

ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
РОССИЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ НАУЧНЫЙ ФОНД

Дефиниции культуры

Выпуск VII

Издательство Томского университета
2007

УДК 130.2 + 303.01

ББК Ю 667.1

Д 37

Ред. коллегия:

д-р филос. наук, профессор Э.В. Бурмакин (рук. семинара, председатель коллегии), канд. ист. наук, доц. И.Е. Максимова, канд. филос. наук, доц. И.В. Сохань (составитель), ст. науч. сотр. М.Н. Баландин (отв. редактор)

Д 37 **Дефиниции культуры:** Сб. трудов участников Всероссийского семинара молодых ученых. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2007. – Вып. VII. – 414 с.

ISBN 5–7511–1921–5

В сборнике представлены труды участников VII сессии Всероссийского семинара молодых ученых «Дефиниции культуры», проведенной в ноябре 2006 г. в Томском государственном университете (кафедра этики, эстетики и культурологии Института искусств и культуры ТГУ и лаборатория «Методология и теория культуры» ТГУ) при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

Семинар проводится научной школой под руководством доктора философских наук, профессора, заслуженного деятеля культуры РФ Эдуарда Владимировича Бурмакина. Предметом обсуждения является сама возможность формулирования дефиниций культуры и связанные с ней вопросы специфики философии и науки, границ сциентистского познания, нравственной и эстетической ценности деятельности ученого.

В работе секций семинара участвовали молодые ученые и их научные руководители из вузов и академических центров Москвы, Красноярска, Новосибирска, Владивостока, Томска и др. городов России. Текст сборника открывается статьей научного руководителя семинара, все остальные статьи молодых ученых и их научных руководителей расположены в алфавитном порядке по фамилиям авторов.

Для научных работников, преподавателей философских дисциплин, аспирантов и студентов, всех интересующихся вопросами познания и развития культуры.

УДК 130.2 + 303.01

ББК Ю 667.1

ISBN 5–7511–1921–5

©Томский государственный университет, 2007

ГУСТАВ ШПЕТ О «НЕВЕГЛАСИИ»¹

Э.В. Бурмакин

Слово невегласие не поддаётся мгновенному пониманию. Хотя, конечно, указание на нечто отрицательное, подлежащее осуждению, улавливается тотчас. Так же, как и двусоставность этого слова, в котором присутствует часть от, к примеру, «неведения» и вторая часть – от «негласия», или, наоборот, от «гласия», то есть неведения, получившего гласность, или даже провозглашённого неведения.

Многое разъясняет обращение к словарю В. Даля. Читаем: «**Невеглас** — невежда, неучёный, несведущий, невежа, неуч. **Невегласье** — невежество, незнание дела, неучённость». Видимо, следует учесть и то, что В. Даль различает невежду, которого он определяет как «неучёный, необразованный ученьем, книжным знанием, непросвещённый человек», от невежественного – «тёмный, природный, хотя, может быть, умный и доброжелательный». Это последнее понимание особенно важно, когда речь заходит о положении такой личности в структуре отечественной культуры.

Все эти смыслы слова невегласие нетрудно обнаружить в работе Г. Шпета «Очерк развития русской философии» [1], но Шпет видит в этом слове значительно больше, оно вырастает у него до уровня поня-

¹ Густав Густавович Шпет (1879–1937) – выдающийся русский философ, автор многочисленных и замечательных трудов («Явление и смысл», «Эстетические фрагменты», «Язык и смысл» и др.). После Октябрьской революции – директор основанного им Института научной философии, член комитета по реформе высшей и средней школы, постоянный член художественного совета МХАТ, участник Московского лингвистического кружка, преподавал в Институте слова, в Военно-педагогической академии РККА, в 1932 г. был назначен проректором создававшейся К.С. Станиславским Академии высшего актёрского мастерства. В 1935 г. арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности, сослан в Енисейск, а затем, в ноябре 1935 г., переведён в Томск. 27 октября 1937 г. он был вторично арестован в Томске, приговорён «тройкой» к 10 годам без права переписки, но, как утверждают некоторые биографы Шпета, был расстрелян. В справке Томского областного суда, выданной в 1956 г., указано: «Уголовное дело в отношении Шпета Густава Густавовича, осуждённого 9.XI.37 г. Президиумом Томского областного суда от 19 января прекращено за недоказанностью состава преступления».

тия, приобретающего актуальность при анализе состояния современной отечественной культуры.

Первое значение понятия «невегласие», которое раскрывает Г. Шпет, – это невежество. Примечательно начало его «Очерка...»: «Говоря о периодах русской истории, проф. Е. Голубинский замечает: «Периоды Киевский и Московский собственно представляют собою одно целое, характеризующееся отсутствием действительного просвещения, которого мы не усвоили с принятием христианства и без которого оставались до самого Петра Великого» [1. С. 20].

Шпет справедливо замечает, что Россия «стала христианскою, но без античной традиции и без исторического культуропреимства» [1. С. 28]. Он приводит тому многочисленные свидетельства, и в том числе – иностранного свидетеля и участника Смуты Маржерета: «Русский народ оставался благочестивым, но невежественным. Таково невежество русского народа, что не найдётся и трети, которая знала бы «Отче наш» и «Верую во единого». Можно сказать, что невежество народа есть мать его благочестия; он ненавидит науки и особенно язык латинский; не знает ни школ, ни университетов. Одни священники наставляют юношество чтению и письму, чем немногие, впрочем, занимаются» [1. С. 24]. При этом невежества вовсе не стеснялись, а открыто, чуть ли не с гордостью в нём признавались: «...старец Елизарова монастыря похвалялся: «Аз – сельский человек, учился буквам, а елинских борзостей не текох, а риторских астроном не читах, ни с мудрыми философы в беседе не бывал, – учюся книгам благодатного закона, аще бы мощно моя грешная душа очистити от греха». Это – просвещённый представитель века, в нём «уничужение паче гордости». А современная ему непритязательная приходская паства формулировала просветительные итоги восточного православия прямее и общее: «земля, господин, такова: не можем найти, кто бы горазд был грамоте» [1. С. 29].

Такова печальная действительность. И не один Шпет писал об этом. Великие классики русской литературы с сердечной болью писали о том же. Один из героев «Губернских очерков» Салтыкова-Щедрина, весьма образованный помещик, любящий вставлять в свою речь французские фразы, считает, «что грамотность ещё не пришлась по нашему желудку», он считает, что распространение грамотности «ведёт только к тому, чтобы породить целые легионы ябедников и мироедов» [2. С. 299]. Так называемые просвещённые круги тоже отличались махровым невежеством, что, в частности, проявлялось даже в их философских рассуждениях, и это позволяет Шпету говорить о философском невегласии; он говорит об этом в связи с рассуждениями архиепископа Феофилакта о философии Фесслера: «Замечания Феофилакта на конспект

Фесслера — яркий показатель того философского невегласия, в котором пребывает даже высшее русское духовенство» [1. С. 171].

Кажется, что за этими фактами стоит нечто большее, чем действительное невежество, непросвещённость, непонимание, тупость, кажется, что за этим стоит некоторый государственный интерес. Вот что пишет Г. Шпет: «Наш общественный и государственный порядок всегда был основан на невежестве. Создавалась традиция невежества. Наша история есть организация природного, стихийного русского невежества. Наше общество и государство никогда не могли преодолеть внутреннего страха перед образованностью. Отдельные лица кричали об образовании, угрожали гибелью, рыдали, умоляли, но общество в целом и государство пребывали в невежестве и оставались равнодушными ко всем этим воплям. Страх перед «неизвестностью культуры» делал их глухими и непонимающими» [1. С. 261].

Страх перед «неизвестностью культуры» — вот что особо актуально во все времена, вот что составляет важнейший смысл понятия «невегласие».

«Невегласие есть та почва, на которой произрастала русская философия» [1. С. 49]. Тут, очевидно, следует ещё добавить, что в России невежество сочеталось с безнравственностью. Шпет замечает, что в московском варварстве «господствовала, по злему выражению преосвященного Макария, «почти совершенная безнравственность» [1. С. 23].

Между тем именно через богословие впервые проникает в Россию философия: «Впервые философия проникает к нам, хотя и в скромной, на Западе отжитой, служанки богословия. Большого русский Восток в то время не мог бы вместить. Само возникновение наукообразного богословия уже должно считаться свежим веянием в душном тумане всеобщего невегласия» [1. С. 24].

Итак, «в общем итоге московской истории получилось, что всю культуру, а потому и философию и науку России» [1. С. 30], черпали на Западе, причём не из лучших источников: «не из эллинских и римских». «Поэтому, когда созрело время для рождения русской культуры, пришлось русскому народу отсутствовавшее у него слово заимствовать у тех, кто от предков не отрекался, соблазна их не страшился и буквою не прикрывал своей духовной наготы. Ещё раз чужой язык стал посредником между источником духа и русскою душою. Россия начала свою культуру с немецких переводов. И это есть новая Россия — Россия Петра — вторая Россия» [1. С. 30].

В этот период происходит европеизация России, богословие занимает полагаемое ему место, наука становится светской. Но Запад, «переводы с немецкого» принесли с собой традицию, которую Шпет пони-

мает как одно из проявлений невежества, невежливости. «Нет ничего при этом удивительного, что сам Пётр и его ближайшие помощники ценят науку только по её утилитарному значению, — таково свойство ума малокультурного. Невежество поражается практическими успехами знания; полуобразованность восхваляет науку за её практические достижения и пропагандирует её как слугу жизни и человека» [1. С. 32].

