъектному характеру взаимодействия в общности, укорененной в собственном этосе. Этос возникает лишь как основание общности и результат ее со-бытия в общем для нее пространстве, устанавливая границы этого пространства и порядок взаимодействия в них. При этом каждый член общности, человек, укорененный в этосе, обладает благодаря включенности в общее пространство и укорененности в этосе самостоянием, гарантирующим воспроизводство его личных границ, основания при любых вызовах его экзистенции.

П. Бурдые в большей степени разрабатывал понятие «габитус», но в его работах, таких как, например, «Прак-

тический смысл» (1998), присутствует и понятие «этос», которому нет ясного определения и которое порой сложно различить с понятием «габитус», на что справедливо указывают И. В. Забаев и Е. А. Кострова: «И этос, и габитус — это набор внутренних диспозиций, которые скрыты от стороннего наблюдателя, а значит, поведение, которое выглядит одинаково, вполне может оказаться реализацией совершенно разных принципов» [14, с. 54]. Несмотря на неясность определения понятия «этос», в работах Бурдье легко обнаружить достаточно важные для его формулировки характерные особенности, принципиально отличающие понятие «этос» от понятия «габитус».

Бурдье определял габитус как социальную привычку, часто реализуемую неосознанно и воспринимаемую через подражание. «...Габитусы — системы устойчивых и переносимых диспозиций, структурированные структуры, предрасположенные функционировать как структурирующие структуры, т. е. как принципы, порождающие и организующие практики и представления, которые могут быть объективно адаптированными к их цели, однако не предполагают осознанную направленность на нее и непереносимое овладение необходимыми операциями по ее достижению» [22, с. 102]. Этос же, в отличие от габитуса, есть осознанный выбор повседневных практик внутри общего пространства. Габитус есть система когнитивных и мотивирующих структур [22, с. 103], в то время как этос проявляется в практической реализации этических принципов и социальных норм [23, с. 175]. Габитуальные структуры можно охарактеризовать как своего рода объективные по отношению к человеку, так как, с точки зрения человека, они даны, предзаданы, лежат в основе восприятия и оценки, ими следует воспользоваться и им необходимо следовать, они не требуют ни рефлексии, ни осознанного выбора [22, с. 103–104]. Этос же — то, что задает, порождает структуры габитуса на уровне семьи, дома, которые, по мнению Бурдье, существуют в относительно самостоятельном пространстве, являются основанием для социальных пространств более высокого уровня обобщения.

Бурдье обращает внимание на то, что габитус может производиться как групповые, так и индивидуальные практики, но попытка разделить индивидуальный уровень и уровень групповой (габитус класса у Бурдье) приводит к признанию философом индивидуального габитуса лишь отклонением от общего стиля: «...Любая индивидуальная система диспозиций есть один из структурных вариантов других, где выражается единичность позиции внутри класса и единичность траектории. “Личный” стиль, та своеобразная марка, которую имеют все продукты одного габитуса, практики или произведения, всегда представляет собой только отклонение от стиля какого-либо времени или класса...» [22, с. 117–118]. Для различения индивидуального и социального габитуса Бурдье использует не в полной мере проработанное понятие «этос». Этос, как отмечал сам Бурдье, вбирает в себя характеристики индивидуального габитуса. Эту индивидуальность, однако, следует понимать не как единичность, уникальность, принадлежность отдельной личности, что соответствует пониманию этоса как нормы социального взаимодействия, которая не может быть атрибутом отдель-

ного индивида. Этос всегда реализуется в пространстве общности, внутри которой индивиды взаимодействуют друг с другом, оставаясь в большей степени независимыми от высокоуровневых социальных пространств, но и изолированными от них.

Еще одно основание для различения этоса и габитуса проясняется в степени свободы, которая обеспечивается габитусом для продуцирования тех или иных практик. Бурдье отмечает, что в габитуальных структурах эта свобода лимитирована тем, что габитус санкционирует только те практики, которые соответствуют «разумности», «здоровому смыслу», принятым для данных условий, которые «...имеют все возможности быть позитивно санкционированными в силу своей объективной приспособленности к логике, характерной для данного конкретного поля, объективное будущее которого они предвосхищают» [22, с. 108]. Благодаря этому габитус обеспечивает воспроизводство и тождество различных социальных практик во времени, хотя длительность этого времени достаточно невелика. Ограниченность свободы габитуса не позволяет появляться радикально иным практикам и формам социального взаимодействия без кардинального слома габитуальных структур и в целом социальной системы, данным габитусом (габитусами) удерживаемой [22, с. 107]. В то же время этос, обосновывающий субъект-субъектные взаимодействия внутри узкой, интимной общности, удерживает во всяком изменении каждого участника этого взаимодействия некую неизменную основу, которая позволяет сохранить как общность, так и самостояние членов общности. Габитус инертен, направлен как на консервацию своих форм и практик, так и на воспроизводство индивидами этих практик через подражание и копирование, в то время как этос, обладая сущностной трансцендентностью, способен изменять свои границы, включая в себя новые практики, ценности и нормы. Это также предполагает изменение индивида, укорененного в данном этосе, через взаимодействие с Другим, укорененным в собственном этосе.

