

ВЕСТНИК ТОМСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ОБЩЕНАУЧНЫЙ ПЕРИОДИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

№ 289

Декабрь

2005

Серия «История. Краеведение. Этнология. Археология»

Свидетельства о регистрации: бумажный вариант № 018694, электронный вариант № 018693
выданы Госкомпечати РФ 14 апреля 1999 г.

ISSN: печатный вариант – 1561-7793; электронный вариант – 1561-803X от 20 апреля 1999 г.
Международного центра ISSN (Париж)

СОДЕРЖАНИЕ

МЕМОУАРЫ. ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ. ПЕРСОНАЛИИ

Борису Георгиевичу Могильницкому 75 лет 3

ИСТОРИОГРАФИЯ. ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Гаман Л.А. Советская история в изображении Ф.А. Степуна: к постановке вопроса 6
Горбунова Ю.Ф. Изучение личности и государственной деятельности императора Николая II
в современной отечественной историографии: реальность и перспективы 14
Гумерова Ж.А. Идеал святости на Руси у Г.П. Федотова 32
Жеравина А.Н. Исследования 80–90-х гг. XX в. по истории кабинетского хозяйства в Сибири (1747–1861 гг.) 39
Коктыш В.А. Г.В. Вернадский о монгольском завоевании в русской истории 51
Турнаев В.И. Положение иностранных учёных в послепетровской России 55
Турнаев В.И. Немецкие учёные в послепетровской России: встреча с действительностью 65
Тюменцев Ю.А. Образ христианского историзма в раннем творчестве Г.В. Флоровского 73
Хазанов О.Б. Еврейское национальное самосознание эпохи модернизации в свете научного
и религиозного подходов 93
Чуркин М.К. Проблема роли природно-географического фактора в русской истории в оценках
отечественной историографии и общественно-политической мысли второй половины XIX–XX в. 108
Ширко К.Н. Исторический процесс в интерпретации Н.А. Бердяева: диалектика божественного и человеческого 113
Яблоков И.А. Мифологический образ Е.П. Блаватской в контексте концепции мифа А.Ф. Лосева 121

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ

Мауль В.Я. Методологические проблемы междисциплинарного изучения
русского бунта: достоинства и недостатки 125
Мауль В.Я. Русский бунт как форма культурной идентификации переходной эпохи 144

ИСТОРИЯ ТГУ И ОБРАЗОВАНИЯ В СИБИРИ

Жеравина А.Н. «Отечеству и науке» – девиз университетских студентов дореволюционного Томска 158
Петрик В.В. Система управления высшей школой в конце 50-х – начале 90-х годов XX века
(на примере вузов сибирского региона) 168
Черказьянова И.В. Попечитель учебного округа Л.И. Лаврентьев и Томский университет:
сотрудничество и конфликты 177

ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ

Соколов В.Ю. Основания расширения понятия «содержание образования»
в курсе «Методика преподавания истории в школе» 188
Тимошенко А.Г., Логутова Н.Б. Болонский процесс. Основные задачи и действия по их реализации 193

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ 199

АННОТАЦИИ СТАТЕЙ НААНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ 201

«УВЛЕЧЕНИЕ» – ЖУРНАЛ В ЖУРНАЛЕ

Образ Вечности на земле (Иерей Андрей Носков); О мечети, синагоге и других томских храмах (Н.М. Дмитриенко)

FEDERAL AGENCY OF EDUCATION
VESTNIC TOMSK STATE UNIVERSITY
GENERAL SCIENTIFIC PERIODICAL

№ 289

December

2005

Series «History. Study of local lore. Ethnology. Archaeology»

Certification of registration: printed version № 018694, electronic version № 018693
Issued by Russian Federation state committee for publishing and printing on April, 14, 1999.
ISSN: printed version – 1561-7793; electronic version – 1561-803X
on April, 20, 1999 by International centre ISSN (Paris)

CONTENTS

HISTORIOGRAHY. SOURCE STUDY

Gaman L.A. Soviet history in interpretation of F.A. Stepanov: to the formulation of the question	6
Gorbunova Y.F. The investigation of emperor's Nicolas II personality and his state activity in modern Russian historiography: reality and prospects.	14
Gumerova Z.A. The ideal of sanctity in Fedotov's works	32
Zheravina A.N. Studies of the 80-th – 90-th years of the 20-th century devoted to the history of cabinet economy in Siberia	39
Koktysh V.A. George Vernadski about the Mongolian conquest in the Russian history	51
Turnaev V.I. The standing of foreign scientists in the post Peter the First's period	55
Turnaev V.I. German scientists in the post Peter the First's Russia: the meeting with the reality	65
Tyumentsev Yu.A. Christian vision of history in early works of G.V. Florovsky.	73
Khazanov O.V. The Jewish national consciousness in epoch of modernization from the standpoint of the scientific and religious approaches.	93
Churko M.K. Peculiarities of the agricultural crisis in the provinces of Russia, and possible ways of its overcoming in the second part XIX – beginning XX centuries.	108
Shyrko K.N. Historical process in N.A. Berdyaev's interpretation: dialectics divine and human v	113
Yablokov I.A. Mythological character of H.P. Blavatskaya in the context of the concept of A.F. Lose	121

RUSSIAN HISTORY

Maul V.J. Methodological problems of inter-disciplinary study of Russian riot: merits and demerits	125
Maul V.J. Russian riot, as the form of cultural identification of the transitional epoch	144

THE HISTORY OF THE TSU AND EDUCATION IN SIBERIA

Zheravina A.N. «To Country and science» – the slogan of the university students of the pre-revolutionary Tomsk	158
Petrik V.V. the system of higher school management at the end of the 50 ^s – the beginning of the 90 ^s of the XX th century (illustrated by the examples of higher schools of Siberian region)	168
Cherkazianova I.V. The curator of the West Siberian School District L.I. Lavrentev and the University of Tomsk: cooperation and conflict	177

PROBLEMS OF EDUCATION

Sokolov V.Yu. The problems of construction the course «Methods of the teaching history in a school»	188
Timoshenko A.G., Logutova N.B. Bologna declaration. principal topics and action in the process of fulfillment	193

BRIEF INFORMATION ABOUT THE AUTORS.	199
--	-----

SUMMARIES OF THE ARTICLES IN ENGLISH.	201
--	-----

«UVLECHENIE» – A MAGAZINE IN JOURNAL

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ

УДК 947.066.22:304.3

В.Я. Мауль

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ИЗУЧЕНИЯ РУССКОГО БУНТА: ДОСТОИНСТВА И НЕДОСТАТКИ

В статье рассматриваются возможные методологические подходы для достижения наиболее адекватного знания о русском бунте на примере Пугачевского восстания. Исследуются и анализируются понятия социокультурного пространства, переходного периода в развитии традиционной культуры как пространства, в котором происходил русский бунт.

1. МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ПОДХОД КАК ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ДИСКУРС

Рассматривая теоретико-методологические основы изучения русского бунта, вначале выскажем несколько аксиоматических соображений, помогающих акцентировать наши исследовательские установки. Вполне очевидно, что историк – дитя своего времени, и его труд не может не нести на себе отпечатка эпохи. Понимание прошлого, в конечном счете, определяется исторической ситуацией, в которой историк творит. Меняется перспектива, смещается точка отсчета, и история приобретает иной облик, получает новую оценку. Это переосмысление в той или иной степени затрагивает весь исторический процесс, но особенно важно то, что изменяется методология исторического познания, а следовательно, обновляется идейно-теоретический арсенал исторической науки. Новые методологические ориентиры смещают интересы историков, ставят ученых перед новыми проблемами, меняют ракурс рассмотрения старых проблем.

Важно понять, что исследования без методологии не бывает. Она определенным образом проявляется на всех этапах исследования – от постановки проблемы до верификации его результатов. Один из наиболее простых и очевидных способов реализации неявного теоретического знания в конкретном историческом исследовании – это использование того или иного понятийного аппарата, ибо степень зрелости науки заключается в степени зрелости ее понятийного аппарата. В этом смысле можно «заподозрить», что в современной гуманитаристике не все обстоит благополучно. Складывается впечатление, что она нужна только самим гуманитариям и не более того.

Нередко можно услышать упреки в том, что история не знает прошлого, дескать, в книгах и учебниках одни и те же события описываются и оцениваются по-разному, сегодня пишут об истории иначе, чем вчера, и т.д. Такая критика, как ни странно это на рубеже XX–XXI вв., аутентична средневековой мудрости, гласившей: «*Quae locis et temporibus variantur, vere non esse*» (то, что меняется сообразно месту и времени, не является истинным) [1].

Истории, следовательно, отказывают в научности, способности получать объективное знание, падает кредит доверия к ней в глазах общества. Развиваются историческая апатия и индифферентизм, а это опасные симптомы. Общество, кажется, уже готово впасть в историчес-

кую амнезию. Этот социальный нигилизм необходимо решительным образом преодолевать, ибо история «наказывает за незнание уроков» [2. С. 393].

Подобной метаморфозы опасался еще французский историк М. Блок: «Дурно истолкованная история, если не остережешься, – писал он, – может в конце концов возбудить недоверие и к истории, лучше понятой. Но если нам суждено до этого дойти, это совершится ценою глубокого разрыва с нашими самыми устойчивыми интеллектуальными традициями» [3]. Увы, похоже, что опасения ученого начинают сбываться.

В общей системе человеческого знания история занимает особое положение. Ее высокая роль и предназначение бесспорны и не вызывают никаких сомнений. Английский историк-просветитель лорд Болингброк подчеркивал: «Любовь к истории кажется неотделимой от человеческой природы, потому что она неотделима от любви к самому себе» [4].

История – это перманентный пытливый поиск ответа на вопрос о смысле исторического, о природе самого человека, о сущности и смысле его существования. Поиск, в котором субъект исторического познания с неизбежностью занимает активную позицию, формирует свой исследовательский дискурс. В.О. Ключевский, критикуя историческую ортодоксальность, резюмировал ее результат: «В истории мы узнаем больше фактов и меньше понимаем смысл явлений». И это неудивительно, так как «науку часто смешивают с знанием. Это грубое недоразумение, – полагал ученый. – Наука есть не только знание, но и сознание, т.е. умение пользоваться знанием как следует» [2. С. 372, 376].

Но если восприятие истории в значительной степени зависит от познавательного дискурса, совершенно естественно, что в ней нет и не может быть по определению раз и навсегда данных положений, «истины в конечной инстанции». Английский методолог Э. Карр верно заметил, что факты «говорят только тогда, когда историк обращается к ним: именно он решает, каким фактам предоставить место, в каком порядке и в каком контексте» [5]. Поэтому история, в хорошем смысле слова, – это игра ума, способность воспроизводить в своем сознании опыт прошлого.

Прошлое как объект истории есть некая данность, которую уже ничто не властно изменить, это «внеположный нашему сознанию фрагмент мира», «историческое прошлое, “каким оно, собственно, было”». Но приходится

признать, что история в этом смысле недоступна нашему познанию, – уверен А.Я. Гуревич. – Восстановить картину того фрагмента прошлого, который мы исследуем, во всей полноте и бесконечном многообразии, во всех его бесчисленных связях и переплетениях нам не дано» [6]. Однако с развитием исторического знания изучение прошлого непрерывно совершенствуется, увеличивается мера «доступности» прошлого историческому наблюдению. При этом историческая наука все более широко использует достижения современного социогуманитарного знания в своих интересах. Привычные и, казалось бы, знакомые нам явления истории с течением времени обрастают деталями, интерпретациями, новыми смыслами, масштабами и контекстами, обнаруживают новое лицо, что провоцирует ученых на дальнейшие «научные подвиги». Необходимо использовать эти возможности и для изучения пугачевщины.

История Пугачевского бунта с давних пор привлекает внимание исследователей. Уже современники проявляли к нему повышенный интерес, справедливо полагая пугачевщину событием большой исторической значимости. Их негативная реакция на бунт была вполне понятной и объяснимой, вызвана принадлежностью к господствующему словию. В основном отрицательная оценка Пугачевского бунта сохранялась и на протяжении XIX – начала XX в. В советской историографии при характеристике этих событий знаки сменились на диаметрально противоположные. В контексте классового подхода к истории пугачевщина стала рассматриваться в качестве одной из крупнейших крестьянских войн в России. В соответствии с этим протестные действия квалифицировались как приближение вожделенного светлого будущего – окончательного освобождения от эксплуататоров и эксплуатации. В постсоветском интеллектуальном пространстве оценки Пугачевского бунта носят пока неустоявшийся характер. Складывается впечатление, что ученые не могут определиться в своих подходах к столь неоднозначному историческому событию, что говорит, как минимум, о наличии методологической растерянности в ученом мире вообще и в исследовании повстанческой тематики в частности.