Эти обстоятельства вызывают особые возражения у Шпета, за ними стоит не только невежливость, но и неспособность к творчеству, путь к которому закрывается тотчас, как только науку начинают оценивать по мере применимости её достижений на практике. «Исключительно утилитарное отношение к культурному творчеству проистекает из варварского непонимания того, что такое наука, искусство, философия, или из органической неспособности к свободному творчеству, из бездарности. И в том и в другом случае просто отсутствует потребность творчества, бездействует творческий орган» [1. С. 45].

Так называется ещё одно обстоятельство, актуальность которого не вызывает сомнений. Нынешние преобразования в организации науки и образования в России явно указывают на то, что от науки прежде всего требуют практической отдачи, науку оценивают утилитаристски, как иначе понимать намерение выделять некие приоритетные направления в академической науке, которые государство и намерено поддерживать; это и есть проявление «варварского непонимания того, что такое наука, искусство, философия».

То же самое происходит и в сфере образования, когда уже и не ставятся цели формирования творческой личности, вооружённой и знаниями, и ценностными убеждениями; требуется лишь узкий специалист, сугубо ориентированный на конкретную область производительной деятельности. И сегодня оказываются бесполезными вопли и плач людей, понимающих, что такой подход к науке и образованию губителен.

Примеры можно почерпнуть практически в любом из современных СМИ. Вот почти произвольно выбранные цитаты из статьи доцента Московского института стали и сплавов Т. Костылевой, опубликованной в «Литературной газете» (2006. 7–13 июня). Прежде всего, она справедливо связывает происходящие реформы с некоторыми особенностями нашей экономики: «Сырьевой характер экономики приведёт либо к ликвидации высшего образования, либо к деградации его до уровня техникума для обеспечения функциональных нужд местного значения». Да, это так! Это есть логическое завершение утилитарного подхода к целям и задачам образования. И далее: «Смысл сегодняшних российских образовательных реформ сводится к пяти пунктам: упростить, облегчить, сократить, по выбору, за плату. А методологической базой реформиру-

вания является американский бихевиоризм — методики дрессировки и тестирования знаний, а также эмпирический, сенсуалистский позитивизм от Г. Спенсера до К. Поппера».

Кажется, вовсе не прошли столетия с того времени, о котором писал Г. Шпет; опять заимствование чужого и вовсе не лучшего опыта.

Г. Шпет продолжает настаивать на губительности утилитарного подхода к науке, к культуре: «...утилитарное отношение к знанию обличает некоторую примитивность культуры и духа. Оно необходимо исчезает вместе с развитием их. А развитие их есть преодоление варварского невежества. Но когда невежество выступает как характер народа и истории, когда оно навязывается историческому наблюдателю как существенный признак национальной истории, когда сам утилитаризм — не сменяющаяся реакция, а производный признак этого существенного, тогда над соответствующей историей в глазах наблюдателя нависает какая-то угроза. Нация — перед лицом фатальной беды, она кажется обречённой на «бескультурность». Такая-то нация и мечется перед собственной проблемой, как перед угрожающей бедою. Со стороны Россия представляется в таком положении. Её интеллигенция — её репрезентант и воплощение — не дошла до над-утилитарного понимания творчества» [1. С. 50].

Конечно, искусство — наиболее творческая область человеческой деятельности, и Г. Шпет обращается к русской литературе, чтобы продемонстрировать бессмысленность утилитарного подхода к ней, в этом случае он говорит о бесполезности литературы. Приведя известные строки В. Жуковского: «Мы рождены для вдохновенья, для звуков сладких и молитв», он пишет далее: «В одном отношении, однако, Жуковский, по-видимому, сыграл значительнейшую роль. В большей степени, чем Карамзин, он подготовлял литературу нашу к сознанию её бесполезности. Как бы не казалось это качество духовной культуры внешним, до него надо дожить. Без принятия его ни один народ ещё не доходил до стадии образованности; и тот народ тотчас впадал в рецидив некультурности, который терял понимание полной бесполезности развития духа. Есть ли, кроме русской, другая история, которая так определялась бы борьбою вокруг этого свойства культуры?» [1. С. 318].

И здесь, наконец, совпали объективные интересы русского литературного и философского творчества, по крайней мере, с одним из направлений западной философии. «Философия, которую немецкие романтики считали своею и на основании которой они строили свои эстетические оценки, наиболее подходила для момента нашего поэтического самосознания. Она внушала мысль о самоцели и самооценности поэзии и творчества, она научала видеть в ней не средство к достижению

морального или иного благополучия, а необходимое осуществление идеи. Но для этого и требовалось, чтобы поэзия как деятельность духа была переведена из состояния смутного бессознательного удовлетворения творческого влечения в стадию сознательного выполнения поэтом своего назначения. «Романтизм», таким образом, превращался из чувства в философскую задачу, в радикальном решении которой рассеивалась сумеречность спонтанного переживания» [1. С. 319].

Итак, литература, искусство в целом должны быть свободны от всякого утилитаризма, и в истинной своей ипостаси они действительно свободны от него, что в свою очередь определяет степень способности художника выполнить своё предназначение. Тут сходятся объективные потребности искусства с интересами науки и философии. И связующим звеном в этом случае становится эстетика как философская дисциплина, познающая искусство, но не замыкающаяся только на его проблемах, что представляется, на наш взгляд, чрезвычайно важным в современных условиях, когда нередко принижается роль эстетики в познавательном и образовательном процессах или когда её предмет сужается до решения опять-таки сугубо утилитарных задач. Вот что писал Г. Шпет: «Вопреки скептикам и в разуме отчаявшимся, именно эстетика у нас оставалась убежищем и хранилищем если не философии, то, по крайней мере, философской идеи. Через эстетику философия у нас продолжала ещё дышать и надеяться» [1. С. 312].

Когда Шпет говорил об исторической обусловленности русского невежества, не позволявшего ни усвоить творчески западную философию, ни развить свою собственную, он не имел в виду некую врождённую неспособность русских к такой духовной деятельности. Наоборот, он пишет: «Не природная тупость русского в философии, ...не отсутствие живых творческих сил, как свидетельствует вся русская литература, не недостаток чутья, как доказывает всё русское искусство, не неспособность к научному аскетизму и самопожертвованию, как раскрывает нам история русской науки, а исключительно невежество не позволяло русскому духу углубить в себе до всеобщего сознания европейскую философскую рефлексию» [1. С. 49].

В данном случае, пожалуй, уместно вспомнить предложенное Далем ещё одно значение слова невежественный – тёмный, природный, хотя, может быть, умный и доброжелательный. Кажется, именно этот смысл вкладывал Шпет в понятие «невежество», которое не позволило русским подняться до уровня европейского философского сознания, хотя все, так сказать, природные данные вовсе этому не препятствовали.

Далее он говорит об особой исторической миссии России: «Россия не просто в будущем, но в будущем вселенском. Задачи её всемирные, и она сама для себя — мировая задача» [1. С. 53]. Тут можно прочесть известные русской философии мысли о том, что Россия есть некая срединная цивилизация, поскольку она вбирает в свой менталитет особенности многих других культур. И объясняется это специфическими чертами русского духа: «Тут и специфическая национальная психология: самоедство, ответственность перед призраком будущих поколений, иллюзионизм, вызываемый видением нерождённых судей, неумение и нелюбовь жить в настоящем, суетливое беспокойство о вечном, мечта о покое и счастье, непременно всеобщем, а отсюда — самовлюблённость, безответственность перед культурой, кичливое уничижение учителей и разнузданно-добродушная уверенность в превосходной широте, размахе, полноте, доброте «души» и «сердца» русского человека, в приятной невоспитанности, воображающего, что дисциплина ума и поведения есть узость, «сухость» и односторонность» [1. С. 53].

Пожалуй, стоит лишь восхититься способности Г. Шпета в столь кратком перечне действительно назвать важнейшие черты русского менталитета; думается, что сама эта способность объясняется усвоенной мудростью, которой напитаны русская литература, искусство и состоявшаяся философия. И, как нам представляется, эти размышления подтверждают предположение о смысле слова невежество, употреблённого Шпетом при объяснении причин, по которым русские не могли освоить всю высоту западной философии; оно совпадает со смыслом, предложенным Далем при объяснении понятия «невежественный».

Актуальность приведённых выше размышлений Г. Шпета об особенностях русского менталитета подтверждается новейшими исследованиями современных философов. Показательна в этом отношении оригинальная монография Т.И. Сусловой. Вот что, в частности, пишет автор о понятии «срединная культура»: «Что же такое «срединная культура»? Это понятие было введено Н. Бердяевым и означает культуру, преодолевшую свой раскол, существование на полюсах. Это... культурная инновация, полученная в результате преодоления дуальности в культуре. Через поиск новой меры снятия её полюсов в осмысляемом предмете посредством творческого наращивания нового содержания культуры» [3. С. 24]. Т.И. Сулова утверждает, что универсализм «русской культуры изначально тяготеет к глобальным проблемам духа, установкам на возвышенное, вселенскость, соборность, на принципы человеколюбия и единения в сфере духовного совершенствования человека». И далее: «Отечественная культура традиционно опирается на те ценности, которые имеют статус общезначимых, глобальных, т.к. нахо-

дят им подкрепление в смысловом поле своих культурных установок и традиций, своём опыте. Но... эта универсальность и общезначимость существенно и полярно противоположна заданной современным Западом массовой культуре. Вместе с тем русская культура, как никакая другая, с середины XIX века приобретает значимость для других культур и через свои универсальные параметры вносит вклад в глобальную культуру» [3. С. 9].