Третье основание для различения габитуса и этоса в работах Бурдье — степень осознанности следования как габитусу, так и этосу. Бурдье сам определил габитус как «спонтанность, не обладающую сознанием и волей» [22, с. 109]. То есть следование габитуальным структурам происходит спонтанно, что возможно в силу гомогенности габитусов внутри социальных пространств, что снимает необходимость рефлексии, осознанности для соблюдения границ практик. При этом согласованность социальных действий различных агентов обеспечивается строгим следованием границам практик, определенным данным габитусом. Этос же предполагает рефлекссию через принятие на себя ответственности за осуществляемый выбор, действие и его последствия для всей общности, осознанность взаимодействий внутри общности, обусловленных онтологией и аксиологией этоса. Также осознанность требуется при выходе за границы этоса, связанного с любым взаимодействием вне общности, вне своих экзистенциальных границ, при взаимодействии с Другим с целью понимания, а также познания. И понимание, и познание предполагает либо изменение этоса, либо создание нового, с новыми границами, общими для субъектов взаимодействия.

Этос обеспечивает воспроизводство идентичности в противовес генерации свойств, привычек, решений, поведения индивида социумом, ставящим индивида в положение пассивного объекта, которому дозволена иллюзорная вариативность действий лишь в пределах его габитуса. Иллюзорность вариативности, согласно Бурдьё, в том, что она строго задана границами габитуса, который стремится эти границы удерживать и в пространстве, и во времени. Создание и принятие этоса всегда осознанно, в этом процессе человек реализует свой потенциал креационизма. Этос предохраняет человека от произвола и власти должного, системы, дисциплинарного пространства. Однако эта защита активизируется лишь при условии осознанного к ней обращения и включенности в общность, которая обладает своей формой в виде этоса.

Заключение (Conclusion)

Обращение к этосу как возможному входу в решение проблемы формирования подхода для определения границ и предельных оснований человеческого способа бытия дает в первом приближении одно из таких оснований. Этос видится основанием со-бытия индивидов в форме общности. Теоретическая социология дает достаточно большой объем значимых аспектов, позволяющих расширить философско-антропологическую характеристику понятия «этос» в его социальной размерности.

Одна из сущностных характеристик этоса состоит в том, что он обеспечивает ценностное и моральное основание действия человека как внутри общности, так и вне ее, на уровне социальных структур более высокого уровня обобщения. Будучи, по мнению М. Вебера, нормативно-ценностной системой, этос задает форму границ повседневного взаимодействия индивида и его окружения, объединенных в общность, которую обосновал Ф. Тённис. Этос воспринимается индивидом не как внешняя норма, вмененная социальными институтами, но как ценности и нормы, имеющие личное к нему отношение, возникшие внутри общности, регулирующие со-бытие внутри общности, характер отношений в которой М. Бубер описал как «Мы». Существенно, что любое действие, укорененное в этосе, неутилитарно,

осознанно, взаимовыгодно, предполагает лишь субъект-субъектные отношения.

Взаимоотношения внутри общности, объединенной социальными отношениями на основе общего этоса, Ю. Хабермас назвал «моральными действиями», основанными на ценностях и осуществляемыми между субъектами [24]. Этос, будучи основанием морального действия, получает свою моральную модальность, но не в смысле непреложной нормы и общественной оценки правильности следования ей, а в смысле кантовского категорического императива, сформулированного в труде «Основоположения метафизики нравов» (1785) [25].

Ценностная ориентация, описанная Т. Парсонсом, представляется аксиологическим аспектом этоса, реализуемым в системе ценностных координат, благодаря которым индивид может выстраивать границы и форму своего взаимодействия с общностью, с другими индивидами, осуществляя действия на основе осознанного выбора и принимая ответственность за его результаты для самого себя, общности и других людей.