Явные разночтения между историками, в конечном счете, определялись научным дискурсом, той «познавательной призмой», сквозь которую они смотрели на «бунташные» события. «Угол же зрения», как известно, задается исследовательскими методами, которые на протяжении веков претерпевали существенную трансформацию. Поэтому рассмотрение изучаемого явления под различными ракурсами приносило и столь отличные друг от друга результаты. Очевидно и то, что для предшествующей историографии, при всем ее многообразии, характерен, скорее, взгляд со стороны, полное доминирование методологий, базирующихся на историческом нарративе. Благодаря этому удалось восстановить событийно-хронологический «текст» пугачевщины, выявить основных действующих лиц, уточнить что и как происходило в 70-е гг. XVIII в. на Яике, в Приуралье, на Урале и в Сибири. Однако современная научная парадигма уже не удовлетворяется таким объяснением, тем более что в гуманитаристике накоплено немало идей, понятий и теорий «среднего уровня», которые позволяют по-новому подойти к изучению народного протеста. Сегодня востребова-

ны другие, нежели прежде, подходы к изучаемому, культивирование понимающей историографии: «Понимание в методологическом смысле – это такой научный метод, с помощью которого устанавливается значение научного факта. Пониманием называется процедура истолкования изучаемого явления, его интерпретация посредством системы правил, присущих данной научной области» [7–9]. Следовательно, необходим поиск соответствующих научных дискурсов и методологических контекстов, адекватных современным исследовательским задачам. «Быть может, смысл ее (науки. – В.М.) именно в том, и только в том, – писал К. Ясперс, – что она через понимание наталкивается на подлинно непонятое. И высказывание посредством гипотетических невозможностей непонятого в игре мыслей на границе познания может быть преисполнено смысла» [10].

Стремление не только объяснить, но и понимать изучаемую эпоху или явление детерминирует необходимость «вжиться» в изучаемый мир, взглянуть на пугачевщину «изнутри», глазами ее современников, понять и проанализировать их изменчивые восприятия, переживания, поведение людей, составляющих и наблюдающих «протестующую толпу», влияние на них общественных структур и процессов, их понимание этих структур и процессов. «Но такой принцип проще провозгласить, чем реализовать, – считают современные ученые, – поскольку последнее требует не только хорошего знания чисто внешней атрибутики, но и глубинного понимания оцениваемого феномена. Такого внутреннего проникновения, вероятно, особенно трудно достичь, если оцениваемая культура удалена во времени или базируется на существенно ином мировосприятии, чем та, к которой принадлежит исследователь» [11].

Акцентирование естественных слабостей понимающей историографии, ее принципиальная познавательная нестрогость предполагают обращение к потенциалу культурно-исторических методологий. «Большие надежды возлагаются на переориентацию социокультурной истории “от социальной истории культуры к культурной истории социального”, или “к культурной истории общества”, предполагающей конструирование социального бытия посредством культурной практики, возможности которой... определяются и ограничиваются практикой повседневных отношений. Главная задача исследователя состоит в том, – считает Л.П. Репина, – чтобы показать, каким именно образом субъективные представления, мысли, способности, интенции индивидов включаются и действуют в пространстве возможностей, ограниченном объективными, созданными предшествовавшей культурной практикой коллективными структурами, испытывая на себе их постоянное воздействие» [12. С. 32].

Установка на изучение индивидуальных проявлений универсальных культуротворческих феноменов в русском бунте заставляет избирать междисциплинарный подход к той совокупности знаний, на которую опирается исследование русского бунта, к его методологическому «инструментария». Бунты как объект изучения сопротивляются вписыванию их в линейную шкалу, ибо всегда подразумевают некоторый разрыв с повседневностью, включение участников событий в иное временное измерение. Поэтому для реализации познавательных задач необходима ме-

тодология, обеспечивающая сущностное единство, принципиальную нераздельность субъективного и объективного компонентов в историческом процессе. В ходе исследования используется широкий круг идей, затрагивающих наиболее важные аспекты проблемы. Его методологической и теоретической основой послужили труды отечественных и зарубежных историков, культурологов, философов, социологов, политологов и др., посвященные вопросам формирования и функционирования таких феноменов, как традиционное общество, модернизация, культура, пространство культуры, культурная идентичность, коллективное бессознательное, психическая установка и т.д. Все это накладывается на прежний методологический багаж науки и дает импульс новым поискам.

Последнее время в отечественной науке под влиянием происходящих общественных перемен ведутся жаркие дискуссии о новых основаниях исторического познания. Как было убедительно доказано, марксистская парадигма с трудом может объяснить социокультурные изменения как в настоящем, так и в прошлом человечества. Поэтому в условиях кризиса социальной системы на первый план выходит переосмысление философских и методологических проблем социогуманитарного исследования, которое с неизбежностью должно опираться на цивилизационные методологии, акцентирующие человеческое измерение истории. Следовательно, теория формаций и теория цивилизаций рассматриваются нами как специфические способы исторического познания. Формационный подход культивирует методологический монизм, тогда как цивилизационное измерение истории фундируется познавательным плюрализмом. Очевидная ограниченность каждого из влиятельных в историографическом пространстве подходов становится доминантой их сближения. Поэтому звучавшая еще полтора десятилетия назад дилемма: формация или цивилизация – не верна [13–18].

Потенциал формационной теории видится в том, что она акцентирует и актуализирует объективный аспект истории, подчеркивает закономерный характер исторического развития, его телеологические ориентиры. Не отрицая правомерность формационного ракурса истории, полагаем, что в нашем случае это означало бы «стрельбу из пушки по воробьям». Поэтому, «вооружаясь» цивилизационной «призмой», номинируем субъективный компонент исторического процесса, поскольку категория «цивилизация» является социокультурным образованием и обнаруживает тесную связь с культурой, в то время как теория формаций отражает систему связей безотносительно к культуре. В эпистемологическом плане такой подход предполагает отказ от детерминизма и претензий на объяснение.

На пике современной «интеллектуальной моды» ставится вопрос о новых формах и способах изучения истории. Традиционные приемы историописания столкнулись с постмодернистским вызовом, который «направлен против... представления об исторической реальности и, следовательно, об объекте исторического познания, которые выступают в новом толковании не как нечто внешнее познающему субъекту, а как то, что конструируется языковой и дискурсивной практикой» [12. С. 26–27]. Приоритетной задачей становится такое изучение прошлого, когда в центре научного внимания будет находиться человек

[19, 20]. Было отмечено, что познание прошлого должно осуществляться на основе диалога двух культур (изучаемой и изучающей), путем создания гипотетической «модели мира», присущей изучаемой эпохе, а затем верификации ее в процессе интерпретации источников. Но такой диалог, как отмечает З.А. Чеканцева, «всегда и неизбежно будет субъективным и уже поэтому исключает какую бы то ни было завершенность. Понимание – всегда бесконечный процесс проникновения, интеллектуального освоения того или иного явления» [21].

Кроме того, высказана убедительная точка зрения, согласно которой понимание – не только результат познания человеком предметной действительности, т.е. знание, но прежде всего сам процесс все более глубокого проникновения в сущность изучаемого, специфический способ познания или «набор особых познавательных процедур» [22]. Применительно к пугачевщине это может означать, что мы должны довериться своим «собеседникам» (изучаемым персонажам, их сподвижникам, противникам и сторонним наблюдателям), а потому брать за основу их критерии для познания сущности происшедших тогда событий.

Таким образом, потребности исторического познания предполагают использование достижений различных наук о человеке, развитие компаративной историографии, помогающей выявить и проанализировать общие и особенные тенденции в развитии человечества и человека. Отдельный же метод по своим возможностям является естественно ограниченным. Он способен обеспечить только одностороннее знание об изучаемом, и не более того. Следовательно, основой междисциплинарного исследования должен стать методологический синтез.

Реконструкция русского бунта в социокультурном пространстве отечественной истории с неизбежностью требует ориентации на изучение не отдельного человека, а его связей с социальными, политическими и культурными процессами в обществе. На передний план исследования выдвигается человек в его единстве с окружающим миром, что требует не только новых теоретических подходов к изучению человеческого фактора в истории, но и, соответственно, новых методов исследования.

Большие перспективные возможности сулит обращение к исторической антропологии, которая, по сути дела, является точкой синтеза различных аспектов истории и в силу этого не просто описывает отдельные события человеческого прошлого, но и пытается истолковать их логику, т.е. формирует герменевтический дискурс. По признанию исследователей, «историка-антрополога интересует прежде всего “человеческий резонанс” исторической эволюции, модели поведения, которые она порождает или изменяет» [23]. Л.П. Репина, соглашаясь, подчеркивает: «Начав с народных низов, антропологическая история постепенно включила в свой предмет поведение, обычаи, ценности, представления, верования всех социальных групп, независимо от их положения в общественной иерархии, превратив “историю снизу” в “историю изнутри” и поставив перед собой задачу синтеза всей исторической действительности в фокусе человеческого сознания (в “субъективной реальности”)» [24].

К тому же важным для нас представляется то обстоятельство, что историческая антропология «концентриру-

ется на изучении образцов смыслов, проявляющихся в ритуалах и символах и определяющих индивидуальное и коллективное поведение...» [25].

Для полноценного понимания социокультурных процессов, протекавших в России в XVII–XVIII вв., используются типологии и сущностные характеристики обществ, обоснованные в социологической литературе и принятые современным интеллектуальным сообществом. Речь идет о делении обществ на традиционные, индустриальные и постиндустриальные. В контексте данной типологии сохраняет актуальность мысль Л. Леви-Брюля, «гласящая, что качественно различные общества характеризуются качественно различными способами мышления...» [26]. И этот вывод, принятый нами без оговорок, становится одним из способов проникновения в «тонкую ткань» прошлого. Используя имеющиеся в науке наработки и имея в виду прежде всего массовую психологию, мы неизбежно квалифицируем российское общество XVII–XVIII вв. как традиционное, для которого характерны замедленные темпы социальных изменений, цивилизационные формы существенно не менялись иногда на протяжении столетий. В культуре, даже при оформлении ценностно-идеального компонента, продолжала доминировать нормативная сторона, приоритет в отношениях отдавался традициям, канонизированным стилям мышления и стереотипным нормам поведения. В политике господствовали формы традиционной и харизматической легитимации.

Нас не должно смущать более привычное отнесение этой эпохи к Новому времени. На вооружение берется плодотворная концепция «долгого средневековья», предложенная французским историком Ж.Ле Гоффом. Ученый убедительно показал, что с точки зрения «ментального инструментария» западное Средневековье «длилось, по существу, до XVIII в., постепенно изживая себя перед лицом Французской революции, промышленного переворота XIX в. и великих перемен века двадцатого» [27]. Применительно же к России временная планка изживания традиционализма с неизбежностью отодвигается еще дальше. «Со времени петровских реформ... две части... общества, разделенные все расширяющейся культурной пропастью, существовали как бы в разном историческом времени, в разных временных измерениях. Для одной время остановилось, замерло, и Средневековье продолжилось еще на многие десятилетия, для другой – началось Новое время, отсчет которого велся по европейским часам» [28]. Следовательно, в XVIII столетии сознание российских простецов еще явственно тяготело к прошлому, оваянному незыблемым авторитетом предков.

Поэтому стремление к понимающему проникновению в социокультурную историю России XVII–XVIII вв. предполагает обращение к социологическим концепциям, которые акцентируют изучение таких фундаментальных общественных явлений, как традиция и модернизация. Наиболее перспективными для нашей темы можно считать теоретические и конкретно-исторические исследования А.С. Ахиезера, В.В. Ильина, А.Б. Каменского, А.С. Панарина, Е. Шацкого и др. В их работах модернизация и продуцируемые ею инновации показаны в амбивалентном взаимоотношении с традицией не только в динамическом противостоянии, но и органическом взаимодействии. Полагая, что русский бунт – это порождение сложившейся социо-

культурной ситуации, становится допустимым трактовать ее как актуализацию зачастую антагонистического противостояния традиций и инноваций. Осмысление русского бунта детерминирует необходимость всестороннего анализа традиций, их важнейших смысловых структур, что представляет весьма не простую задачу. Ее решение, согласно мнению польского социолога Ежи Шацкого, затруднено тем, что «до сих пор в литературе нет точного определения слова “традиция”, а эмоциональные реакции, которые оно вызывает, в известной степени связаны с этой неопределенностью» [29–31].

Культура содержит в себе как устойчивые, так и изменчивые моменты. Устойчивость, инерционность в культуре – это традиция. В традиции элементы культурного наследия – идеи, ценности, обычаи, обряды, способы мировосприятия и т.д. – сохраняются и передаются от поколения к поколению. Традиции существуют во всех формах духовной культуры. Можно говорить о научных, религиозных, моральных, национальных, трудовых и других традициях. Благодаря им развивается общество, так как молодое поколение не занимается «изобретением велосипеда», а усваивает достигнутый человеческий опыт, проверенные временем нормы культуры. В них нельзя грубо, «топорно» вмешиваться, так как могут быть нарушены тонкие и сложные механизмы культуры. Не следует произвольно «улучшать» духовную жизнь, разрушая старые духовные ценности, историческую память. Система традиций отражает целостность, устойчивость общественного организма. Традиции – это семиотически важный показатель. «Инновация же представляет собой такой порядок наследования, при котором наследуемое несет в себе новый смысл и служит иному предназначению. Цель инновации не в возобновлении старого, а в порождении нового содержания» [32. С. 43]. Поэтому инновации и традиции – это две стороны процесса развития культуры, и семантика традиций только ярче выступает на инновационном фоне.

Весьма плодотворной для изучения русского бунта оказывается теория «догоняющего развития», в свете которой продвижение России по пути истории интерпретируется в контексте «циклов модернизации». На смену реформам всякий раз приходят контрреформы. При этом реформы призваны ослабить государственное закрепощение внутри страны, разбудить задушенную частную инициативу, дать некоторую свободу рыночным отношениям и предпринимательству. Тем самым подспудная социальная дифференциация раскрывается и реализуется в политической дифференциации общества. Негативным следствием этого становятся колебания общественных настроений, политическая нестабильность. Начинается движение к контрреформам. Необходимо учитывать, что контрреформы – это не реформы со знаком минус, но своеобразное следствие реформ в том виде, как они были проведены. Одновременно они являются способом разрешения общественных противоречий, порожденных реформами. Поэтому контрреформы – это продолжение начавшейся модернизации, но уже другими, жесткими, авторитарными средствами, благодаря которым удается добиться успеха в осуществлении своих целей – цикл модернизации завершается. Однако через какое-то время обнаруживается, что успехи эти недолговечны. И пос-

ле фазы «застоя» Россия опять вступает в пору реформ, начинается новый модернизационный цикл [33, 34].