Итак, невегласие, во всём многообразии смыслов этого понятия, которое раскрыл Г. Шпет, во все исторические времена было главным препятствием в развитии русской философии и в целом культуры. Но оставалась одна её область, сохранявшая творческий потенциал, служившая неисчерпаемым резервом удовлетворения духовной жажды, — литература. Шпет писал: «Наше спонтанное творчество в эпоху формирования сознания неофициальной образованности и культуры прорвалось в таком невероятном явлении, как Пушкин. Едва-едва только теперь мы приходим к его осознанию. Достаточно, если современная ему мысль хотя бы «почувствовала» его, ибо в самом этом чувстве уже было непреодолимое побуждение к рефлексивной работе мысли» [1. С. 315]. И далее: «Европейской науки у нас не было, а литература образовывалась своя. Потому и рефлексия на неё должна быть своею. И она была, она искала в западной философии уже не объект, а только приём». [1. С. 316].

И сегодня именно литература способна противостоять невегласию, и как важно, чтобы в условиях процессов глобализации и разгула массовой культуры литература сохранила своё высшее предназначение.

Литература

1. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 11–342.
2. Салтыков-Щедрин М.Е. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М.: Правда, 1988.
3. Сулова Т.И. Эстетика перехода отечественной культуры в условиях глобализации. Томск, 2005.

ЦЕННОСТИ АРХАИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ПОЭМАХ ГОМЕРА

С.С. Аванесов

Сфера ценностных ориентаций и предпочтений является базисом всякой культуры. Задолго до своего оформления в качестве специфической гуманитарной дисциплины аксиология латентно присутствует в культурном опыте человечества, определяя собой порядок демаркации должного и недолжного, приемлемого и запретного. Древнейшие письменные памятники европейской цивилизации содержат в себе свидетельства такого присутствия. Дошедшие до нас характеристики архаической аксиологии обнаруживаются, конечно, не в философских, а в эпических текстах, позволяющих нам «судить об основных мировоззренческих интуициях значительной эпохи» [1. С. 21], ещё не обладавшей опытом философской рефлексии. В этом контексте анализ поэм Гомера позволяет нам выявить ценностный «каркас» архаической средиземноморской культуры.

Представления о должном, о свободе, о норме поведения и об ответственности, сложившиеся в древнейшей Греции, «значительно отличались от тех, которые сейчас кажутся привычными» [1. С. 20]. Недопустимо, отмечает В.Н. Ярхо, внесение в героический эпос таких этических категорий, которые возникают и оформляются «на более поздних этапах исторического развития» [2. С. 3]. Заметим, что их не только недопустимо вносить в эпос гомеровской эпохи, но и бесполезно там искать. Поведение героя мотивировано не какими-то теоретическими системами, а социальным опытом, закреплённым в неких культурных образцах. Например, Гектор, защищая свой город, поступает так, как и должен поступать его самоотверженный защитник; однако «у него при этом отсутствует представление о самоотверженности» [3. С. 18].

Аксиологическое «мироощущение» греческой архаики можно кратко сформулировать следующим образом: «...ответственность (вменение вообще) не предполагает свободу произвола как непременно условие» [1. С. 21]; иначе говоря, возмездие наступает за то или иное

действие как таковое, независимо от того, был ли свободен тот индивид, который его совершил, а также без учёта того, какими мотивами (ценностями) он руководствовался при его совершении¹. Однако признавая, что главный предмет заботы гомеровского человека – это дело, за которое он и несёт воздаяние, мы не можем напрочь отрицать какую бы то ни было мотивацию поступков архаических индивидов; человек действует по какой-то причине, с какой-то целью и (что нас особенно интересует) в соответствии с каким-то принципом; иначе говоря, его поступок тем или иным образом организован. И причина, и цель, и принцип действия определяются теми ценностями, которые выступают в качестве идеальных ориентиров человеческого поведения. Дело, подлежащее возмездию, должно быть совершено; действующий субъект, организуя своё действие, организует тем самым и то воздаяние, которое он за него получит.

Можно, вслед за А.А. Столяровым, выделить для античности следующие «типы» ценностей: эпические (архаические), полисные, природно-космические и аскетические [1. С. 77–89]. Гомеровский герой живёт и действует под руководством первого из этих типов. Для эпического сознания характерен принцип достижения личного блага с ориентацией на критерий *успех/неуспех*. Индивидуальная доблесть успешного индивида у Гомера подразумевает такие субъективные достоинства, которые достаточны для достижения надлежащего результата во всяком деле – при минимальном внимании к средствам. Целью, а вместе с тем и долгом, является индивидуальное (пусть и общественно признанное) *благополучие в любом деле*, «а единственным принципом, принятым в максиму поведения, – принцип субъективного произвола, ограничить который можно было лишь другим произволом извне» [1. С. 77]. Гомеровский герой не проводит различия между своим внутренним ми-

¹ Отметим, что уже Сократ ясно различает понятия «сам» и «своё»; так, он говорит, что стремился убедить сограждан «не заботиться ни о чём своём раньше, чем о себе самом, – как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее» (Апология 36 с). В частности, поэтому безнаказанность злодея – вовсе не показатель счастья *субъекта* безнаказанных действий: он-то и есть несчастнейший из людей (Горгий 479 d–e), получая возмездие *в себе самом*, независимо от дел (ср. Горгий 512 d). Этот же смысл содержится в одном из эпизодов эсхатологического мифа, в котором Платон устами Сократа рассказывает о нововведении Зевса, согласно которому души надо судить *после смерти*, ибо при жизни «многие скверны душой, но одеты в красивое тело, в благородство происхождения, в богатство, и, когда открывается суд, вокруг них толпятся многочисленные свидетели, заверяя, что они жили в согласии со справедливостью» (Горгий 523 с). Иначе говоря, индивид должен быть подвергнут суду *как таковой* – вне зависимости от его вида, его статуса и общественного мнения о нём – лишь в этом случае суд будет справедлив (Горгий 523 е). Человек, согласно Сократу, должен не *казаться* хорошим, а *быть* им (Горгий 527 b).

ром и своим «публичным статусом» [3. С. 14]. Поэтому-то для него таким важным является внешнее свидетельство его достоинства. На этой *архаической* точке зрения в классический период стоит, например, софист Калликл, для которого (в соответствии с так называемым «синдромом Одиссея» [1. С. 80]) испытать несправедливость гораздо хуже и постыднее, чем причинить её (Горгий 483 с)¹; согласно же убеждению Сократа (как выразителя *классической «полисной»* системы ценностей), напротив, потерпеть несправедливость – гораздо меньшее зло, чем её причинить (Горгий 469 с, 474 b, 475 с–е, 479 е, 482 d, 489 а, 508 b, е).

В образах Ахилла, Диомеда и Гектора отражены, по словам В.Н. Ярхо, «идеальные представления греков», живших в «героическую» эпоху [2. С. 8]. С этим тезисом можно поспорить. Герои «Илиады» и «Одиссеи» – не идеальные, а вполне *реальные* люди; герои Гомера не *воплощают собой* некие идеалы, но в своих поступках демонстрируют нам, на какие идеалы было ориентировано поведение *всякого* грека архаической эпохи. Зафиксированные в героическом эпосе, указанные ориентиры в своей совокупности и взаимной координации являются тем «исходным материалом», из которого постепенно формируется античная аксиология как учение о положительно ценном, о предпочтении, о надлежащем действии. Иными словами, анализ гомеровского эпоса позволяет не только реконструировать ценностные ориентации «героической» эпохи, но и выявить *начала* тех философских доктрин, которые в последующем представили эти ориентации как предмет специального исследования.

Прежде всего, остановимся на различии позитивного и негативного в аксиологическом отношении, как это различие дано у Гомера. Безусловно позитивными выглядят такие ценности, как «добро, красота, разум, человечность, прямодушие, справедливость, верность» [4. С. 124]. Видимо, вопреки мнению А.А. Гусейнова [3. С. 13], не могут быть отнесены к разряду ценностей *сила* и *мужество*, поскольку и то и другое – способности, сообщённые богами и *предназначенные к использованию по тому или иному основанию*. Так, подвиг совершается *с помощью* силы, но не *во имя* силы, а во имя какой-либо ценности; то же можно сказать и о мужестве². Нестор в «Илиаде» прямо говорит, что «беззаконным» является тот мужественный боец, который любит «междоусобную брань, человекам ужасную» (II IX 63–64), то есть любит сражение ради него самого. Диомед утверждает, что «дерзкое мужество» является показателем неосмотрительности (II VI 125–127, 142–143).

¹ В высказываниях Калликла звучат прямо-таки ницшеанские мотивы (Горгий 483 а – 486 d, 491 е – 492 с).

² По словам Солона, «от сильных мужей гибнут целые города» (*Диог.* I 50).

Женихи Пенелопы – *люди добрые* (αγαθοί) (Od II 209; IV 681), точнее – «благородные», ибо они определены так не по своим поступкам, а по своему происхождению и статусу [5. С. 380]. Поэтому хам Эвримах, например, «прекрасен» (Od IV 628), а подлец Антиной отличается «мужеской силой» (Od IV 629). Но эти и подобные им качества – не то, за что можно хвалить или порицать их обладателя, иначе говоря, они *не имеют отношения к ценностям*¹.