Этос реализуется в социальных действиях, обусловленных онтологией и аксиологией, единых для общности. При этом этос обеспечивает не только индивида, общность, но и социум энергией изменения, восхождения, создавая условия для трансформации границ через встречу с Другим без утраты самостояния, субъектности. Так, общность благодаря этосу способна обеспечить воспроизводство социального в условиях кризиса, когда социальные системы и их нормативная упорядоченность разрушаются, что недоступно габитуальным структурам.

Границы этоса при этом могут быть изменены посредством включения в общность Других, так же укорененных в своем собственном этосе. Принятие нового происходит за счет взаимного познания, взаимного и осознанного принятия и изменения, через создание новой формы этоса, а не за счет подражания, копирования или стандартной общепринятой поведенческой нормы, обоснованной габитусом. Таким образом, этос, укорененность в нём защищают индивида от принудительной нормы социальных систем, обеспечивают самостояние, субъектность без риска утраты идентичности и превращения в одинокую анонимную частицу массы, лишенную своих границ и оснований.

Библиографический список

1. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / пер. с исп. М. : АСТ, 2002. 509 с.
2. Разова Е. Л. Проблема определения понятия «этос». Философский аспект // Вестн. Ом. гос. пед. ун-та. Гуманитарные исследования. 2023. № 3 (40). С. 43–49.
3. Динабург С. Р. Трансдисциплинарное изучение человека: опоры и коллизии // Вестн. Перм. ун-та. Философия. Психология. Социология. 2021. Вып. 3. С. 326–332.
4. Гуссерль Э. Картезианские размышления / пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб. : Наука : Ювента, 1998. 316 с.
5. Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / пер. с нем. М. : Республика, 1993. 447 с.
6. Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филлипова ; под ред. А. В. Денежкина. М. : Гнозис, 1994. 490 с.
7. Бубер М. Два образа веры / пер. с нем. под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Ливит, С. В. Лёзова. М. : Республика, 1995. 464 с.
8. Милль Дж. С. Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования / пер. с англ., предисл. и прил. В. К. Финна. 5-е изд., испр. и доп. М. : Ленанд, 2011. 832 с.
9. Зомбарт В. Собр. соч. : в 3 т. / пер. с нем. СПб. : Владимир Даль, 2005. Т. 1. 638 с.
10. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура / пер. с англ. Е. Н. Егоровой, З. В. Кагановой, В. Г. Николаева, Е. Р. Черемиссиновой. М. : АСТ : Хранитель, 2006. 873 с.

11. Павлов А. П. Этосы социальных миров // Вестн. Вят. гос. ун-та. 2017. № 8. С. 17–23.
12. Патяева Е. Ю. Системы социокультурного мотивирования: «этос», «социальное поле», «диспозитив» // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14 : Психология. 2012. № 3. С. 81–94.
13. Батыгин Г. С. Этос и интеракция: драматургический реализм Ирвинга Гофмана // Ведомости прикладной этики. 2001. № 19. С. 39–45.
14. Забаев И. В., Кострова Е. А. Этос vs габитус: этический компонент в «Протестантской этике» М. Вебера // Социология власти. 2020. Т. 32, № 4. С. 45–67.
15. Фан И. Б. Вслед уходящему идеалу: этос западноевропейского гражданина Нового времени // Антиномии. 2005. № 6. С. 165–187.
16. Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем., сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайдено. М. : Прогресс, 1990. 808 с.
17. Дмитриев Т. А. Общие истоки, разные итоги: Макс Вебер и Эрнст Трёльч об общественно-политических последствиях протестантской реформации // Социологическое обозрение. 2022. Т. 21, № 2. С. 149–188.
18. Авдеева И. А. Этос как этико-философская проблема в контексте современных исследований // Вестн. Тамб. ун-та. Сер. : Гуманитарные науки. 2013. № 7 (123). С. 250–256.
19. Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии / пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб. : Владимир Даль, 2002. 452 с.
20. Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. / пер. с нем. под общ. ред. Л. Г. Ионина. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. Т. 1. 445 с.
21. Парсонс Т. О структуре социального действия / пер. И. Бакштейна, Г. Беляевой, Л. Седова, В. Чесноковой. М. : Академический проект, 2002. 880 с.
22. Бурдьё П. Практический смысл / пер. с фр., общ. ред. и послесл. Н. А. Шматко. СПб. : Алетейя ; М. : Ин-т экспериментальной социологии, 2001. 562 с.
23. Бурдьё П. Начала. Choses dites / пер. с фр. Н. А. Шматко. М. : Socio-Logos, 1994. 288 с.
24. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем. под ред. Д. В. Складнева. СПб. : Наука, 2001. 380 с.
25. Кант И. Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 3. 630 с.