С этой точки зрения, адресованной к российской истории XVII–XVIII вв., бунт провоцируется натиском реформаторских инициатив, что становится катализатором социокультурного противостояния. И, наоборот, инновации осмысливаются в привычных категориях, когда приходит время контрреформ. Бунтарский пыл «спускается» на тормозах. В целом же в рамках теории «догоняющего развития» амбивалентный дуализм традиций и инноваций получает вполне диалектическое истолкование, хотя и экстраполируется на методологический уровень объективного в истории.

Не менее важным представляется и оппонирующий уровень, ибо социокультурный смысл исторического процесса нам видится как совокупность множества субъективных смыслов его участников. Очевидно, что стремление к исследованию «ментальной оснастки» русских простецов, составлявших ядро повстанческой армии Е.И. Пугачева, неосуществимо без использования соответствующего цели познавательного «инструментария», в данном случае – психоисторических вариаций, из которых наиболее актуальными для нас являются концепция идентичности и учение о кризисе идентичности, а также понятие «коллективного бессознательного» и его архетипов.

Говоря словами Э. Эриксона, мир обладает «идеологической связностью», которая подтверждает или отрицает идентичность. Каждый индивид включен в историю, в поток социальных изменений. Поэтому идентичность – это социализированная часть нашего «Я». Каждое общество представляет собой репертуар идентичностей: от идентичности ребенка, отца, матери, до профессиональных, политических и т.д. Оно является продуктом взаимодействия самоидентификации и идентификации другими – это относится и к тем идентичностям, которые произвольно создаются самим индивидом. В переходные периоды истории, когда радикально меняется образ мира, традиционные идеологии пребывают в упадке, рушится социальный порядок, индивиды испытывают страх, тревогу, ощущают бессмысленность существования. Необходимы новые ответы на вопросы, поставленные историей. Эти ответы всегда включают в себя не только совокупность рациональных подходов к проблемам внешнего мира, но и экзистенциальное решение, веру, которая дает смысл жизни. При этом личностный кризис идентичности отягощается, если он происходит во время кризиса исторического. Кризис групповой идентичности пробуждает сильнейшие эмоции, которые нередко используются в своих целях психопатические вожди [35–37].

Однако вождей не бывает без единомышленников, последователей и протестующих толпа. В нашем случае имеется в виду «протестующая толпа». Анализ ее поведения обращает внимание на большой массив психоаналитической литературы, отмечающей его деструктивный характер, чувство анонимности и безнаказанности, возникающие в толпе, ее повышенную внушаемость, способность некритически воспринимать указания фанатичных лидеров и готовность беспрекословно выполнять их. При этом взаимоотношения наделенных харизмой вождей и масс в интерпретации авторов «психологии толпы» явно акцентируют бессознательные механизмы коллективного

поведения [38–44]. Здесь необходимо отметить важный методологический «порок» предлагаемых интерпретаций. Уязвимое место в них – противопоставление непременно сознательного индивида и бессознательной толпы. Для России эта оппозиция не всегда верна. Дело в том, что «психология толпы» создана людьми западного образа жизни, где преобладает рациональное мышление. В России же всегда доминировала эмоциональная, доосевая культура. Поэтому не следует думать, что везде и во все времена «толпа» одинакова. А значит, выводы западных ученых прилагать к анализу «живой» исторической действительности России требуется с осторожностью, хотя игнорировать их нет никакой необходимости. Вполне очевидно и неоспоримо, что поведение человека – это результат сложной и совместной «работы» не только его сознания, но и бессознательного, не только разума, но и иррационального. Когда же речь идет о «коллективном человеке», бессознательное также становится «коллективным».

По мнению К.-Г. Юнга, «коллективное бессознательное» – это результат жизни всего человеческого рода, хотя проявляется оно всегда через индивидуальную психику. У человека соответственно имеются и общие со всем живым инстинкты, и специфические человеческие бессознательные реакции на среду обитания. Универсальные прообразы, праформы поведения и мышления Юнг называет архетипами. Это система установок и реакций, которые незаметно определяют жизнь человека. Иначе говоря, архетип – это когнитивная структура, в которой запечатлен опыт жизни всего человеческого рода [45, 46]. Следовательно, архетипы, обращенные к архаичным структурам общественной ментальности, проявляются не столько в мышлении, сколько в поведении человека. Особенно актуализируется архетипичность человеческого поведения во взвинченно-эмоциональной атмосфере народного бунта.

Во многом сопряженной с предыдущими концепциями является теория «установки» школы Д.Н. Узнадзе, которая также обращается к феномену бессознательного психического как некой установки, возникающей на основе опыта под воздействием объективной реальности [47]. По мнению грузинских психологов, в понятии установки можно беспрепятственно объединить и инстинктивные, и приобретенные факторы. Установка – довольно гибкое понятие, которое может быть использовано как для характеристики отдельного человека, так и целых культур. Будучи первичным психическим состоянием человека, она определяется также средой и потребностями. Следовательно, установка является своеобразным мостом между активностью индивида и воздействующей на него объективной реальностью. Все другие психические процессы возникают на основе установки и так или иначе определяются ею [48, 49].

Психические установки бывают фиксированными и диффузными. В первом случае подразумевается, что раз активизированная установка не пропадает и сохраняет в себе готовность снова актуализироваться, лишь только вступят в силу подходящие для этого условия. К тому же такая установка может фиксироваться не только на индивидуальном, но и на коллективном уровне, т.е. в ней отражаются ситуации, «которые сделались фиксированными в истории его вида». Во втором случае предполагают

ся условия, необходимые для зарождения новых, еще не знакомых субъекту установок. Когда в таких случаях начинает действовать на субъекта какой-нибудь новый, впервые ему встречающийся объект, то вызываемая им установка должна носить диффузный, мало определенный характер. Мы можем сказать, что она недостаточно еще дифференцировалась и в результате этого субъект не может точно идентифицировать этот объект. Только с течением времени, по мере увеличения числа повторных воздействий того же объекта вызываемая им установка постепенно дифференцируется и определяется как установка, специфичная именно для данного случая [50].

Учитывая переходный характер изучаемой нами эпохи, обоснованный тезис о двух видах установок приобретает особую познавательную ценность, становясь убедительным инструментальным средством анализа социокультурной проекции русского бунта в ситуации кризиса общественно-культурной идентичности. Как отмечают в литературе, «общим методологическим фокусом названных концепций» изучения индивида и коллективного человека является именно бессознательное, как бы оно ни именовалось в соответствующих контекстах [51].

Поскольку понимание социокультурной природы русского бунта с необходимостью ведет нас в мир бессознательных символов, полуразгаданных знаков и подразумеваемых смыслов, необходимость адекватного «прочтения» пугачевщины становится доминантой обращения к различным культурологическим концепциям и построениям. В этом смысле весомым методологическим подспорьем стали исследования представителей семиотического направления, обоснованного трудами Ю.М. Лотмана, Б.А. Успенского, В.Н. Топорова, Н.И. Толстого, В.М. Живова и других ученых [52, 53]. В пространстве семиотического измерения прошлого культура воспринимается как сложившаяся знаковая система, каждый знак которой наполнен глубоким смыслом. Следовательно, каждая культура создает собственную символику, пишет свой текст. Поэтому понять явления этой культуры можно только на ее собственном языке. Если бунт – это часть традиционного текста, то исследование его социокультурной семантики возможно лишь в масштабе знаковой системы традиционализма. В противном случае мы получаем только описательный концепт. Различные теории «бессознательного» дополняются обращением к познавательным возможностям смеховых концепций культуры, восходящих еще к Аристотелю, а в современной научной литературе представленных исследованиями М.М. Бахтина, А.Я. Гуревича, Д.С. Лихачева, А.М. Панченко, В.П. Даркевича, Л.В. Карасева, С.С. Аверинцева, Б.А. Успенского и других исследователей [54–58]. Наиболее кредитоспособными являются те аспекты названных концепций, в которых мотивируется терапевтическая природа смеха и «перевернутость» смехового мира средневековой культуры, связанной, таким образом, с «изнаночным» царством черных, колдовских сил. «Погружение» русского бунта в стихию народного смеха обозначает новые грани его социокультурной природы.

Изучение протестного поведения пугачевцев детерминировало использование важнейших положений игровых моделей культуры, наиболее ярко выразившихся в работах Э. Берна и Й. Хейзинги [59, 60]. Утверждения, что

игра – это серьезное занятие, в ней заложены особые культурные параметры и смыслы, обосновывают правомерность и перспективность соответствующего взгляда на Пугачевский бунт, в котором «игровое» действие с карнавальными подмостков городских улиц оказалось перенесенным на просторы Поволжья, Урала, Западной Сибири и т.д. Исследования историков культуры, этнографов и антропологов, в первую очередь изучавших потестарные общества, первобытные народы и эволюцию человеческого мышления от мифа к Логосу, теоретически фундировали возможность поиска смысловых параллелей протестных «жестов» русского бунта с мифоритуальным символизмом прошлого. Они позволили обратить внимание на устойчивость и жизненность многих архаических феноменов в мышлении и поведении людей традиционной эпохи вообще и русских бунтарей в частности. Признается и обоснованный учеными мифологический характер их «картины мира» [61–64]. Обращенность к глубинным истокам человеческого мироощущения наполняет герменевтическим смыслом различные уровни исследования повстанческой ментальности. Признавая определенную методологическую пластичность понятия ментальности, мы понимаем под ней стиль коллективного мышления эпохи, выраженный в интуитивных бессознательных образах, архаичных по происхождению. В основе ментальности лежит культурный архетип.

В целом считаем, что предлагаемая нами модель междисциплинарной методологии едва ли идеальна, но вполне комплементарна и позволяет адекватно ответить на поставленные задачи. Преимущества и достоинства междисциплинарного понимания истории видятся в том, что оно «предлагает синтезировать исследовательские результаты социальных наук о прошлом в фокусе человеческой индивидуальности, которая, будучи структурирована исторической средой и взаимодействуя с ней, соединяет в себе картины двух реальностей – объективной реальности природы и общества и так называемой субъективной реальности, складывающейся из совокупности социокультурных представлений». Именно на этой основе, считает Л.П. Репина, междисциплинарная история в конце XX в. совершила «культурологический» поворот, в результате которого складывается социокультурный подход к изучению исторического прошлого с новой масштабной задачей – раскрыть культурный механизм социального взаимодействия» [65].

В качестве познавательной «призмы» исследования социокультурного пространства русского бунта был избран комплексный подход, позволяющий в зависимости от специфики объекта и целей изучения в одних аспектах работы опираться на методы культурологического, в других – антропологического анализа и т.д. Русский бунт представлен нами как единый организм или система. Однако это система иерархизированная. Ее отдельные подсистемы и элементы рассматриваются двояко: как самостоятельные образования и как функциональные единицы, элементы целого. При этом культура выступает, с одной стороны, как самоценная система, а с другой – как функциональное пространство бунта, работающее на его развитие. Предложенным методологиям соответствуют также методы исторической ретроспекции и сравнительно-исторического анализа. Они дополняются синхронистическим и историко-биографическим подходами.

Основополагающими принципами междисциплинарного изучения русского бунта следует считать историзм и научную объективность. Историзм исследования проявляется в том, что автор проводит идею сопряжения всех трех временных модальностей: прошлого – настоящего – будущего, демонстрируя тем самым некое чувство истории как связи времен. По мнению М.А. Барга, любые культурно-исторические феномены не могут быть поняты «вне связи, во-первых, с обстоятельствами места и времени их функционирования и, во-вторых, с историей их возникновения и развития» [1. С. 3]. Прошлое не исчезает бесследно, оно живет в настоящем, и очевидность этого положения позволяет, например, архаизируя природу русского бунта, постулировать вопрос о его возможности не только в наше время, но и в будущем. Историзм, поэтому, заключается в умении обнаружить в изучаемом каузальные смысловые параллели и установить их конкретно-исторические, а также социокультурные проекции. При междисциплинарном характере используемой методологии звеном, скрепляющим связи между различными социальными и гуманитарными науками и их моделями, для нас остается история. Объективность исследования проявляется в том, что его результаты вполне репрезентативны и могут быть верифицируемы на материалах не только пугачевщины, но и других русских бунтов.

Используемая нами междисциплинарная методология неизбежно провоцирует наполнение научного языка исследования терминологией, привнесенной и заимствованной из других наук. Например, понятия психической установки, коллективного бессознательного, архетипов, харизмы, ментальности, дискурса, парадигмы, эпистемы и другие используются в принятой для них системе значений и дефиниций. Однако ключевые в контексте поставленных задач и предлагаемых подходов категории социокультурного пространства, традиционной культуры, переходного периода, традиции, модернизации, кризиса идентичности, игрового поведения получают авторское конкретно-историческое наполнение и обоснование в процессе исследования.

2. СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЕГО ДЕФИНИЦИЙ

В последние годы термин «пространство» стал весьма употребительным и даже модным. Если раньше принято было писать о чем-то «в контексте культуры», то теперь все чаще можно увидеть словосочетание «в культурном пространстве» или «в пространстве культуры», что, впрочем, как представляется, более продуктивно и, несомненно, является следствием того повышенного внимания к категории пространства, которое уделяется ей в сегодняшних исследованиях. Категория культурного пространства имеет прикладное значение и дает возможность моделирования культурных процессов [66. С. 14; 67. С. 224], в том числе и таких важных для нашего понимания проблемы, как русский бунт на исходе Старого порядка. Это обстоятельство определило потребность рассмотрения содержательного и смыслового наполнения пространственных дефиниций.

Пространство – это свойство реальности, выражающееся в ее протяженности, структурности, сосуществовании и взаимодействии ее элементов. Наиболее устоявшиеся взгляды на определение пространства – это рассмотрение его в качестве формы бытия материи, важнейшего атрибута, характеризующего порядок расположения, сосуществование материальных объектов. Понятие пространства всегда было актуальным для познания человеческой жизнедеятельности, ибо пространство – это и важнейшая категория науки, обладающая значительным методологическим и эвристическим потенциалом, выступающая в качестве сквозного интегративного начала по отношению к другим культурологическим понятиям. Как отмечал Ю.М. Лотман, всякое существование «возможно лишь в формах определенной пространственной и временной конкретности... Человек погружен в реальное, данное ему природой пространство» [52. С. 176]. Поэтому пространство – это основная категория, посредством которой может познаваться культурный процесс. В нем воплощена архаичная память культуры, оно всегда имеет цельность и связанность. Специфика восприятия мира тем или иным этносом, той или иной культурой, той или иной цивилизацией проявляется прежде всего в особенностях восприятия пространства и времени.

В настоящее время в области философии можно выделить два основных направления, связанных с исследованием пространства. Первое направление – естественно-научное, рассматривающее пространство в качестве структуры физического мира и тяготеющее к физическим научным теориям. При естественно-научном подходе пространство выступает как объект исследования, существующий вне и независимо от человека. Достаточно близко к этому направлению прилегают исследования, относящиеся к области синергетики. Данная наука, пользуясь терминологией системного подхода, оперирует такими понятиями, как «самоорганизация», «бифуркация», «малая флуктуация», «аттрактор», «линейность» и «нелинейность», «обратимость» и «необратимость», «диалог», «порядок», «хаос» и др. Являясь междисциплинарной областью исследования, синергетика опирается, тем не менее, на естественно-научное представление о мире, рассматривает любой процесс как самозарождающийся и саморегулируемый. Основными качествами самоорганизующихся систем, по мнению авторов, являются их открытость, независимость образующихся структур от начальных условий и состояний, их когерентность, хаотичный характер переходных состояний [67. С. 224–225; 68–69].

По мнению В.Н. Топорова, все подобного рода подходы к определению пространства, во-первых, «тяготеют к известной объективизации пространства, с чем – как ее продолжением – связаны и попытки материализовать пространство, овеществить его, овнешнить, усреднить (сделать его доступным, простым способом измерения), оторвать от субъекта, познающего это пространство». Во-вторых, всем им «свойственна установка на покорение пространства (овладение им) и последующую его унификацию, устранение из него качественных различий, тем более – любых признаков одухотворенности («психичности»), технизации и автоматизацию» [70. С. 229–230].

В отличие от естественных наук гуманитаристика рассматривает пространство как сугубо антропологическую

категорию. Гуманитарные науки имеют дело с представлениями о таком пространстве, которое «прочитывается человеком», осмысливается носителями культуры в качестве одного из основополагающих элементов устройства мира. Образ пространства – неотъемлемая часть целостной картины мира: «Выделение проблемы пространства в качестве самостоятельного объекта дает возможность не только ощутить само культурное пространство как некую материализованную и духовную реальность, восстановить первоначальную, часто забытую пространственную семантику того или иного явления, признака, – подчеркнула И.И. Свирида. – Это также позволяет выявить новые стороны культурного процесса, оставшиеся вне поля зрения при других подходах, иначе взглянуть на уже известные явления» [66. С. 15].

Это направление исследований пространства связано с представлением о нем как о важнейшей компоненте человеческого сознания – «социальное пространство». Такое представление изначально получило распространение в психологии, значительное внимание ему уделено представителями «философии жизни» и экзистенциализма. В последние два десятилетия категория «социальное пространство» прочно вошла в систему ключевых понятий социологии. Среди современных западных исследователей, активно использующих данный термин, можно выделить П. Бурдьё, Э. Гидденса, Р. Коллинза, Дж. Тернера и др. Одним из первых данное понятие употребил П.А. Сорокин, который применил его для создания теории социальной стратификации и социальной мобильности. По мнению ученого, социальное пространство значительно отличается от геометрического или физического пространства параметрами соотношения положения двух индивидов и более. В качестве таких специфических ориентиров он называет принадлежность к общности, близость ценностных ориентаций и способов интерпретации социальной реальности. Именно в соответствии с данными параметрами люди, принадлежащие к одной этнической группе, отделены в социальном пространстве от тех, кто принадлежит к другим группам, даже если они проживают в одной местности [71]. Иначе говоря, важным в этом случае представляется тот фактор, что «объективно существующее пространство субъективно переживается и осознается людьми, причем в разные исторические эпохи и в разных странах по-разному» [72. С. 227].

Все это свидетельствует о том, что социальное пространство – многомерное явление, связанное с дифференциацией общества, наличием в нем различных общностей, верований и идеологий, их разделением по этническим, конфессиональным, демографическим, профессиональным и другим признакам. Любой перечень критериев будет неполным по причине многообразия и подвижности социальной жизни, возникновения новых факторов, влияющих на положение людей в социальном пространстве. Хотя каждый социум структурирует и оценивает пространство по-своему, существуют и универсальные способы категоризации пространственных элементов, основанные на общеизвестных семантических оппозициях: верх/низ, близкий/далекий, перед/зад и т.п. Наиболее архаические приемы освоения человеком окружающей среды основаны на опыте познания мира через структуру своего тела [имеется в виду осознание простейших пространственных категорий в зависимости от

местоположения человека (вверху/внизу, спереди/сзади, справа/слева, внутри/вовне); учет ориентации человека по отношению к сторонам света (восток/запад, север/юг)]. Расширением этого круга данных явился опыт общения человека с другими людьми, контакт с разноудаленными объектами; отсюда актуализация таких понятий, как близкий/далекий, центр/периферия, зоны стыков и границ. Универсальным для разных общностей является и восприятие пространства как качественно неоднородного, оцениваемого в терминах свой/чужой, хороший/плохой, опасный/безопасный. С момента концептуально осмысленного строительства жилища человек создает мифологически значимый образ дома как наиболее безопасной и устойчивой точки пространства. Сооружение человеком жилья придает окружающему миру вполне определенный пространственный смысл (признак упорядоченности) и само обретает статус наиболее организованной и безопасной части пространства [73. С. 107]. Поэтому следует иметь в виду фактор существования индивидуального социального пространства, поскольку оно, как объективно необходимая форма сосуществования людей, может раскрываться в двух уровнях – не только в общественном, но и личном.

Будучи по своей сути многомерным явлением, понятие социального пространства трактуется в науке по-разному: как социально освоенная часть природного пространства; пространственно-территориальный аспект жизнедеятельности общества и предметного мира человека; характеристика социальной структуры общества с точки зрения расположения социальных групп и слоев, а также условий их развития. В узком смысле слова под социальным пространством понимают не территориальную, а сущностную характеристику условий и возможностей общественного развития социальных субъектов. К нему примыкает интерпретация социального пространства в общей и социальной психологии как внутреннего поля, как степени свободы деятельности субъекта. Таким образом, категория социального пространства, с одной стороны, – это поле социальной деятельности, включающее совокупность значимых социальных групп, индивидов, объектов в том или ином их взаимном расположении, с другой – представление индивида или группы о своем месте в обществе.

Выделяют две основные сферы, в которых социальное пространство проявляет себя наиболее наглядно. Первая сфера представляет собой совокупность средств производства, элементов производственной и социальной инфраструктуры, человеческих поселений и жилищ, природных комплексов, полностью или частично втянутых в процесс материально-производственной деятельности. В данном случае социальное пространство выступает как некое материализованное образование, дислоцированное в природном (географическом) пространстве в качестве искусственной среды жизнедеятельности субъекта. В таком контексте особенностью пространства можно считать осмысление его как места, занимаемого определенным лицом или предметом, т.е. пространство выступает как сфера размещения предметов, тел, природных объектов. В соответствии с этим пространство не может быть интерпретировано иначе, чем через описание символического значения таких объектов, как, например, дом, дверь,

окно, порог, крыльцо, двор, ворота, забор, улица, дорога, река, море, колодец, мост, поле, межа, село, город, страна, лес, гора, болото и т.п. Все эти перечисленные локативные объекты обладают признаками пограничных пространственных элементов, связывающих и отделяющих мир человека и неосвоенной природной среды [67. С. 226–227; 73. С. 107–108].

Вторая сфера социального пространства включает в себя систему общественных отношений, позволяет увидеть и оценить масштаб различных социальных связей того или иного общественного субъекта, выражает факт нарастания или ослабления их плотности, содержит меру их взаимопересечения, опосредованности и многообразия. Такая интерпретация пространства как философско-социологической категории является исходным моментом его анализа как социальной формы движения материи (общества). В этой системе значений принципиально важное место принадлежит понятию границы – категории, с помощью которой структурируется социальное пространство: без нее все важнейшие противопоставленные зоны (центр/периферия, свой/чужой, внутренний/внешний, открытый/закрытый и т.п.) имели бы вид беспредельной аморфной протяженности. Разделяя разные участки пространства, граница не принадлежит ни к одному из них. Она принимает на себя множество противоположных значений: ограничивает зону «своего» и обозначает соседство с «чужим»; предусматривает непроницаемость оградительной линии и в то же время возможность ее преодоления; обозначает качественно разные («хорошие» и «плохие») пространственные участки; сигнализирует об опасности «перехода» из одной сферы в другую. Именно эта перегруженность знаковыми смыслами придает границе особый семиотический статус «конфликтной зоны», зоны напряженных значений, которая характеризуется свойствами лиминарности (т.е. состоянием неустойчивости, позицией нахождения субъекта «ни тут, ни там») и трансгрессивности (переходности), т.е. необходимости преодоления, перехода через рубеж, прорыва в другое измерение [73. С. 107]. Осваиваемое пространство насыщалось знаками и значениями, помогавшими осмысливать его природные признаки. С ходом времени дополнительной маркировке подвергались как природные, первичные, признаки социального пространства, так и вторичные, выработанные обществом или им переосмысленные.

Социальное пространство не лишено протяженности. В то время как само социальное пространство можно измерить степенью интенсивности человеческого общения, единицей его протяженности служит время. Человек не просто живет в социальном пространстве, но и оно (пространство) живет в нем. Например, как отметил И.Н. Данилевский, «в средневековом восприятии пространство не отделено от времени, образуя некий пространственно-временной континуум, который в научной литературе принято называть хронотопом. Время, подобно пространству... было наделено нравственно-этической ценностью. Практически любая календарная дата рассматривалась... в контексте ее реального или символического наполнения». Кроме того, пространство и время «существовали для людей Средневековья не сами по себе, они были неотделимы от земли, на которой жил человек.

Соответственно, она также приобретала ценностное наполнение, осмысливалась» [72. С. 232, 237].

Таким образом, в своих границах и свойствах социальное пространство не совпадает с другими типами пространства – географическим, политическим, национальным и т.д. Отличие его от других пространственных форм заключается в том, что своим возникновением и развитием оно всецело связано с деятельностью социального субъекта. Социальное пространство является специфической формой этой деятельности, отражает развивающееся социально-практическое отношение субъекта к внешнему миру, обнаруживается в материальных отношениях людей и в их вещественных результатах. Однако понимающая парадигма русского бунта обнажает познавательную ограниченность понятия социального пространства. Дело в том, что в масштабе русского бунта социальное пространство приобретало культурную насыщенность. Оно становится культурным, или, как часто его называют, социокультурным пространством. Это объективно ведет к усложнению концепции пространства, в которой культура теперь «предстает как целое, способное воспроизводить сложные взаимопроникающие пространственно-временные структуры, которые обладают повышенной семантикой» [66. С. 14].

С одной стороны, социокультурное пространство – это географическое понятие, которое очерчивает рамки определенной культуры. «Понятие географического пространства принадлежит к одной из форм пространственного конструирования мира в сознании человека. Возникнув в определенных исторических условиях, оно получает различные контуры в зависимости от характера общих моделей мира, частью которых оно является», – подчеркивал Ю.М. Лотман [52. С. 239]. С другой стороны, географическое представление дополняется коммуникационным, которому отводится ведущая роль в организации культурного пространства.

Существуя как мысленный образ, социокультурное пространство, наряду с такими понятиями, как «культурный уровень», «культурный потенциал», «культурные потребности» и др. поддается измерению, имеет свои единицы измерения, хотя они не носят абсолютного характера, так же как само пространство не располагает четко очерченными границами. Можно сказать, что субъектом социокультурного пространства является человек, способный одухотворять себя и окружающий мир, сообщать ему искусственный облик, вносить в него культурную значимость. В социокультурном пространстве объективированы и географически определены взаимоотношения центра и периферии, направления информационных потоков, здесь существуют разного типа культуры, так или иначе разделяя пространство между собой и образуя переходные зоны. В этом пространстве вырабатываются механизмы и структурные элементы, обеспечивающие условия для воспроизводства культуры [66. С. 21].