Главная ценность для гомеровского героя – **честь**. При этом τιμή понимается как «чувствование, соответствующее заслугам и положению, как подобающее, уважительное отношение» [3. С. 12]. Например, высокий статус царя подтверждается не только экономически, но и аксиологически: «царём быть не худо; богатство в царёвом доме скопляется скоро, и сам он в чести у народа» (Od I 388–389)². Возвращая себе *власть*, Одиссей тем самым восстанавливает свою *честь* (Od I 115) [Ср.: 5. С. 364]. По словам Е. Доддса, «высшее благо для гомеровского человека – не радость чистой спокойной совести, а удовольствие от τιμή, публичных почестей и признания» [6. С. 27]³. Поскольку высшим достоянием героя являются его честь и слава, постольку уязвление его в этом пункте увеличивает торжество победителя [2. С. 14]. Именно поэтому Диомед не сразу даёт согласие на отступление перед Гектором, которому явно помогает Зевс (II VIII 138–158).

Честь – это «самое сокровенное и ранимое место героя. Она для него превыше всего. Она – решающая причина потрясений в мире героев» [3. С. 12]⁴. Главный ущерб, который может потерпеть гомеровский герой, – это утрата чести⁵. Вместе с тем ущемление *чужой* чести «направлено лишь против *конкретного лица* или *лиц*, но не против *закона*: всякое действие, направленное на поддержание своей «доблести» (хотя и связанное с ущербом для другого лица), не только не нарушает морального закона, но, напротив, *им предписывается*» [1. С. 78]. Напри-

¹ Ср. мнение Сократа о том, что «худшие преступники выходят из числа сильных и могущественных» (Горгий 526 а).

² Ср. с речью Креонта у Софокла, в которой тот ставит царскую власть и статус царя *ниже* «величия» и «чести» придворного (Царь Эдип 583–603). Эдип же, напротив, выражает ещё *эпическое* мнение о «власти», «золоте» и политическом «умении» как «высших» ценностях (Царь Эдип 380–381). Наконец, прорицатель Тиресий провозглашает «свободное слово» как *равноценное* царской власти (Царь Эдип 409). «Почтение царю!» – требует Эдип. «Дурному – нет!» – возражает Креонт (Царь Эдип 629).

³ Ср. с высказыванием Периандра, одного из семи мудрецов: «Наслаждение бrenно, честь бессмертна» (Диог. I 97).

⁴ Ср. со спокойным отношением Иисуса к тому, что иудеи стараются Его «бесчестить» (ατιμάζετε με) (Ин 8:49).

⁵ Ср. с одним из законов Солона, согласно которому тот, кто отказывает в помощи родителям или растративший отцовское имущество, «наказуется бесчестьем» (Диог. I 55).

мер, убийство (как, скажем, в случае с Одиссеем и женихами) совершается ради того, чтобы «доблесть» героя не потерпела ущерба, сменившись «позором» (αἰσχρόν); лучше погибнуть в бою с женихами, попирающими царскую честь, чем быть пассивным свидетелем совершающегося беззакония (Od XVI 99–111; ср. Od XX 315–319). На том же основании потерпевшая сторона вполне законно мстит убийце; действия и обидчика, и мстителя, таким образом, *моральны* «в совершенно одинаковой степени» [1. С. 78]. Позорным является не насильственное действие по отношению к другому лицу, а «своё собственное поражение», приводящее к *потере лица* [1. С. 79]. Сама Троянская война «началась из-за попра́ния чести Менелая», что было воспринято ахейцами как оскорбление, нанесённое им всем [3. С. 15]; поэтому война против Илиона рассматривается ими как «борьба греческих племён за свою честь» [3. С. 16], как месть за попра́ние чести ахейских царствующих особ (Od XIV 70, 117). Кстати, Ахилл публично заявляет, что его участие в войне мотивировано не личной обидой на троянцев, но заботой о попра́нной *чести* Менелая (II I 152–159).

К разряду положительных ценностей относится и **слава** (κλέος), которая неотделима от чести; она «есть явленность чести, её внешняя достоверность» [3. С. 12]. Душа Ахилла в Аиде гордится «великою славою сына» (Od XI 540). Победа над врагом покрывает героя «дивною славою» (II IX 303; ср. II VII 91; Od XXIV 509, 512). Стремлением к славе (II XVIII 121; XX 502) объясняются многие кровавые «подвиги» Ахилла, который «неистово славы алкал» (II XXI 543). Ахилл, в частности, именно поэтому запрещает своим воинам стрелять в Гектора: «Славы б не отнял пронзивший, а он бы вторым не явился» (II XXII 207).

Высоко ставится и прославляется **самопожертвование** во имя родины и семьи (II XV 496–497); так, Гекуба говорит о Гекторе:

Он за отечество, он за мужей и за жён илионских
Бился, герой, ни о страхе в бою, ни о бегстве не мысля!
II XXIV 215–216.

Гектор призывает соратников «за отечество храбро сражаться» (II XII 243). Бывает, что герои Гомера достижение успеха в сражении за родину ставят *выше славы*, добытой индивидуальным подвигом; так, Гектор приказывает воинам бросать убитых врагов и вопреки обычаю не снимать с них доспехи, дабы ускорить захват ахейских кораблей:

Гектор же голосом звучным приказывал ратям троянским
Прямо напасть на суда, а корысти кровавые бросить
II XV 346–347.

В данном случае для троянского героя «общая победа дороже личной славы, запечатлённой снятыми доспехами врага» [2. С. 16]. Вообще именно Гектор, несмотря на все оговорки, – идеал героя, жертвующего собой для спасения родины. Он поступает как тот воин, который гибнет под стенами своего города, «силясь от дня рокового спасти сограждан и семейство» (Od VIII 525).

Необходимо упомянуть и взаимовыручку, **взаимопомощь**; Деифоб обращается к Энею: «Если о ближних ты сострадаешь, тебе заступиться за ближнего должно» (II XIII 463–464); по словам богини Фетиды, «благородно быть для друзей угнетённых от бед и от смерти защитой» (II XVIII 128–129)¹. Если Ахилл, проникнувшись жалостью к ахейцам, вступит в битву и тем спасёт их от гибели, то его, «как бессмертного бога, рати почтут» (II IX 302–303). Ахилл после гибели Патрокла чувствует, как уязвлена его честь – честь воина, «не пришедшего на помощь другу» [2. С. 14].

Позитивной ценностью является у Гомера **справедливость как равенство**²; так, Ахилл возмущён попранием этой ценности со стороны Агамемнона: «Жестокий мне гнев наполняет и сердце и душу, если я вижу, что равного равный хочет ограбить» (II XVI 52–53). Агамемнон, лишив Ахилла его законной добычи, «был несправедлив» (II XVI 73), то есть нарушил принцип справедливости-равенства. За это нарушение Патрокл публично называет Агамемнона «преступным» (II XVI 274). Гнев Ахилла и его отказ воевать спровоцированы именно попранием справедливости-равенства со стороны Агамемнона. Спутники Одиссея, решив, что их царь скрывает в туго затянутом мехе несметные сокровища, возмущаются этим, считая несправедливым неравное распределение добычи при равном участии всех:

Уж и в Трое он много сокровищ от разных
Собрал добыч; мы одно претерпели, один совершили
Путь с ним – а в дом свой должны возвратиться с пустыми руками
Od X 40–42.

По поводу той же ценности вспыхивает ссора между Посейдоном и Зевсом. В «Илиаде» Посейдон представлен как соперник Зевса, по-

¹ Ср. со словами Эдипа: «...помогать же ближним по мере сил – нет радостней труда» (Софокл. Царь Эдип 314–315).

² Хотя само *понятие* справедливости «появляется в греческой поэзии только в назидательном эпосе Гесиода» [5. С. 431]. Проблеме справедливости посвящена значительная часть платоновского «Горгия». Здесь мы встречаем и тезис о том, что справедливость – это равенство (Горгий 488 e, 489 a, 508 a). Ср. Законы 757.

смевавшийся вступить в боевые действия на стороне ахейцев и вызвавший гнев царя богов. Зевс по этому случаю заявляет:

Думаю, что Посидаона я и могуществом высший,
Я и рождением старейший, а он не страшится единый
Равным считаться со мной, пред которым все боги трепещут
II XV 165–167.

Посейдон, однако, считает себя «равным честию» Зевсу, апеллируя к истории раздела сфер влияния между тремя божественными братьями (II XV 186–189)¹. Соглашаясь, под влиянием увещаний Ириды, всё же уступить Зевсу, Посейдон сетует:

Огорчение сильное душу объемлет,
Если угрозами гордыми он оскорблять начинает
Равного с ним и в правах, и судьбой одарённого равной
II XV 208–210.

К перечню положительных ценностей мы должны добавить и **справедливость**, понимаемую как беспощадное **возмездие**, «праведная кара» (Od XXIV 437) за совершённое зло². Месть за убитого и ограбленного Патрокла – главный мотив возвращения Ахилла в битву:

Сердце моё не велит мне
Жить и в обществе быть человеческом, ежели Гектор,
Первый, моим копием поражённый, души не извергнет
И за грабёж над Патроком любезнейшим мне не заплатит!
II XVIII 90–93.

Орест, сын Агамемнона, мстит Эгисфу, убийце своего отца; Эгисф «по заслуге приял воздаянье» (Od III 195). Телемах восторгается этим подвигом:

Правда, отмстил он, и страшно отмстил, и ему от народов
Честь повсеместная будет и будет хвала от потомства
Od III 203–204.

¹ На это сообщение Гомера о разделе власти между богами ссылается Платон (Горгий 523 а).

² Ср. с тезисом Сократа: тот, кто «карает по заслугам, карает справедливо» и тем самым «творит справедливость» (Горгий 476 е).

По словам Афины, «заслужил он погибель, и так да погибнет каждый подобный злодей!» (Od I 46–47); человек, совершающий справедливое возмездие, украшается честью и приобретает долгую славу:

Знаешь, какую божественный отрок Орест перед целым
Светом украсился честью, отмстивши Эгисту, которым
Был умерщвлён злоковарно его многославный родитель?
Так и тебе, мой возлюбленный друг, столь прекрасно созревший,
Должно быть твёрдым, чтоб имя твоё и потомки хвалили
Od I 294–298; ср. Od III 196–200.

Нанесённая герою «обида» может быть смыта только кровью обидчиков (Od XXII 64)¹; «смертоносный расчёт» с ними представляет собой справедливое «воздаянье» за совершённые злодеяния (Od XVI 268–269; ср. Od XXIII 57; XXIV 325–326)². В этом контексте вершитель правосудия выступает как орудие высшей справедливости, как исполнитель воли богов (Od XXIV 351–352; ср. Od XXIV 482) или даже как *агент судьбы* (напр., Od XXII 54); Афина, намекая на скорое возвращение Одиссея, говорит Телемаху:

Пусть женихи, беззаконствуя, зло замышляют – оставь их;
Горе безумным³! Они в слепоте, незнакомые с правдой,
Смерти своей не предвидят, ни чёрной судьбы, ежедневно
К ним подступающей ближе и ближе, чтоб вдруг погубить их
Od II 281–284.

Однако осуществление мести автоматически делает справедливым аналогичный импульс, направленный против карателя. Так, если родственники убитых женихов не отомстят Одиссею «за ближних своих», их «покроет стыд», в потомстве о них останется «поносная память» (Od XXIV 432–435; ср. Od XXIV 469–470); поэтому Одиссеей, ещё не отом-

¹ Ср.: *Софокл*. Царь Эдип 100. У того же Софокла Эдип заявляет, что «грешно забыть о мести правой» (Царь Эдип 257); однако Креонт уже отказывается мстить Эдипу за несправедливую и «гнусную» обиду (1420–1423). Питтаку, одному из семи мудрецов, приписывают высказывание о том, что «лучше простить, чем мстить» (Диог. I 76).

² Ср. с рекомендацией Хилона, одного из семи мудрецов: «Если тебе причинили ущерб – примиришь, если оскорбили – отомсти» [7. С. 93].

³ Ср. с соответствующим мотивом в Откр 22:11–12 («Неправедный пусть ещё делает неправду; нечистый пусть ещё сквернится; праведный да творит правду ещё, и святой да освящается ещё. Се, грядущее скоро, и возмездие Моё со Мною, чтобы воздать каждому по делам его»). Здесь эта тема приобретает универсально-эсхатологическое звучание.

стив женихам, уже думает о том, как ему «спастися от мщенья родни их» (Od XX 43).

Справедливость как месть далеко не обязательно понимается героями Гомера в качестве *равновеликого* воздаяния за совершённое преступление. Ярчайшей иллюстрацией такого понимания справедливости-возмездия («правды») служит эпизод «Илиады», в котором троянец Адраст умоляет Менелая сохранить ему жизнь за большой выкуп; «менелаяво сердце» уже склоняется к тому, чтобы пощадить пленника, но появляется Агамемнон и восклицает:

Слабый душой Менелай, ко троянцам ли ныне ты столько
Жалостлив? Дело прекрасное сделали эти троянцы
В доме твоём! Чтоб никто не избег от гибели чёрной
И от нашей руки! ни младенец, которого мать
Носит в утробе своей, чтоб и он не избег! да погибнут
В Трое живущие все и лишённые гроба исчезнут!
II VI 55–60¹.

Но почему же *справедливо* истребить население целого города в ответ на похищение одной женщины? На первый взгляд кажется, что здесь нарушена мера возмездия. Однако надо помнить, что *мера* у греков означает не столько *равенство*, сколько *пропорциональность*. Идея справедливости в античном менталитете оказывается связанной с понятием равенства лишь отчасти, а именно тогда, когда речь идёт о нормальном течении общественной жизни; в случае совершения *преступления*, особенно против высшего по статусу, возмездие многократно превосходит нанесённый ущерб. Обобщённое рассуждение на эту тему обнаруживается у Аристотеля, который критикует пифагорейцев, полагавших, «что справедливо претерпеть самому то, что сделал другому. Но такое определение не может относиться ко всем. Ведь не одно и то же справедливо для слуги и для свободного: если слуга ударит свободного, справедливо ответить не ударом, а многими, то есть взаимопре-терпевание справедливо тоже при пропорциональности: соотношение, какое существует между свободным как высшим и рабом, существует и между ответным действием и действием раба. Таким же [пропорциональным] будет и отношение свободного к свободному. Если кто вырвал кому глаз, то справедливое не в том, чтобы в ответ и ему только

¹ Мало того, на обратном пути из-под Трои итакийские воины под командованием Одиссея истребляют всё мужское население союзного троянцам города Измар (Od IX 39–41).

глаз вырвали¹, но в том, чтобы он потерпел ещё больше, с соблюдением пропорциональности: ведь и начал он первый, и поступил несправедливо; он несправедлив вдвойне, и справедливо, чтобы пропорционально несправедливостям и он претерпел в ответ больше того, что сделал» (ММ 1194 а 30 – 1194 в 4)².

Именно так понимаемая справедливость руководит действиями Одиссея, когда он отказывается соблюсти правовую норму о моральном и материальном возмещении причинённого женихами ущерба, предпочитая норму пропорционального возмездия (Od XXII 44–67).

Традиционной социальной ценностью выступает у Гомера **гостеприимство** (II VI 215–225; Od VI 206–209; VII 159–166; VIII 28–33; XXIV 285–286). Алкиной говорит:

Странник молящий не менее брата родного любезен
Всякому, кто одарён от богов не безжалостным сердцем
Od VIII 546–547.

Гостя надо обязательно «почтить», ибо, по словам Эвмея, «Зевс к нам приводит нищих и странников» (Od XIV 57–58). Зевс называется «гостелюбцем», покровителем странников (Od XIV 283–284; ср. Od VII 164–165, 180–181; XVI 422–423). Именно контроль со стороны Зевса выступает решающим мотивом проявления радушия к гостю; Эвмей благосклонен к нищему страннику не потому, что тот ему «любезен», а из-за боязни кары от Зевса (Od XIV 388–389). Обида, нанесённая гостю, – «дело бесчинное» (Od XVIII 221). Одним из нарушителей закона гостеприимства является Геракл, убивший своего гостя Ифита, чтобы завладеть его конями, и тем самым «посрамивший Зевесов закон» (Od XXI 25–30). Ещё один нарушитель – Полифем. Циклоп отличается от человека не столько внешностью и размерами, сколько отказом соблюдать закон гостеприимства. Он ведёт себя как существо, чуждое «добрым обычаям, вере и правде» (Od IX 215). Одиссей, «припав к коленам»

¹ Ср.: «Кто сделает повреждение на теле ближнего своего, тому должно сделать то же, что он сделал: перелом за перелом, око за око, зуб за зуб» (Лев 24:19–20). См. также: Исх 21:24–25; Втор 19:21; Мф 5:38. Один из законов Солона гласит: «Кто выколлет глаз одноглазому, тому за это выколлоть оба глаза» (Диог. I 57).

² Справедливость выдвигается на роль *ведущей* ценности в более поздний (классический) период, когда воплощением этой ценности становится *государственный закон*; если для эпического героя справедливость «в известных пределах желательна», то для Сократа она является «*принципом поведения*», основанием *безусловного* нравственного долга [1. С. 80–81].

Полифема, просит «бесприютных к себе дружелюбно принять», призывая в свидетели богов:

Мы пришельцы, мы ищем покровы;
Мстит за пришельцев отверженных строго небесный Кронион,
Бог гостелюбец, священного странника вождь и заступник
Od IX 266–271.

Полифем ведёт себя не по-человечески; об этом кричит ему с корабля Одиссей:

Слушай, циклоп беспощадный, вперёд беззащитных гостей ты
В гроте глубоком своём не губи и не ешь; святотатным
Делом всегда на себя навлекаем мы верную гибель;
Ты, злочестивец, дерзнул иноземцев, твой дом посетивших,
Зверски сожрать, – наказали тебя и Зевес и другие
Боги блаженные
Od IX 475–480.

Лестригоны также демонстрируют свою нечеловеческую суть (Od X 120), убивая и съедая своих гостей (Od X 105–132). Однако и закон гостеприимства имеет границы своего действия; если человек явно неугоден богам, его принимать никто не обязан. Эол говорит повторно явившемуся к нему Одиссею:

Прочь, недостойный! Немедля мой остров покинь; неприлично
Нам под защиту свою принимать человека, который
Так очевидно бессмертным, блаженным богам ненавистен.
Прочь! Ненавистный блаженным богам и для нас ненавистен
Od X 72–75.