Термин «социокультурное пространство» часто заменяют понятием «пространство культуры», синонимично трактуя его как мир предметов объектов и процессов «второй природы». Оно целиком выступает продуктом и сферой человеческой деятельности, а потому по своей структуре подразделяется на ряд элементов подпространств: ойкумена как совокупность областей земного шара, заселенная

людьми; историко-культурные области как отдельные части ойкумены; отдельные пункты обитания (от поселений первобытных людей до современных мегаполисов). В рамках культурного пространства сосуществуют культуры различных эпох и различных форм: например, пространство разного рода субкультур и/или видов культур; подпространства народной, массовой, элитарной, профессиональной, маргинальной и т.д. культур. Все пространства накладываются друг на друга, в результате чего происходит взаимодействие социумов различного уровня.

Иногда в качестве синонима термину «социокультурное пространство» употребляется понятие «социокультурная среда» [74]. Оно отражает комплекс различных факторов, как социальных, так и культурных, включает в себя состояние различных общественных институтов (община-мир, войсковые организации служилых людей, казаков, посадские организации и т.д.) и возможности социализации личности в рамках этих институциональных форм. В социокультурную среду включены также информационные потоки, циркулирующие в социуме, например, с помощью слухов [75, 76].

С категорией социокультурного пространства сопряжены другие понятия: «культурный объект», «культурный процесс», «культурные свойства», «культурные значения», «культурные нормы», «субъект культуры» и т.п., которые отражают совокупность его смыслов и проявлений, рассматриваемых в рамках определенных исторических традиций и географических границ. Под социокультурным пространством предполагают также совокупность наследий материальной и духовной культуры, культурных процессов, воплощенных в носителях культуры, скрепленных достаточно устойчивыми связями, сложившимися в результате исторического сотрудничества, взаимодействия и взаимопроникновения в их наиболее значимые и сущностные проявления: нравы, обычаи, языки, типы культурного поведения, и имеющими единую социально-экономическую основу существования и развития [67. С. 229; 77].

В количественно-территориальном отношении социокультурное пространство следует определять прежде всего культурным потенциалом носителей культуры. Оно в целом может совпадать с государственными границами и состоять из множества культурных пространств регионального уровня, каждое из которых будет выступать как частный случай социального пространства. Но социокультурное пространство может и выходить за географические границы государства, в той или иной степени вбирать в себя культуру и ее носителей, оказавшихся за пределами этих границ.

Социокультурное пространство характеризуется динамичностью, способностью к саморазвитию, изменению масштабов, объема и структуры, пространственных границ. Его сущностную основу составляет определенная система ценностей. Кроме всех вышеперечисленных характеристик, социокультурное пространство имеет также протяженность во времени. Это означает, что кроме настоящего момента оно содержит в себе черты прошлого и задатки будущего. Поэтому значимым является представление о социокультурном пространстве как о временной протяженности, «ауре», «атмосфере», в которой циркулируют ценности, обращающие культуру к истокам, традициям и вместе с тем вбирающие новые веяния. Нет

пространства без времени. Реальные для человека параметры они принимают, если имеется объект в движении.

Говоря о социокультурном пространстве, мы имеем в виду феномен отражения пространства как протяженной рядоположенности, характеризующейся единством прерывности и непрерывности. Социокультурное пространство – это пространство (или пространственные координаты) определенных образов. Оно предстает в аксиологическом контексте как система ценностей в определенных временных и пространственных параметрах, как умонастроения, ментальность, общественные институты, сохраняющие и обеспечивающие функционирование ценностей. Следовательно, пространство не только неразрывно связано с временем, с которым находится в отношении взаимовлияния, взаимоопределения, но и с вещественным наполнением (первотворец, боги, люди, животные, растения, элементы сакральной топографии, сакрализованные и мифологизированные объекты из сферы культуры и т.п.), т.е. всем тем, что так или иначе «организует» пространство, собирает его, сплачивает, укореняет в едином центре и обеспечивает его жизнеспособность [70. С. 229–243].

Понятие «социокультурное пространство», как уже отмечалось, тесно сопрягается со смежными терминами: «культурное пространство», «пространство культуры», «пространство в культуре» и т.п. Но наиболее близка понятию социокультурного пространства категория культуры. Одно невозможно понять без другого. Отношение человека к пространству является смыслообразующей константой культуры, посредством которой формируются доминантные признаки культурных эпох, а также индивидуальность культуры в ее различных срезах.

В современной науке понятие культуры стоит в ряду фундаментальных. Американские культурологи А. Кребер и К. Клакхон, длительное время изучавшие феномен культуры, основываясь на подходах, принятых в англо-американской литературе, разделили все определения культуры на шесть основных типов: описательные, исторические, нормативные, психологические, структурные и генетические типы культуры. Следует отметить тот факт, что каждый из названных типов определения культуры сосредоточен на какой-то одной стороне, характеристике, качестве культуры, поэтому нужно понимать: данная классификация, как и любая другая, условна [78].

Один из выдающихся американских социологов и культурологов последних десятилетий Н. Смелзер считает, что современное научное определение культуры «символизирует убеждения, ценности и выразительные средства (применяемые в искусстве и литературе), которые являются общими для какой-то группы: они служат для упорядочения опыта и регулирования поведения членов этой группы» [79]. Примерно так же подходит к культуре современный английский социолог Х. Гидденс, полагающий, что культура содержит ценности, созданные отдельными группами, нормы, которым они следуют в жизни, материальные вещи, которые производят люди, а К. Гиртц называет культуру «системой регулирующих механизмов, включающей планы, рецепты, правила, инструкции, которые служат для управления поведением» [80]. Однако в равной степени ясно, что ни один из вышеназванных признаков, взятый отдельно, не является самодо-

статочным, и только в совокупности они могут применяться для исследования культуры.

В отечественной литературе также представлен широкий спектр подходов к культуре, а следовательно, и ее определений. До начала 1960-х гг. в философских работах культура рассматривалась как совокупность материальных и духовных ценностей, созданных человеком. Например, философская энциклопедия трактует культуру как совокупность достижений общества в его материальном и духовном развитии, включающую в себя два аспекта, которые соответствуют двум органически взаимосвязанным сторонам трудовой деятельности человека: материальной и духовной [81]. Такой подход нашел отражение во втором издании Большой советской энциклопедии, в Словаре иностранных слов и др. Однако этот подход страдает некоторой неопределенностью, поскольку основывается на не поддающемся универсально-точным определениям понятии ценностей. Характерное подтверждение сказанному находим в рассуждениях А.В. Юдина: «Несколько деревяшек, которые центрально-австралийский абориген считал священными предметами, имели для него, возможно, куда большую ценность, чем высшие достижения нашей культуры для нас. Возьмем роллс-ройс как знак абсолютного богатства и “Войну и мир” как знак абсолютной духовности. Но если вы уже заработали на роллс-ройс и разбили его – работаете и на второй; если вы даже полностью разорены, не стоит стреляться: почти всегда у вас остается шанс восстановить потерянное. А нет – и так проживете, как живет абсолютное большинство населения планеты. Если бы не была написана “Война и мир”, отечественная и мировая культура была бы иной, вероятно – беднее, но не прекратила бы нормально функционировать. Впрочем, еще никто не считал, какая часть говорящих по-русски вообще прочла “Войну и мир” хотя бы в школе. И культура не перестала существовать. Без священных предметов (чуринг) нормальное существование как каждого аборигена, так и всей культуры его племени невозможно. Деревяшки-чуринги являются физическим воплощением тел предков. Во всяком случае, так считали австралийцы» [82].

В глобальном плане рассуждения А.В. Юдина, несомненно, верны. Однако для нашего исследования нет необходимости определять общечеловеческое, всеобщее значение ценностей. Поэтому в дальнейшем изложении, вслед за И.Н. Данилевским, будем исходить из определения ценностей «как совокупности значений и смыслов, которыми пользуется в повседневной жизни конкретное сообщество на данном этапе развития». Отдаем при этом себе отчет, что «общепринятое понимание отдельных ценностных категорий, их приоритетность по отношению друг к другу не всегда совпадают с представлением о них отдельных людей» [72. С. 189].

В настоящее время признана ограниченность широко распространенных в прошлом чисто суммативных определений (культура – лишь сумма, итог, счетная совокупность творений человека). Стали придерживаться мнения, что чисто аксиологические подходы к культуре явно ограничены, поскольку заключают ее в сравнительно узкую сферу. Также было признано, что само понятие культуры контекстуально: многое в его понимании зависит от места в контексте, в какой понятийной системе оно функционирует и на какую познавательную цель ориентировано.

Однако в силу того что в культурологии много разных научных школ и направлений, индивидуальных версий культуры также оказывается немало. Одни авторы рассматривают культуру в основном в контексте личностного становления (Э.А. Баллер, Н.С. Злобин, Л.Н. Коган, В.М. Межуев и др.). Другие ученые характеризуют культуру как универсальное свойство общественной жизни (В.Е. Давидович, Ю.В. Жданов, М.С. Каган, З.И. Файнбург, Э.С. Маркарян и др.). Философское осмысление явлений культуры присутствует в работах М.М. Бахтина и М.К. Мамардашвили. Иногда даже говорят, что в культурологии столько теорий, сколько крупных культурологов: например, есть семиотические версии культуры (Ю.М. Лотман), литературоведческие (С.С. Аверинцев), диалогические (В.С. Библер), исторические (Л.Н. Баткин, А.Я. Гуревич). Существуют и другие точки зрения в отношении культуры: в частности, М. Вебер, Э. Гуссерль, А. Шюц считают, что именно социально-экономические отношения обусловлены культурой и кризис экономики является лишь следствием кризиса культуры и т.д.

Анализ сущности культуры позволяет выделить следующие ее взаимосвязанные характеристики:

- культура как процесс активной деятельности человека, направленной на освоение, познание и преобразование мира, чье отражение в чувствах, идеях людей, в их индивидуальном и общественном сознании представляет ее гносеологический аспект;

- культура как совокупность достигнутых в процессе освоения мира материальных и духовных ценностей представляет ее аксиологический аспект;

- в гуманистическом аспекте культура есть важнейший фактор духовного развития человека, раскрытия его творческих способностей;

- культура как процесс выполнения функции регулирования социальных отношений людей в обществе, его стабильности определяет ее соционормативный аспект;

- взаимосвязь явлений культуры с социально-экономическими отношениями составляет ее социальный аспект.

Безусловно, все аспекты культуры неразрывно связаны между собой и их разделение возможно лишь на теоретическом уровне. Между тем, сказанное позволяет охарактеризовать сущность культуры через категорию способа человеческой деятельности, функционирующую в формах внешней (объективированной) и внутренней (субъектной) предметности. Необходимо также подчеркнуть многогранность и полифункциональность этого понятия. Его емкость и универсальность позволяют рассматривать культуру поливариантно, многоаспектно. Многочисленность типологий и дефиниций свидетельствует не только о все более активном обращении ученых к проблемам культуры, но главным образом об объективной сложности и неоднозначности этого феномена. В разное время в зависимости от господствующих идеологических императивов и/или научных парадигм на передний план выходили то одни, то другие ее аспекты. По справедливому суждению И.Н. Данилевского, сегодня центр исследовательского внимания перенесен «на так называемую культуру “молчаливого большинства”, широких народных масс, представители которых сплошь и рядом не владели письменным языком. Это позволило гораздо шире, а главное, глубже проникнуть в культурный процесс как таковой. В некотором роде изменилось

и само понимание культуры». Поэтому наиболее распространенным в наши дни является определение культуры «как способности человека придавать смысл своим действиям. При подобном понимании оказывается, – пишет историк, – что всякий человек культурен. Вопрос лишь в том, “сколько”, “какой” культуры и “как” он усвоил» [72. С. 188].

Такое переосмысление культуры непосредственно связано с результатами историографической «революции», «сменой парадигм» в науке. В целом можно заметить, что культура существует в пространстве – она сама есть пространство, и различение данных понятий часто зависит от аспекта и характера научного анализа. К тому же обращение к дефинициям культуры сталкивает нас с необходимостью оговаривать критерии ее различий с понятием цивилизации. Использование же в научном лексиконе категории социокультурного пространства позволяет отчасти разрядить напряженность культурно-цивилизационной дихотомии. Поэтому не настаивая на какой-либо конкретной концепции культуры, но рассматривая ее с аксиологических позиций, ключевым для адекватного «измерения» русского бунта считаем понятие «социокультурного пространства», которое является для нас не целью, а средством познания.

Для понимания социокультурного пространства как месторазвития русского бунта существенными представляются не только объективные формы восприятия пространства, но и субъективные представления о пространственных характеристиках бытия с помощью образных, словесно-знаковых, символически-понятийных средств. Поэтому можно сказать, что социокультурное пространство – «это пространство концептуальное, антропологизированное. Приобретая многие свойства творящей его человеческой мысли, оно получает благодаря этому особые имманентные свойства, кажущиеся парадоксальными обыденному сознанию. К их числу принадлежит способность культурного пространства субъективизироваться, трансформироваться, претерпевая различные метаморфозы, и бесконечно расширяться в результате каждого культурного акта» [66. С. 188].