Наконец, надо упомянуть специально женскую добродетель, а именно – **верность**. В «Одиссее» тень Агамемнона славит добродетели Пенелопы: «Добрую, нравами чистую выбрал себе ты супругу», ведущую себя «непорочно», сохраняющую верность мужу; «будет слава за то ей в потомстве», и в песнях Муз «сохранится память о верной, прекрасной, разумной жене Пенелопе» (Od XXIV 192–198). Сам Одиссей признаёт: «Люди тебя превозносят, ты славой до неба достигла» (Od XIX 108). Не последнюю роль в сохранении верности играет, правда, общественное мнение (Od XVI 75). Добродетельной Пенелопе противопоставляется коварная Клитемнестра; по словам Агамемнона,

Нет ничего отвратительней, нет ничего ненавистней
Дерзкобесстыдной жены, замышляющей хитро такое
Дело, каким навсегда осрамилась она, приготовив
Мужу, богами ей данному, гибель

Od XI 427–430.

Перечисленные идеалы являются ориентирами для действий гомеровского человека; они противопоставлены таким негативным качествам, как гордость, корысть (жадность), ложь, страх, грубость (неучтивость), бесчинство, надругательство над мёртвыми. Иногда достоинства героя превращаются в противоположность благодаря нарушению меры. Так, чрезмерная забота о чести перерастает у Ахилла в гордыню, у Агамемнона в жадность.

Что касается *мотивации* выбора героем одного способа поведения сравнительно с другим, то основаниями такого решения у Гомера выступают судьба, божественное внушение, социальная норма и выгода, но никак не ценности, описанные выше.

Тема *соотношения ценности и стоимости* представлена в одном из эпизодов «Илиады». Диомед и Главк в знак дружбы, начало которой положено их предками, меняются доспехами *разной стоимости*; Гомер отмечает лишь *экономический* смысл этого события:

В оное время у Главка рассудок восхитил Кронион:
Он Диомеду герою доспех золотой свой на медный,
Во сто ценимый тельцов, обменял на стоящий девять

II VI 234–236.

Автор поэмы (как и многочисленные её исследователи) акцентирует внимание читателя на следующем. Безумие, посланное Зевсом, является причиной того, что Главк «совершил то, что греки не совершали почти никогда: заключил невыгодную сделку, обменяв золотые доспехи на бронзовые» [6. С. 11–12]. В сцене обмена доспехами внимание автора акцентировано на разнице их *материальной стоимости*¹; по этому поводу он и иронизирует: согласно Гомеру, «Главк согласился поменять свой дорогой доспех на несравненно менее ценное оружие Диомеда только потому, что Зевс εἰξέλετο φρένας у ликийского вождя» [8. С. 53]. На первый взгляд, смысл данного события полностью исчерпывается указанным экономическим нонсенсом. Однако читатель может увидеть здесь и *чисто аксиологический* сюжет: человеческая дружба ставится

¹ Кстати, стоимость *в быках* упоминается и в других местах поэмы: например, медный треножник оценивается в двенадцать волов (II XXIII 703), а рабыня-«рукодельница» – в четыре (II XXIII 705). Рабыня Эвриклея куплена Лаэртом за двадцать быков (Od I 425–437).

героями *выше* экономической стоимости вещей. Диомед прямо указывает на *такой* смысл обмена:

Главк! Обменяемся нашим оружием; пусть и другие
Знают, что дружбою мы со времён праотцовских гордимся
II VI 230–231.

Можно говорить о том, что здесь Гомером *описано* аксиологически значимое действие (а вовсе не «неудачная сделка» [б. С. 27] или «безотчётная ошибка» [б. С. 13]), соответствующий смысл которого действующим лицам вполне понятен; но именно этот-то аксиологический смысл события самому автору поэмы *недоступен* и потому *никак не отмечен*.

Проблема *соотношения ценности и пользы* может быть усмотрена также лишь в одной фразе «Илиады», где утверждается, что от врача во время войны гораздо больше пользы, чем от простого воина; поэтому-то «опытный врач драгоценнее многих других человек» (II XI 514).

Итак, в поэмах Гомера мы встречаем такое представление о ценностях, которое находится в самом зачаточном состоянии; человек здесь ориентирован прежде всего на *внешнее* признание, его достоинство ассоциируется с его *делом*, а мотивация поступков лежит далеко не в ценностной сфере. Однако все те аксиологические темы и проблемы, которые позже были заявлены и по мере сил исследованы классической античной философией и драматургией, обнаруживаются уже у Гомера, в чём мы можем видеть ещё одно подтверждение того тезиса, согласно которому всякая культура имеет своим основанием именно аксиологический опыт человечества.

Литература

1. *Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.
2. *Ярхо В.Н.* Вина и ответственность в гомеровском эпосе // Вестник древней истории. 1962. № 2.
3. *Гусейнов А.А.* Античная этика. М., 2003.
4. *Маркиш С.П.* Гомер и его поэмы. М., 1962.
5. *Ярхо В.Н.* Примечания // Гомер. Одиссея. М., 2000.
6. *Доддс Е.Р.* Греки и иррациональное. М.; СПб., 2000.
7. Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989.
8. *Ярхо В.Н.* Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека // Вестник древней истории. 1963. № 2.

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК КОНСТРУКТ

Е.Г. Аванесова

С середины прошлого века термин «идентичность» становится одним из ключевых понятий социальных наук. Являясь и категорией практики, и категорией анализа, этот термин, по выражению Р. Брубейкера и Ф. Купера, «безнадёжно многозначен» [2. С. 73]. Не пытаясь представить все значения данного термина, отметим, что в первую очередь будем рассматривать *идентичность* как *результат идентификационных процессов*, т.е. процессов отождествления индивида с группой. Представляется, что данное смысловое значение указанного термина явится наиболее продуктивным при рассмотрении одной из форм социальной идентичности личности, а именно – этнокультурной идентичности.

На основе приведённого определения идентичности мы можем констатировать, что этнокультурная идентичность возникает в результате отождествления индивида с этнической группой или общностью, которая формируется на основе «культурной самоидентификации по отношению к другим общностям» [8. С. 115]. Идентичность, таким образом, есть «рефлексивная категория», она носит «индивидуальный характер», и «обладать ею могут только индивиды» [6. С. 116]. Говорить же о «коллективной идентичности», по мнению В.С. Малахова, можно лишь в той мере, в какой определённые индивиды разделяют друг с другом одну и ту же идентичность [6. С. 116]. Иначе говоря, идентичность, понимаемая как коллективное явление, подразумевает «фундаментальное и последовательное *тождество* между членами одной группы» [2. С. 74]. Важно отметить, что указанное тождество может пониматься либо как *субъективно* переживаемое, либо как *объективно* существующее (вследствие культурного или биологического «родства», «духовного единства», «общей судьбы» и т.д.).

В научном сообществе нет единства в вопросе понимания природы этничности, а значит и природы этнокультурной идентичности. Эссенциалисты рассматривают этничность как «объективную данность», своего рода примордиальную характеристику человечества. С этой точки зрения, осознание групповой принадлежности заложено в генетическом коде личности [7. С. 16]. В свою очередь, представители другой традиции – социального конструктивизма – понимают этничность прежде всего как «маркер различия, *знак*, вокруг которого организуются любые различия» [6. С. 115]. Известный норвежский конструктивист Фредерик Барт определяет этничность как форму социальной организации культурных различий [8. С. 105]. Речь идёт о том, что не «объективные различия ведут к прочерчиванию границ между группами, называемыми этническими, а наоборот: границы формируют различия» [3. С. 225]. Основная идея конструктивизма, таким образом, состоит в том, что существующие на основе культурных различий общности представляют собой социальные *конструкты*, т.е. они суть продукт человеческой практики. Следовательно, этнокультурная идентичность формируется в результате социальных процессов. Социальные же процессы «детерминируются социальной структурой» [1. С. 279]. Исторические социальные структуры порождают определённые *типы* этнокультурной идентичности, «которые опознаются в индивидуальных случаях» [1. С. 280]. Идентичность ситуативна и имеет символический (не примордиальный) характер.

Реальность объектов социального мира объективна в той мере, в какой это признают и учитывают в своих действиях участники взаимодействия. Индивид разделяет представление о том, что существуют специфические этнокультурные общности и что он (объективно) является членом какой-либо из них. Принадлежность к группе либо субъективно переживается, либо внешне предписывается, хотя внешнее предписание не обязательно не совпадает с внутренней самоидентификацией личности. Устойчивость этнокультурной группы определяется *верой* индивидов, отождествляющих себя с данной группой, в общность её происхождения и исторической судьбы. Представляется, что продуцирование мифов о необычайной древности той или иной этнокультурной общности и её языка, о великих предках, о наличии государственности в границах обширнейших территорий и т.д. есть не только попытка противодействия культурной нивелировке, но и способ конструирования идентичностей.

В настоящее время одним из главных агентов идентификации, обладающим символической властью, является государство. Важнейшей задачей национального государства (если понимать «национальное» не

в этническом, а в *политическом* смысле) является формирование *гражданской* (политической) *идентичности*, которая представляется специфической «скрепой» поликультурных обществ.

Не секрет, что все современные государства (в той или иной степени) являются полиэтничными или мультикультурными. А это значит, что проблема сецессионного движения этнических групп может быть актуальна для каждого из них. Любая этническая общность стремится к сохранению культурной идентичности, а *гарантию* сохранения указанной идентичности часто видит в повышении своего политического статуса или политическом самоопределении. «Своя» государственность, осуществляемая на «своей» территории, продолжает считаться (или во всяком случае декларироваться) важнейшей и даже единственной формой, способствующей подъёму благосостояния и сохранению культурной самобытности народа [9. С. 22]. Тем самым признаётся, что своеобразная локализация культуры есть необходимое условие для её выживания. Политическая мобилизация и, как следствие, политизация этничности обычно оправдываются необходимостью борьбы этнических меньшинств против деэтнизации со стороны культурного большинства государства. В такой ситуации «этническая лояльность должна преобладать над гражданской лояльностью» [5. С. 18]. А это влечёт за собой обособление этнической группы (её «закрытость»), противопоставление себя другим («чужим»), подозрительное отношение ко всем тем, кто «не вписывается в какой-то официальный этнокультурный канон» [5. С. 18].

В настоящее время большинство исследователей признаёт тот факт, что национальные государства не состоялись в том смысле, что гражданские идентичности не смогли «растворить» идентичности этнические. Это обстоятельство способствует укреплению эссенциалистского понимания этнокультурной идентичности. Индивид отождествляет себя с группой, которая, по его мнению, имеет некую линейную историю: у неё есть прошлое, настоящее и будущее. Между тем связывать воедино прошлое, настоящее и будущее этнокультурных обществ – дело идентификаторов-политиков, «запускающих» идентификационные процессы с целью создания прочных этнокультурных идентичностей. «Идентичности» востребованы современной политикой как специфический политический инструмент, многие политические воззвания выражены на языке «идентичности» [2. С. 113]. Конструируя «идентичности», идентификаторы, как правило, не «замечают», что «идентификации» «возникают, кристаллизуются и исчезают в определённых социальных и политических ситуациях» [2. С. 107], что делает сами идентичности случайными и подвижными.

Таким образом, социальный конструктивизм справедливо подчёркивает, что «идентичность», понимаемая как не подверженная изменению сущность, есть фантом, который, однако, оказывает заметное влияние как на мышление, так и на поведение современного человека [4. С. 52].

Литература

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. 323 с.
2. Брубейкер Р., Купер Ф. За пределами «идентичности» // *Ab Imperio*. 2002. № 3. С. 61–115.
3. Малахов В.С. Национализм как политическая идеология. М., 2005. 320 с.
4. Малахов В.С. Неудобства с идентичностью // *Вопросы философии*. 1998. № 2. С. 43–53.
5. Малахов В.С. Преодолимо ли этноцентричное мышление? // *Расизм в языке социальных наук*. СПб., 2002. С. 9–19.
6. Малахов В.С. Символическое производство этничности и конфликт // *Язык и этнический конфликт*. М., 2001. С. 115–137.
7. Тишков В.А. Идентичность и культурные границы // *Идентичность и конфликт в постсоветских государствах*. М., 1997. С. 15–43.
8. Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. 544 с.
9. Тишков В.А. Этнонационализм и новая Россия // *Свободная мысль*. 1992. № 4. С. 19–24.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ СОВРЕМЕННОГО СУБЪЕКТА КУЛЬТУРЫ

Ю.Г. Акимова

Традиционно структура исследования представляет собой следующую картину: обоснование актуальности исследования, постановка проблемы, степень ее разработанности и новизна, исследование, теоретическая значимость и практический результат. Очень часто из-за толщии актуальности проблемы или степени ее разработанности результат теряется, отстывает и исследование превращается в работу ради работы. Для наглядности результативности научных изысканий необходимо применить обратную структуру. Итак, если претензии результата на истину оправданы, то найден методологический подход к анализу культуры, благодаря которому (несмотря на то, что за несколько столетий до эпохи глобализации европейское человечество создало эталон культурного сосуществования и эта модель была воспринята и ретранслирована на большую часть мирового пространства) будущее человечество сможет обратиться вспять к культурному плюрализму; если же претензии не оправданы, то мы имеем дело с еще одной побочной теоретической концепцией, в которой предметные основы познания культуры подменены надуманными абстракциями.

Такое сложное явление, как культура, не может быть исследовано с надлежащей полнотой и всесторонностью с помощью лишь отдельных методик, какими бы универсальными они не являлись, поэтому необходимо применять результаты разнообразных исследовательских техник по принципам согласования и дополнительности. Существуют общенаучные методы, с помощью которых постигаются значительные и существенные характеристики культуры, а ее специфические особенности изучаются специальными исследовательскими методами, среди которых следует назвать: онтологический, который определяет гносеологическую специфику остальных подходов; феноменалистический, или опи-

сательный подход; эссенциалистский или культурологический, системный, целостный, теоретический и историзм.

Очень часто, чтобы объяснить специфику культурологического знания, прибегают к известной аналогии исторического исследования и уголовного расследования. Обратимся к этой аналогии и на конкретных примерах рассмотрим механизмы функционирования этих методологий – произошло убийство: феноменалист-сыщик, он фиксирует факт смерти, место, время и обстановку происшествия (другими словами, описывает происходящее). Следующая ступень анализа – культуролог или следователь, он анализирует собранные данные и делает выводы – является ли произошедшее убийством, несчастным случаем или фактом естественной смерти, далее, если это убийство, выдвигает версии о том, кто мог его совершить и, отбрасывая необоснованные факты, находит убийцу. Системный подход – вся законодательная система в целом, то есть он классифицирует преступления по области, в которой они преступают закон: экономические, политические и т.д., а также изучает степень их функционального взаимодействия (изучение различных элементов культуры как частей ее системы). Но совершенно очевидно, что и само преступление является системой, и из разрозненных фактов – мотива, места, обстоятельств и состава незаконных действий складывается целостная картина, которая является предметом изучения целостного подхода (изучение культуры как системы). Теоретический подход — это анализ влияний и причин, побуждающих человека на совершение преступления, в основном психологический. А уголовная статистика, изучающая изменение состава, картины и участников преступления во времени, представлена подходом историзма.

Строго говоря, все эти подходы имеют разные основания, и чисто внешнее их сходство заключается в том, что обязательным условием их возникновения является получение достоверного знания о культуре, неприятие расхожих не доступных проверке суждений, так как предубеждения лишают исследователя возможности получить объективную информацию. Внутреннее сходство этих методологий обусловлено очевидной взаимодополняемостью подходов, при разных исходных предпосылках это может означать, что они имеют нечто общее по сути. Имеется некоторый глубинный уровень представлений, который мы пока назовем неустранимым.

В нашем познавательном отношении ко всей действительности, в том числе и к культуре, каждый человек включен в определенный жизненный опыт, находится в русле какой-то мировоззренческой традиции, даже не отдавая себе вполне отчета о ее содержании. Именно глубинные мировоззренческие предпосылки предваряют и направляют наши

поступки, мысли и оценочные суждения о самых разных конкретных сферах бытия, в том числе и в познании культуры (они являются априорными знаниями и основой философских представлений). Об этом же свидетельствует тот факт, что способность человека к эклектической рецепции теорий и культурно-смысловых систем не безгранична. В какой-то момент результирующая картина мира усложняется до критического предела и создает в перегруженной ментальности образ хаоса (об этом свидетельствует кризис теологического знания и выделение самостоятельных наук, кризис рационального знания в XX в.).

В качестве еще одной методологии, не сопоставимой с остальными, можно выделить герменевтический подход: традиционно философские размышления означали поиск истины, хотя философы и резко расходились во мнениях, как же лучше всего искать – рационалисты считали, что реальность есть царство перемен и изменчивости, и поэтому неизменные и вневременные идеи дают лучшую гарантию вневременного знания; эмпирики, наоборот, разделяли взгляды Иеремии Бентама, согласно которым философские принципы, не основывающиеся на опыте, являются «чушью на ходулях». Герменевтика в трактовке Гадамера оказалась чем-то совсем неожиданным. Она заявляет, что тяга к определенности ложна сама по себе, а поиск объективного знания только урезает богатство и обширность человеческого опыта. Понимание, по Гадамеру, предстает не воспроизведением и не реконструкцией смысла, а творением понимания заново. Так сложилось, что традиционным принципом при изучении исторических текстов был и остается принцип, согласно которому понимание текста достигается посредством исторической реконструкции. Но в концепции исторического понимания Гадамера мы сталкиваемся с противоположной мыслью. Гадамер убежден в том, что воспроизведение замысла автора не дает гарантии понимания текста [1. С. 154]. Репродуктивные процедуры интерпретации рассматриваются Гадамером как ОШИБОЧНЫЕ (т.е. производные, отклоняющиеся от подлинного смысла текста). Реконструкция – еще не понимание. Для того чтобы случилось понимание, необходимо соотнесение интерпретируемого текста с реальностью, с современной социокультурной ситуацией. «Реконструкция мыслей автора, — подчеркивает Гадамер, — представляет собой совершенно иную задачу». «В самом деле, в отличие от действительности исторического опыта, в котором понимается смысл текста, реконструкция того, что имел в виду автор, есть задача вторичная. Усматривать в такой реконструкции добродетель научности не более как искушение историзма», т.к. «усвоение не есть простое воспроизведение текста, а представляет собой творение понимания заново» [1. С. 154–155]. Отвергая репродуктивные способы как произ-

водные, вторичные, Гадамер «ломает» привычное восприятие истории. Человек стремится понять прошлое не из одной лишь любви к познанию. Как гражданин, он озабочен реальными проблемами своего времени.