3. САКРАЛИЗОВАННОЕ ПРОСТРАНСТВО ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ В ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ

Пространство традиционной культуры – это поле безраздельного господства традиции, под которой обычно понимают элементы социального и культурного наследия, передававшиеся от поколения к поколению и сохранявшиеся в определенных обществах и социальных группах в течение длительного времени. Порядок наследования обеспечивался посредством определенных правил, обязанностей, мер точного воспроизведения сущности наследуемого, его содержания, т.е. смысла, ценностных установок, всего того, что называют «духом культуры», ее внутренней сущностью. Традиция передавалась либо через практическую имитацию, либо через фольклор. Эффективность передачи достигалась многократными повторами, системами символических текстов (мифология) и действий (ритуал).

В качестве традиции обычно выступали определенные нормы поведения, ценности, идеи, обычаи, обряды, общественные установления, вкусы, взгляды и т.д. Традиция выполняет в культуре функцию инстинкта самосохранения, выступает как принцип и способность сопротивляемости разложению смысла. Поэтому традиция не может быть сведена к частному мнению, но – только к надындивидуальной вере и убеждению. Она не является чем-то абстрактным, неуловимым, это всегда конкретный порядок, модель, образец, ценностный, духовно-эмоциональный, символический стереотип. *Традиция есть форма социокультурного наследования, организованная таким образом, чтобы обеспечить адекватное возобновление вложенного в нее содержания.* Кроме того, традицией называют и сам процесс наследования.

Нормальная полная традиция идейно замкнута на себе, строго иерархична, социально и корпоративно ориентирована (следует внутренним, коллективным интересам). Появление полной традиции можно усматривать в феноменах разного масштаба (крупная секта, тайная организация, государство со всеми его государственными атрибутами). Однако если исключить возможные и неизбежные отклонения, полная традиция в целом виде будет эквивалентна тому образованию, которое принято называть «традиционным обществом», или «традиционалистским обществом». Это, собственно, и есть нормальная полная традиция [32. С. 44].

Традиционное общество представляло собой устойчивую, нединамичную культуру, характерной особенностью которой является то, что происходящие в ней изменения идут слишком медленно и поэтому практически не фиксируются коллективным сознанием данной культуры. Пространство традиционной культуры было насыщено историческим временем. Отсюда его пространственно-временная наполненность как связующий мост между прошлым и настоящим, отмершим и живущим, потусторонним и земным. Это пространство было мифологизировано, сакрализовано и пронизано пристрастием к прошлому. На уровне массовой ментальности оно наполнялось особой сакральной семантикой, воплощенной в обрядово-ритуальной символике, где ритуалы и обряды оказывались символическим языком сакрализованного текста культуры.

На Руси восприятие пространства всегда составляло особенно важную часть индивидуального и национального мышления. Поэтому категория пространства имела не только самостоятельное значение, но и входила в состав ведущих характеристик русского менталитета. Обращение к научным дефинициям пространственной проблематики закладывает определенную основу для научной рефлексии о социокультурном измерении русского бунта, который разворачивался в условиях специфического пространства традиционной культуры, не похожего на рационализированный мир современности. Бунт постоянно осуществлял переход от конкретных ощущений реального мира в его пространственных измерениях к метафизическим конструкциям, совмещая, таким образом, все виды пространства в единое целое и выводя на первый план пространство социокультурное.

Поскольку пространственными характеристиками обладает все сущее в мире культуры, субъективное пере-

живание протестного поведения делает невозможным определение пространства в классическом смысле, а потому необходимо наполнение его культурологическими характеристиками. Так образуются различные социокультурные проекции русского бунта, и посреди его пределов разыгрываются практически все пространственные метафоры, раскрывающие сложнейшие отношения человека с миром, характеризующие также и мир в целом. Именно к душе человека, к его ментальности, интерпретируемым смыслам сводимы все измерения социокультурного пространства.

С точки зрения доминирования в психологическом облике массового человека тех или иных установок русского общества XVII и даже XVIII в. в большей степени было еще традиционным, не вышедшим за рамки религиозного мировоззрения. Для традиционной же ментальности характерен соответствующий тип социальных отношений со следующим набором базовых черт:

- невыделенная индивидуальность, личная зависимость индивида в семье, общине, сословии;
- приоритет непосредственных межличностных, внутригрупповых, прежде всего родственных, связей, групповая солидарность;
- приписанный (аскриптивный) социальный статус и ограниченная социальная мобильность;
- жесткий социальный контроль преимущественно через механизмы межличностного взаимодействия;
- групповая идентичность и ценностно-нормативные системы, обеспечивающие локальную, групповую интеграцию и солидарность;
- корреляция традиционного сознания с поведенческими стереотипами, присущими членам данного социума.

Таким образом, традиционное сознание адаптировалось к историческим реалиям мира. «В истинных традиционных обществах, – отмечал Д.Б. Зильберман, – исключительно большое значение придается механизмам запоминания и сохранения актуально важных для группы значений» [83]. Иначе говоря, старина сама по себе считалась священной и не требовала доказательств. Это был сильнейший аргумент для традиционного человека. Пространство культурной традиции обозначало многоликость компонентов бытования народа в обширном мифологическом поле и жизненной реальности, которые несли следы первоначальной бинарности: «Традиционные воззрения на мир строились в исходной оппозиции высокого и низкого, доброго и злого, светлого и темного... В любой традиционной культуре просматривается след Божественного и дьявольского, эти образы развиты в религиозных культурах, в них выстраивалась и выстраивается иерархия ценностей и смыслов», – отмечает современная исследовательница [84].

Поэтому в традиционной ментальности сама категория земной жизни оценочна – она противопоставлена жизни небесной. Земля как географическое понятие одновременно воспринималась как место земной жизни (входит в оппозицию «земля/небо») и, следовательно, получала не свойственное современным географическим понятиям религиозно-моральное значение [52. С. 239]. Здесь особенно заметно и значимо выступает иерархическая выстроенность мира. Подчеркнуто иерархично организовывалась структура общества, всего макрокосма: «Чем выше

по ступеням иерархии, тем выше уровень сакральности: эти ступени суть: степени сакрализации, – обоснованно подчеркивал Б.И. Берман. – На вершине... иерархии образов необходимо должен быть пик сакральности – предлежащий каждому образу первообраз, к которому тяготеют и родовую печать которого несут все образы. В отношении образов святости, очевидно, таким верховным образом является образ Христа» [85. С. 173].

Культурная «программа» социума оформляла не только правило, но и его антипод. Например, источник добра включал в себя несколько парадигм, в частности «образ себя» и «образ покровителя». «Образ себя» – это субъект действия, а «образ покровителя» можно определить как атрибут действия, т.е. то, что помогает совершаться действию. Обе эти парадигмы могли совмещаться за счет того, что атрибуты, делающие действие возможным, приписывались непосредственно самому себе. Поскольку традиционное сознание по своей сути коллективно, то «образ себя» – это «мы-образ», образ коллектива, способного к совместному действию. Содержанием «образа себя» является то, что именно член данного сообщества принимает за свой базовый коллектив, что для него является коллективом. «Образ себя», т.е. представление о субъекте действия, и «образ покровителя», т.е. представление об условии действия, определяют характер действия человека и тип взаимосвязи между членами коллектива. «Мы», «свои» противопоставим «чужим», являющимися источником зла. Они могут быть названы «образом врага», хотя такое тождество само по себе не подразумевает персонификацию источника зла, а лишь его концентрацию на каком-либо объекте. Источник зла – это то, что мешает действию, и то, против чего направлено действие. Таким образом, он также влияет на характер действия [86].

В традиционной «картине мира» можно усмотреть две противоречивые тенденции. Одна из них предлагает человеку переживать свою причастность к космическому. Другая актуализирует быт, его детали, ту атмосферу, которая создается вещами и которая превращает их из простой совокупности, беспорядочного набора в близкий душе и осмысленный порядок, жизненную опору – в «вещный космос». Эти типы пространства то сливаются, то занимают самостоятельную позицию по отношению друг к другу, но никогда по отношению к пространству духовному. Они и существуют, кажется, только для того, чтобы его конкретизировать, представить как пространство семантизированное и сакрализованное: «А между двумя этими степенями жизни, между “земным” и “небесным” – область в собственном смысле святости, не идеала и не нормы, а “превозносящего” от мира подвига, та область, где “закон” и “благодать” соприкасаются. Образ святости – внесения идеального и божественного в жизнь человека» [85. С. 173].

Симптоматично, что позиционирование дихотомии земного – небесного или, что то же самое, мир живых – мир мертвых на ритуально-символическом уровне могло проявляться и как преднамеренная порча предметов, которые оставляют вместе с покойником. В этом смысле, как полагает Б.А. Успенский, «противопоставление мира живых и мира мертвых проявляется... в плане оппозиции «целое – нецелое» [53. С. 464]. Подобное эмоциональное переживание, как известно, зафиксировано и в пове-

дении русских бунтовщиков. Вспомним, например, погромные действия во время «Соляного» бунта в Москве в 1648 г., когда восставшие не только убивали своих антагонистов (т.е. из мира живых отправляли в царство мертвых), но и «домы их миром розбили и розграбили». Осознание праведности творимого выражалось в особом ритуально-знаковом характере протестных «жестов», в стремлении показать, что их влечет не столько добыча, сколько жажда мести [87].

Характеризуя русский исторический процесс, выдающийся историк С.М. Соловьев отмечал огромное воздействие на него природного и географического ландшафта, т.е. пространства: «Однообразие природных форм исключает областные привязанности, ведет население к однообразным занятиям; – писал он, – однообразие занятий производит однообразие в обычаях, нравах, верованиях...» [88]. Поэтому простор как разомкнутое, беспредельное пространство являлся сильнейшим фактором, оказавшим воздействие на формирование русского менталитета в его вольнолюбивых ориентациях. Бескрайним равнинным ландшафтом, наличием больших полноводных рек Русская равнина значительно отличалась от разнообразия видов и резкости очертаний географического облика Западной Европы. Это определяло и изначальную специфику национального менталитета. По мнению Н.А. Бердяева, «пейзаж русской души соответствует пейзажу русской земли, та же безграничность, устремленность в бесконечность, бесформенность, широта» [89].

Тем не менее есть и антиномичный феномен, тесно связанный с традиционалистскими ментальными ориентациями русских, – это архетип внутреннего пространства, один из глубинных мировых архетипов, связанных с древней охранной моделью поведения, поиском «спокойного» внутреннего пространства как аналога внутреннего мира [90]. Поэтому одним из свойств народного сознания являлся локализм, устойчивая привязанность человека к определенной местности. Это во многом было связано с характерным для традиционных цивилизаций культом предков. Почитание, вера в их заступничество и могущество становились своеобразной психологической установкой, в результате которой население страны идентифицировало себя с конкретной определенной местностью, утверждало собственную автохтонность [91].

При выраженной амбивалентности пространственных установок в переживаемых ощущениях простолюдинов на чаше весов с необходимостью должны быть наложены дополнительные факторы. Таковыми, по мнению Л.В. Милова, становились «экстенсивный характер земледелия, его рискованность», которые способствовали формированию «легкости к перемене мест, извечной тяги к «подрайской землице» [92, 93]. Наличие бескрайних просторов, недостаточные географические познания служили питательной почвой для складывания представлений, что где-то на краю земли, за пределами известной и освоенной территории расположена некая преисполненная святости страна, где все устроено справедливо, по правде. Поэтому стремление к святости, разрыв с грехом мыслились как пространственное перемещение, подразумевались как отказ от оседлой жизни и уход [52. С. 242]. Следовательно, святая жизнь противостояла греховной в смысле пространственной протяженнос-

ти. Более того, понятия нравственной ценности и пространственного расположения фактически сливались: нравственным понятиям был присущ пространственный признак, а пространственным – нравственный. География здесь выступала как разновидность этических принципов. По справедливому утверждению Ю.М. Лотмана, в традиционной ментальности «всякое перемещение в географическом пространстве становится отмеченным в религиозно-нравственном отношении. Не случайно проникновение человека в ад или рай в средневековой литературе всегда мыслится как путешествие, перемещение в географическом пространстве». В соответствии с этими представлениями человек «рассматривал и географическое путешествие как перемещение по “карте” религиозно-моральных систем: те или иные страны мыслились как еретические, поганые или святые» [52. С. 240–241]. Этот мотив играл не последнюю роль в процессе рождения и развития самозванческой интриги Е.И. Пугачева, определял легендарный маршрут его странствий: Иерусалим, Царь-град, Рим, Египет. Сакральная география путешествий «истинного царя» Пугачева-Петра III символизировала идею избранничества, органически вытекавшую из деления земель на праведные и грешные.

Отметим, что в древнерусской традиции сакральность проявлялась прежде всего в том, что: «1) все должно быть в принципе сакрализовано, вырвано из-под власти злого начала и... возвращено к исходному состоянию целостности, нетронутости, чистоты; 2) существует единая и универсальная цель (“сверхцель”), самое заветное желание и самая сокровенная мечта-надежда – святое царство (святость, святая жизнь) на земле и для человека; 3) сильно и активно упование на то, что это святое состояние может быть предельно приближено в пространстве и времени к здесь и сейчас...» [94. С. 8–9].

Время и пространство традиционной культуры оказывались четко разделенными на две части – «здесь», т.е. в настоящем, и «там», т.е. в потустороннем, загробном мире. «Здесь» – течение времени и конечность пространства, «там» – вечность и бесконечность. В социокультурном разделении пространства на два противостоящих лагеря царство Бога совмещало в себе Царствие Небесное для праведных и дьявольское «в веке сем» сакральную державу, власть Христа, «где он вседержитель, владыка, вершина какой бы то ни было иерархии». Такая держава, символом приобщения к которой служит крещение, мыслилась как «православный мир». Ему противостояли (находились за его пределами) «бусурманы», которые «наделены всеми чертами мифологической inferнальности и явно связаны с бесовской силой». Держава, власть, владычество Бога отображены в реальной мирской державе, которая «недаром так охотно присоединяет к своему имени титулы “священная” или “святая” – например, Святая Русь». По этому признаку царский престол сакрализуется, и монарх до известной степени отождествляется с самим Верховным владыкой. «Самодержец – лишь наместник вседержителя, но оттого и на месте вседержителя» [85. С. 175].

С ценностными ориентациями было связано не только восприятие «географического» мира в целом, но и направлений пространства, отдельных сторон света. Например, И.Н. Данилевский пишет о том, что «на Руси

было достаточно распространено отношение к югу как к «богоизбранной» стороне света... Ценностное наполнение для древнерусского человека имели не только strany света, но и понятия верха и низа, правой и левой стороны (с положительным и отрицательным знаком в том и другом случаях соответственно)» [72. С. 230, 231]. Эти особенности пространственных представлений обуславливались теми императивами, которые ставили культура и сам человек своим чувствам, воле и своим действиям. Границы пространства были четко определены не только в вертикальной проекции (верх – низ, небесное – земное и т.п.), но и в символической перспективе горизонтальной направленности. Оно считалось священным, находящимся под защитой высших сил. Выход за его пределы – культурное табу, знаменующий разрыв связей с охранительными силами и авторитетом предков, что означало культурную экскоммуникацию. Микрообразом этого пространства служил дом.

В традиционной культуре человеческое жилище осмысливалось как уменьшенная модель мироустройства, пределы которого охраняют «от проникновения враждебных сил» и разделяют «пространство разной степени сакральности». Граница же обозначает «разрыв связи священного и мирского (обыденного) пространства». Дом, например, был местом, где рождался человек и где над новорожденным и его матерью производились определенные обряды. В доме происходило сватовство и свадьба, сопровождавшаяся целым циклом обрядов. Дом – это манифестант позитивного члена символических оппозиций (мертвое – живое, темное – светлое), он воплощал жизнь как таковую. Значительное место дома зафиксировано и в древнерусских погребальных плачах и причитаниях. Это и реальный дом, покинутый умершим:

Все сменилось ноне в хоромном строеньице
Приуныв стоит любимая скотинушка...

Как заглянула на хоромное строеньице,
Што строенье приклонилось ко сырой земли,
Приуныв стоит палата грановитая,
Припечаливши косевчаты окошечка
На слезах стоят стекольчаты оконенки...

Это и идеальный дом в будущем мире:

Там построено хоромное строеньицо,
Прорублены решотчаты окошечка,
Складены кирпичны теплы печеньки,
Насланы полы да там дубовые
Поразставлены там столики точеные,
Поразостланы там скатерти все браные
И положены там кушанья сахарные
И поставлены там питьица медвяные... [95].

Как видим, свойства «жизненного пространства» определялись не столько утилитарными соображениями, сколько наиболее общими принципами и целями человеческой жизнедеятельности, которая должна была сохраняться на уровне культуры, а не природы, т.е. оставаться человеческой. Жилье здесь выступало в качестве пространства Жизни, но антиподом ее являлась Смерть. Поэтому «загранич-

ные» выходы должны были регламентироваться традицией. Способы такой регламентации являются универсальными и воплощены у всех народов в магических обрядах уподобления как мистического превращения». Пересечение порога дома вводит человека в мир «иной», сила «священного естественно ослабевает по мере удаления от ее источника – символического центра». Подобный переход сопровождался «сходными ритуалами», в частности жертвоприношением [96. С. 43, 77].

Особенно ярко символика границы «одомашненного пространства» проявлялась в таких объектах, как порог, дверь, окно, ворота, забор: «Не случайно именно эти локусы отмечены в народной культуре интенсивной концентрацией разного рода ритуалов и магических действий, – замечает Л.Н. Виноградова. – Например, на границе между “своим” и “чужим” пространством совершаются: похороны “нечистых” покойников... ритуалы приглашения мифологических персонажей к рождественскому ужину; охранительные и продуцирующие обряды... свадебные обычаи, при которых невеста переступает порог дома жениха...». Осмысление пограничных зон как опасных для человека проявляется в многочисленных запретах и предписаниях. Вместе с тем понятие границы так или иначе связано с идеей ее пересечения, с движением, направленным на преодоление рубежа, с возможностью выхода за пределы ограниченного пространства. Такие переходы из сферы «своего» в сферу «чужого» необходимы человеку повседневно: при будничном выходе из дома или выезде из села и при ритуальном перемещении в маркированных участках пространства» [73. С. 108].

Функция этого барьера (границы) заключается в том, что он вытесняет из сознания и препятствует проникновению в бессознательные слои психики всех тех представлений, которые способны нанести ущерб целостности культурных констант. В частности, цензуре подлежит информация о чужом опыте, о принципиально иных картинах мира: они предстают перед носителем традиционного сознания как неконкурентоспособные. «Иные» земли и народы заключают в себе элементы чуждости, отпечаток которой предполагает обязательное отличие от привычных образов, их облик странен, устрашающ, близок чудовищности. Поэтому культурные константы не могли не включать следующие парадигмы: локализацию источника зла; локализацию источника добра; представление о способе действия, при котором добро побеждает зло. Оппозиция добро/зло, свое/чужое воспринимается как вариант противопоставлений праведное/грешное, хорошее/плохое. «Эта система уже не позволяет противопоставить своей земле блаженную утопию чужого края: все не свое мыслится как греховное», – писал Ю.М. Лотман [52. С. 244].

Для современного сознания такое однозначное разделение человеческого мира на черно-белую «картину мира» мало-помалу уходит из области культурных ценностей, но для характера эстетического воздействия в традиционной культуре противопоставление земного и небесного, Божьего и дьявольского и т.д. было фактом первостепенного значения: «Локальное распределение значимостей этого пространства таково, что оно подчинено принципу постепенного нарастания сакральной отмеченности объекта по мере движения от периферии к той точке пространства, которая считается его центром. В горизон-

тальной плоскости Космоса пространство становится все более сакрально значимым по мере движения к центру, внутрь, через ряд как бы вложенных друг в друга “подпространств” или объектов». В.Н. Топоров предлагает типовую схему такого продвижения: своя страна > город > его центр > храм > алтарь > жертва. При этом центр «всего сакрального пространства, – заметил ученый, – отмечается алтарем, храмом, крестом, мировым деревом, axis mundi, пупом Вселенной, камнем, мировой горой, высшей персонифицированной сакральной ценностью (или ее изображением). И в этом случае сам центр становится тем источником, который во многих отношениях определяет структуру всего пространства (“сакрального поля”» [70. С. 256]. Центром Земли – в прямом и переносном смысле – считался Иерусалим, а центром Иерусалима – Храм Господень. Это представление отражено, например, в русских народных духовных стихах, изображающих концентрическую структуру мира и природу земной святости:

Иерусалим-город: городам отец...
Во тем во граде во Иерусалиме
Тут у нас среда земле.
Собор-Церковь всем церквам мати...
Стоит Собор-Церковь посреди града Иерусалима...
Иордань-река всем рекам мати, ...
Окрестился в ней сам Иисус Христос
Со силою небесною...
Фавор-гора всем горам мати,...
Преобразился на ней сам Иисус Христос,...
Показал славу ученикам своим... [96. С. 67].

«“Пуп Земли” окружали страны “праведные” и “грешные”. Одни из них были “ближе” к раю, другие – к аду; одни – к миру горнему, другие – к дольнему; одни – к небу, другие – к земле. Причем эта сакральная топография могла время от времени изменяться в зависимости от праведности или грешности населения той или иной земли. Одновременно мог перемешаться и духовный центр мира. “Новый Иерусалим” мог находить вполне конкретное воплощение теоретически в любом городе, который принимал на себя заботу о всеобщем спасении» [72. С. 227–228].

Поскольку сила сакрального считалась ослабевающей к периферии, ее освоение рассматривалось как приобщение новых областей к освоенному совместному пространству путем его сакрализации. Тем самым «чужое» пространство становилось «своим», т.е. включалось в состав последнего. Сама «чуждость» при этом оказывалась несогласованностью, непринадлежностью к целому. Связи между частями пространства оказывались не функциональными, а символическими, причем в каждом элементе полностью, хотя и в уменьшенном масштабе, воспроизводили целое. Поэтому они считались основанными на этом изначальном единстве существования всего во всем. Отсюда столь большое значение символа пути, обозначающего движение от сакрального центра пространства к периферии или в противоположном направлении. В контексте традиционной «картины мира» «мифологема пути выступала не только в форме зримой реальной дороги, но и метафорически – как обозначение линии поведения... Во многих случаях ценность пути состоит не столько в

том, что он венчается неким успехом, достижением благого и чаемого состояния, сколько в нем самом... Целью является не завершение пути, а сам путь, вступление на него, приведение своего Я, своей жизни в соответствие с путем, с его внутренней структурой, логикой и ритмом» [70. С. 268].

Таким образом, сакрализованное пространство выступало в качестве культурного локуса, который не был бессодержательным элементом пространственных отношений. «На Руси, – полагает В.Н. Топоров, – святость рано стала высшим идеалом, высшей духовной ценностью. Пансакральная установка... объясняет соборный образ святости – Святую Русь. При этом, конечно, нужно помнить, что существенна не сама оценка реального соответствия Руси и выдвигаемого ею перед собой понятия святости, но направленность на святость вопреки всему, признание ее высшей целью, сознание неразрывной – на глубине – связи с нею и вера во всеобщее распространение ее в будущем» [94. С. 11]. На протяжении веков Россия обладала своим уникальным опытом организации социокультурного пространства, которое долгое время оставалось практически неизменным в своих базовых ценностных ориентациях. Эмоциональный фон сакрализованного пространства традиционной культуры поддерживал свою равновесную качественность, создавая ощущение незыблемости, вечности существующих порядков.

Новый, заявленный модернизацией уровень общения с внешним миром, обустройство новых контактов (от ставших нормой дворянского образа жизни частных поездок на Запад до появления постоянных посольств при крупнейших дворах Европы), новые торговые и военные отношения в связи с выходом к морям и появлением самого современного средства связи – морского флота, потоки информации в области культуры и образа жизни. Все это изменило «картину мира» русского простотца, перевернуло систему его ценностей и поставило под сомнение культурную идентичность общества. В такой ситуации русский бунт стал феноменом переходного состояния культурного бытия, когда традиционная культура оказалась под мощным прессом атак со стороны государственной модернизации, менявшей весь облик привычного. Стабильность и традиционность российского ментального бытия отныне сочетались с переходными процессами в сфере организации общества. Они были если не спровоцированы, то, безусловно, стимулированы интенсивным проникновением политических, идеологических и культурных реалий Западной Европы на русскую почву. В системе научных категорий эта ситуация обычно интерпретируется как переход от Средневековья к Новому времени.

Понятие «переходного периода» в развитии культуры получило фундаментальное обоснование в работах Л.А. Черной. Поскольку оно имеет ключевое значение для всей нашей работы, рассмотрим основные аргументы исследовательницы. По мнению Л.А. Черной, которое не вызывает серьезных возражений, переходные периоды – это «важнейшие, кардинальные, узловы́е этапы в истории культуры. В них не только доживают остатки старого и взрастают ростки нового. В них концентрированно с предельной силой обобщаются фундаментальные основы уходящей культуры и совершаются далеко опережаю-

щие свое время прорывы в будущее. Переходные периоды, – полагает она, – это некое открытое культурное пространство в открытом же, лишенном ограничителей времени, вернее, даже в безвременье» [97. С. 8].

Надо, впрочем, заметить, что степень эмоциональной насыщенности культурных локусов не могла быть одинаковой на всем протяжении переходного периода. Рискнем предположить: индикатор ментального напряжения общества должен был показывать разные величины, например, в начале, середине и конце перехода. Поэтому, исследуя русский бунт как органичное явление отечественной культуры, на это обстоятельство необходимо обращать внимание, что, в свою очередь, даст возможность построить динамичную, а не статичную модель бунта.

Антропологизируя отечественный культурно-исторический процесс, Л.А. Черная выделяет два важнейших переходных периода – XI–XII вв. и XVII – первая половина XVIII в. соответственно. Таким образом, в контексте традиционного пространства получают сопряжение эпохи, отстоящие во временном отношении друг от друга на несколько столетий. Свойство переходности придало им некоторые общие черты: «Старое понимание человека и Абсолюта исчерпало все свои возможности, дошло до предельного самораскрытия и самореализации, заполнило все доступные ему художественные формы и вступило в фазу статики, неизбежно приведшей к поиску новой идеи человека и его связи с Абсолютом» [97. С. 9]. Общим являлось и то, что в обоих случаях состояние переходности русской культуры будировалось внешними факторами – шедшим из Византии православием, в раннем Средневековье, и влиянием «опережающей» России культуры западно-европейских стран в XVII–XVIII столетиях.

Принимая концептуальные положения исследовательницы о смысловой близости выделенных ею переходных периодов, позволим еще раз уточнить свое понимание продолжительности перехода России к цивилизационным формам Нового времени. Исходя из доминантной (количественно) для России роли «низовой», народной культуры, есть весомые основания продлить окончание этого периода как минимум до конца XVIII столетия. Заметим, что и мироощущения части дворянства (в основном провинциального) – как считается, носителей «элитарной» культуры – к этому времени все еще хранили явственные слепки традиционной ментальности, а значит, какой бы серьезной ни была «интервенция» культурных инноваций, говорить о завершении переходного периода уже к середине XVIII в. оснований не много.

Излишне категоричным представляется утверждение Л.А. Черной о готовности отечественной культуры «осознанно усваивать» ценности европейской цивилизации [97. С. 10]. Косвенным аргументом наших сомнений служит необходимость инструментального насилия для внедрения «чуждых» инноваций в повседневную жизнь народа как в первом, так и во втором случае. Вот как, например, согласно Повести временных лет, «подвиг» киевлян к крещению великий киевский князь: «Затем послал Владимир по всему городу сказать: «Если не придет кто завтра на реку – будь то богатый, или бедный, или нищий, или раб, – будет мне врагом». Еще более очевидной выглядит ситуация с Новгородом, который княжеские воеводы Добрыня и Путята крестили «огнем и ме-

чом» [98, 99]. Насильственная практика внедрения инноваций в XVII–XVIII вв. будет рассмотрена в дальнейшем, а пока подчеркнем следующий важный момент: насилие – это понятие аксиологическое, оно «не только описывает определенный тип отношения между людьми, но и оценивает его. Оценивает сугубо негативно. Насилие воспринимается общественным сознанием как действие обидное, незаконное. Оно отождествляется со злом» и требует соответствующих реакций [100]. Поэтому традиционная культура в обоих случаях на модернизационное насилие отвечала также насильственными средствами. В древнерусский период это была прокатившаяся едва ли не по всем территориям серия локальных восстаний от Киева и Новгорода до Суздальской и Ростовской земли; во втором случае – знаменитый русский бунт.

Наличие общих симптомов перехода конечно же не означает тождества двух периодов, однако позволяет осуществлять ретроспективные проекции с целью более глубокого понимания смысловой «начинки» протестного поведения пугачевцев, ибо «исследовать “переходный” период можно только руководствуясь знаниями, полученными в результате исследования предыдущей эпохи» [101]. Переадресуя слова К. Гинзбурга, заметим, что вызванная сущностной символикой перехода страшная психологическая травма до крайности обостряла поиски искупительной жертвы, которая могла бы дать выход страхам, ненависти и напряжению, скопившимся в обществе [102]. Инновационные формы социокультурной организации общества, проникавшие в тело традиционной культуры, воспринимались на уровне массовой психологии как иррациональные и неизбежно сопряженные с потусторонним миром. Являясь частично материализацией, частично физиологизацией психического, инновации выполняли в то же время и психообразующую функцию, трансформируя общественную ментальность по своим канонам, провоцировали ее страхи, отчаяние и эсхатологические ожидания. «Апокалиптические настроения выражали ощущения масс от кризисного состояния общества», – так В.С. Румянцева квалифицировала эмоциональное состояние русских простецов еще в XVII в. [103]. Петровская модернизация, ускорявшая переход культуры из одного состояния в другое, добавила еще больше «топлива» в огонь, охвативший все здание традиционализма. В этих условиях особое символично-этическое содержание приобрели календарные даты, интенсивно связывавшиеся с напряженно ожидавшимся «концом времени» – вторым пришествием Христа, за которым следовал неумолимый Страшный суд. На этом фоне из «сплохов огня» явственно проступили контуры грозного русского бунта. Традиционная культура бралась за свое надежное оружие.

Таким образом, обоснованное в науке понятие переходного периода позволяет показать, что распад привычной повседневности не мог не травмировать сознание простонародья, провоцируя разного рода коллективные фобии и, как следствие, вспышки бунтарских настроений и выступлений, которые вырастали из недр сакрализованного пространства традиционной культуры. Постулирование названных теоретико-методологических положений и принципов дает основание рассчитывать не только на эффективный, но, несомненно, и на эффективный анализ изучаемого феномена.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987. С. 190.
2. Ключевский В.О. Афоризмы и мысли об истории // Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. М., 1990. Т. 9.
3. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986. С. 7.
4. Болингброк Г. Письма об изучении и пользе истории. М., 1978. С. 10.
5. Карр Э. Что такое история? М., 1988. С. 14.
6. Гуревич А.Я. Территория историка // Одиссей: Человек в истории. М., 1996. С. 85.
7. Знаков В.В. Понимание в познании и общении. М., 1999. С. 12.
8. Юдин Б.Г. Объяснение и понимание в научном познании // Вопросы философии. 1980. № 9. С. 52–54.
9. Сидорова Т.А. Методологические возможности герменевтики в преподавании истории Средних веков // Диалог со временем: альманах интеллектуальной истории. М., 2004. Вып. 11. С. 356–359.
10. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 447.
11. Бескова И.А. Проблема соотношения ментальности и культуры // Когнитивная эволюция и творчество. М., 1995. С. 155–156.
12. Репина Л.П. Вызов постмодернизма и перспективы новой культурной и интеллектуальной истории // Одиссей: человек в истории. М., 1996. С. 32.
13. Формации или цивилизации? (Матер. кругл. стола) // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 34–59.
14. Барг М.А. О категории «цивилизация» // Новая и новейшая история. 1990. № 5. С. 25–40.
15. Гуревич А.Я. Теория формаций и реальность истории // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 31–43.
16. Барг М.А. Цивилизационный подход к истории: дань конъюнктуре или требование науки? // Коммунист. 1991. № 3. С. 27–35.
17. Келле В.Ж. Соотношение формационного и цивилизационного подхода к анализу исторического процесса // Цивилизации. М., 1993. Вып. 2. С. 26–33.
18. Черняк Е.Б. Цивилиография: наука о цивилизации. М., 1996. С. 67–71.
19. Дилгенский Г.Г. Социально-политическая психология. М., 1994.
20. Шкуратов В.А. Историческая психология. М., 1997.
21. Чеканцева З.А. Порядок и беспорядок. Протестующая толпа во Франции между Фрондой и Революцией. Новосибирск, 1996. С. 11–12.
22. Ракитов А.И. Понимание и рациональность // Вопросы философии. 1986. № 7. С. 69–73.
23. Бургьер А. Историческая антропология // История ментальностей, историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996. С. 32.
24. Репина Л.П. Социальная история и историческая антропология: новейшие тенденции в современной британской и американской медиэвистике // Одиссей: человек в истории. М., 1990. С. 170.
25. Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997. С. 125.
26. Коул М. Культурно-историческая психология: Наука будущего. М., 1997. С. 31.
27. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 5–6.
28. Каменский А.Б. Российская империя в XVIII веке: традиции и модернизация. М., 1999. С. 302.
29. Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990. С. 280.
30. Ахизер А.С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России): В 2 т. Новосибирск, 1997/98.
31. Панарин А.С. Политология. Западные и Восточные традиции. М., 2000.
32. Аверьянов В.В. Традиция как преемственность и служение // Человек. 2000. № 2. С. 43.
33. Пантин И.К., Плимак Е.Г. Россия XVIII–XX веков. Тип «запоздавшего» исторического развития // Коммунист. 1991. № 11. С. 54–68.
34. Пантин И.К., Плимак Е.Г. От смуты до смуты. Россия в тупике «догоняющего развития» // Октябрь. 1993. № 2. С. 162–175.
35. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.
36. Руткевич А.М. Психистория Э.Г. Эриксона // Эрикссон Э. Молодой Лютер. Психоналитическое историческое исследование. М., 1996. С. 1–10.
37. Мучник В.С. Некоторые аспекты проблематики «личность – сознание – бессознательное» в современной историко-психологической литературе // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Томск, 1994. Вып. 21. С. 56–58, 61–71.
38. Тард Г. Общественное мнение и толпа. М., 1902.
39. Вельдер Р. К вопросу о феномене подсознательной агрессивности // Общественные науки и современность. 1993. № 3. С. 183–190; № 4. С. 184–190.
40. Герт Б. Рациональное и иррациональное в поведении человека // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 259–292.
41. Лебон Г. Психология народов и масс. СПб., 1995.
42. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М., 1996.
43. Преступная толпа. М., 1998.
44. Хевеши М.А. Толпа, массы, политика. М., 2001.
45. Юнг К.-Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии. 1988. № 1. С. 133–152.
46. Юнг К.-Г. Психология бессознательного. М., 1994.
47. Узнадзе Д.Н. Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси, 1961. С. 171.
48. Шерозия А.Е. К проблеме сознания и бессознательного психического: В 2 т. Тбилиси, 1969.
49. Надирашвили Ш.А. Понятие установки в общей и социальной психологии. Тбилиси, 1974.
50. Узнадзе Д.Н. Психологические исследования. М., 1966. С. 180–183.
51. Николаева И.Ю. Методологический синтез: «сверхзадача» будущего или реалия сегодняшнего дня? // Методологический синтез: прошлое, настоящее, возможные перспективы. Томск, 2002. С. 50.
52. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996.
53. Успенский Б.А. Избр. труды. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1996.
54. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
55. Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.
56. Даркевич В.П. Народная культура Средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX–XVI вв. М., 1988.
57. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990.
58. Карасев Л.В. Парадокс о смехе // Квинтэссенция: философский альманах. М., 1990. С. 341–368.
59. Бери Э. Игры, в которые играют люди (Психология человеческих взаимоотношений). Люди, которые играют в игры (Психология человеческой судьбы). СПб., 1992.
60. Хейзинга Й. Homo Ludens: Статья по истории культуры. М., 1997.

61. Фрэйзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980.
62. Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1989.
63. Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.
64. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
65. Ретина Л.П. Междисциплинарность и история // Диалог со временем: альманах интеллектуальной истории. М., 2004. Вып. 11. С. 12–13.
66. Свирида И.И. Пространство и культура: аспекты изучения // Славяноведение. 2003. № 4.
67. Скульмовская Л.Г. Категория пространства: философско-социологический и культурологический аспекты // Россия и Запад: Проблемы истории и культуры. Нижневартовск, 2003.
68. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.
69. Щербаков А.С. Самоорганизация материи в неживой природе: Философские аспекты синергетики. М., 1990.
70. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983.
71. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 297–298.
72. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 1998.
73. Конференция «Пространство в культуре. Культура в пространстве» // Славяноведение. 2003. № 4.
74. Иванов Г.П., Шустров М.А. Экономика культуры. М., 2001. С. 9.
75. Андриянов В.И., Левашов В.К., Хлопьев А.Т. «Слухи» как социальный феномен // Социологические исследования. 1993. № 1. С. 82–88.
76. Дубинин Б.В., Толстых А.В. Слухи как социально-психологический феномен // Вопросы психологии. 1993. № 3. С. 77–81.
77. Пространство культуры // Хоруженко К.М. Культурология. Энциклопедический словарь. Ростов н/Д, 1997. С. 401.
78. Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1996. С. 15–17.
79. Смелзер Н. Социология. М., 1994. С. 41.
80. Гидденс Э. Социология. М., 1999. С. 82.
81. Культура // Философская энциклопедия. М., 1964. Т. 3. С. 118.
82. Юдин А.В. Русская народная духовная культура. М., 1999. С. 5–6.
83. Зильберман Д.Б. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей; письменность // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 85.
84. Скопичева Т.Ю. Бог и дьявол в традиционной парадигме // Credo. 2000. № 6 (18). С. 49.
85. Берман Б.И. Читатель Жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык Средневековья. М., 1982.
86. Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1998. С. 190–193.
87. Городские восстания в Московском государстве XVII в. М.; Л., 1936. С. 73, 55.
88. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М., 1993. Кн. 1. Т. 1–2. С. 14–15.
89. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 8.
90. Большакова А.Ю. Феномен русского менталитета: основные направления и методы исследования // Российская ментальность: методы и проблемы изучения. М., 1999. С. 109.
91. Гордон А.В. Крестьянство Востока: исторический субъект, культурная традиция, социальная общность. М., 1989. С. 37–38.
92. Милов Л.В. Природно-климатический фактор и особенности российского исторического процесса // Вопросы истории. 1992. № 4–5. С. 37–56.
93. Милов Л.В. Природно-климатический фактор и менталитет русского крестьянства // Общественные науки и современность. 1995. № 1. С. 76–87.
94. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 8–9.
95. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 113.
96. Домников С.Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество. М., 2002. С. 43, 77.
97. Черная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени (философско-антропологический анализ русской культуры XVII – первой трети XVIII века). М., 1999. С. 8.
98. Повесть временных лет. М., 1996. С. 190.
99. Рапов О.М. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. М., 1988. С. 255–276.
100. Гусейнов А.А. Моральная демагогия как форма апологии насилия // Вопросы философии. 1995. № 5. С. 5–12.
101. Каравашкин А.В. Выступления // Одиссей: Человек в истории. М, 2001. С. 22.
102. Гинзбург К. Образ шабаша ведьм и его истоки // Одиссей: Человек в истории. М., 1990. С. 134.
103. Румянцева В.С. Некоторые идейные аспекты классовой борьбы в России XVII в. // Феодализм в России. Юбил. чтен., посвящен. 80-летию Л.В. Черепнина: Тез. докл. и сообщ. М., 1985. С. 188.

Статья представлена кафедрой истории Древнего мира, Средних веков и методологии науки исторического факультета Томского государственного университета, поступила в научную редакцию «Исторические науки» 5 декабря 2004 г.