Для решения проблемы понимания Гадамер вводит понятие «суть дела». Что же такое «суть дела»? Это даже не выделение комплекса мотиваций, «заставивших» писателя или автора создавать исторический текст. Это не ответ на вопрос, а что этим текстом хотел сказать автор, какую мысль хотел выразить. «Суть дела» не понимается из субъективных намерений автора источника, описывающего историческое действие или событие. «Суть» — это то, что говорит за себя само по себе (другими словами, «само по себе» — это категория исторического закона). «Во всяком истолковании, — пишет немецкий философ, — заключено высвечивание» [2. С. 114]. Истину понимания поэтому следует искать не в человеческой субъективности, а в той «сути дела», которую пытался постичь интерпретатор исторического источника или произведения. Ведь понимание, согласно философской герменевтике, должно быть пониманием по сути.

Действительно, без самостоятельной работы понимания не произойдет. Историческое понимание — это не субъективный поиск возможности проникновения во внутренний мир другого сознания, а диалог. Истолковывая текст, интерпретатор имеет дело не только с одним историческим документом, но и с самой историей, в данном тексте воплощенной. Перед интерпретатором находится сама традиция, как она отложилась в отдельном фрагменте. Историческое событие по Гадамеру — это и есть традиция. Следовательно, традиция не может быть внеположенной интерпретатору, но она постоянно «происходит», «свершается» и благодаря возникающему пониманию находится в состоянии взаимововлеченности. Гадамер запрещает говорить о двух культурных мирах — прошлом и современном, т.к. миры включены в постоянное свершение традиции. Понимание здесь выступает как причастность общему смыслу потому, что он наследуется, передается. «Мир прошлого, — замечает Гадамер, — принадлежит нашему миру. То, что связывает их обоих, и есть герменевтический универсум» [2. С. 160].

То, что традиция не балласт прошлых канонов, истинных в силу своего почтенного возраста, а последовательность попыток их новой интерпретации, соединяющихся в континууме смысла, делает механизм функционирования традиции также предметом анализа. Кроме того, стремление преодолеть сужающую горизонт познания объективность и предполагающая диалог между интерпретатором и культурой природа

герменевтического исследования свидетельствуют о том, что новая герменевтическая модель познания (отражающая глубинное мировоззренческое противоречие) и предстает как искомая методологическая основа современного субъекта культуры.

Методологической основой именно этого исследования выступают работы Иоанна Густава Дройзена, Ганса-Георга Гадамера и Шлиермахера. Но новизна заключается в особом угле зрения: Гадамер, открывший философскую герменевтику, а точнее, расширивший область философского знания до герменевтики, добавил ей ценностные и смысловые постулаты, сделавшие ее основой новой методологии культуры. Практическое значение исследования – в возможности диалога культур, а теоретическое – в восстановлении исторической справедливости: так же, как открывателем Америки мы считаем Колумба, так и открывателем новой методологии необходимо признать Гадамера.

В заключение хотелось бы обосновать актуальность работы. Может быть, самая значимая для науки XX–XXI вв. проблема заключается в следующем: является ли наше аргументированное, позитивное знание именно знанием или преимущественно емкой верой в утверждение тех или иных научных корифеев, авторитет которых сложился исторически. Кроме того, об актуальности исследования можно судить по тому, как часто мы обращаемся к проблеме толкования и интерпретации. Хотя эта точка зрения и опирается на авторитет вышеназванного философа, она не претендует на универсальность, а только лишь ставит проблему и вырисовывает пути ее решения. В любом случае критика необходима для высвобождения места для собственного понимания, ибо тщательно скрываема тайна современного образования «состоит в том, что мы, современные, ничего не имеем своего; только благодаря тому, что нагружаем и перегружаем себя чужими эпохами, нравами, искусствами, философскими учениями, религиями, знаниями, мы становимся чем-то достойным внимания, а именно ходячими энциклопедиями» [3. С. 186–187]. Эти слова Ницше актуальны и по сей день.

Литература

1. Малахов В.С. Концепция исторического понимания Г.-Г. Гадамера // Историко-философский ежегодник. М., 1987.
2. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988.
3. Ницше Ф. Антикварная история. М., 1998.

ПРОБЛЕМОЦЕНТРИЗМ КАК ОСНОВА МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОСТИ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

И.Б. Ардашкин

В современных философских исследованиях актуализируется тема междисциплинарности научного знания. Это связано с разными причинами. Цель данной статьи заключается в обосновании проблемы как основы междисциплинарности знания. Под подобным выражением автор понимает, что научное познание исходит не из предметной ориентации наук в сфере собственных исследований, а из некоторого надпредметного основания, в качестве которого выступает проблема.

Одной из причин того, что междисциплинарность рассматривается как критерий современного научного знания, является изменение наших представлений о реальности. Традиционно реальность понималась как образование, о котором мы способны судить на основании наших эмпирических и теоретических способностей. С помощью чувственного восприятия и рационального осознания человек получал информацию и осмысливал ее. Человек полагал, что его восприятие и осмысление несут ему действительную информацию о том мире, в котором он находится и который он познает. Реальность выступала в качестве материального оформления тех представлений, которые о ней сложились у человека. При этом для человека в действительности знания о мире оценивались как абсолютно тождественные эквиваленты воспринятого и осознанного. Человек исключал мысль, что его знания могут являться порождением воображения и фантазии, полагая их в качестве реального отображения действительности. Так сложилась классическая концепция познания, в рамках которой человек обрел статус субъекта, а мир превратил в объект. Познание обрело форму субъект-объектного отношения, где субъект осуществлял познавательную деятельность, исключительно ориентируясь на объект и его свойства, игнорируя какое-либо влияние субъекта. Кстати, наука и оформилась в Новое время в качестве ведущей познавательной практики, утвердив подобную модель позна-

ния. Это приводит к появлению объективности как критерия научного знания, его истинности, поскольку данная характеристика выступает отображением ситуации, где субъект познает объект, исключая себя из результатов этого познания.

Объективность как характеристика знания явилась не только чертой истины, но и способом организации научного знания. Помимо универсальности субъект-объектного отношения как основания научного познания объект в своем качественном различии определял и структуру научного знания. Отсюда и дисциплинарная структура научного знания. Наука, обнаруживая и создавая новые объекты, приходила к появлению специального знания, которое и создавало новые дисциплины, изучающие новые объекты. Таким образом, сложилась дисциплинарная структура науки, которая выражала на то время наше представление о мире и его структуре.

Наличие определенного количества дисциплин, которое достаточно активно увеличивалось, порождало проблему дифференциации (классификации) наук. Правда, следует заметить, что эта проблема характерна для познания в целом, ибо она возникала еще в античности (Платон, Аристотель), но с возникновением науки Нового времени стала невероятно актуальной. Ее актуальность была обусловлена тем, что объективность каждой из наук достигалась только в их предметном поле. А мир, являющийся единым для человека, нельзя было свести к объективности дисциплинарного разнообразия науки. Это, кстати, явилось естественной причиной того, что уже в рамках самой науки созрела необходимость междисциплинарного синтеза знаний различных наук.

Кроме того, изменилось наше представление о реальности. В рамках неклассической и постнеклассической концепций познания, явившихся следствиями этих изменений, реальность уже не предстает как объективное представление субъекта о мире. Утрачивается объективность в ее традиционном научном понимании как характеристика чистого отображения познаваемого предмета. Признается влияние субъекта на объект познания и с позиции познавательных средств (приборов, научной аппаратуры и т.д.), и с позиции социокультурных оснований. Отрицается возможность чистого отображения объекта, поскольку осуществляющий это отображение субъект также укоренен в этом мире и не может не оказывать на него влияние.

Реальность в таком случае не может быть нами обозначена в своем чистом предметно-материальном бытии, а является следствием взаимодействия познающего субъекта и познаваемого объекта. Но объект в

этой ситуации не может изолированно быть вырванным из контекста окружающих его вещей, ибо этим действием он уже преобразовывается в иной объект. Реальность (или ее часть) не может быть изолированной в процессе познания по той причине, что субъект (человек) – такая же составляющая этой реальности, без которой последняя утрачивает свою целостность. Поэтому дисциплинарная структура науки, ориентированная на различия своих объектов, несет нам реальность в ограниченном выражении, «мертвую» реальность. Особенность такого дисциплинарного устройства науки, ее слабости четко просматривается на примере структуры медицины. Человек, представляющий собой единый, живой, целый организм, «разбивается» на отдельные составляющие, за которые отвечают соответствующие разделы (направления) медицины. Имеется масса специалистов (терапевт, хирург, стоматолог, лор, окулист и т.д.), которые исследуют только свой «участок» (объект). А человек – целостное, живое начало, и если он себя чувствует больным, то он это чувствует целостно, не разделяя организм на больные и небольшие части. К тому же медики сами признают, что различные системы организма сильно взаимозависимы.

Познание, таким образом, констатирует, что реальность – это скорее не результат, а процесс взаимодействия мира с каждой из своих составляющих, их взаимовлияние друг на друга. А субъект-объектное отношение как основа познавательной деятельности этот момент не учитывает, ибо оно построено на основе исключения одной части мира по отношению к другой. Реальность в таком случае предстает как свое собственное ограничение, как редукция самой себя к чему-то главному. Как показала наука в XX в., познание не есть противопоставление субъекта и объекта как двух сторон реальности, оно как раз-таки результат их взаимодействия, взаимопроникновения. Как пишет Л.А. Маркова, «естествознание XX в. не может получить знание о природе, свободного от человека и его истории; для естествоиспытателя нет природы самой по себе. Изучая природу, он вносит в нее как в предмет изучения часть самого себя, изучая природу, он изучает себя» [1. С. 168–169].

Подобное изменение в понимании познания не может не отразиться на структуре науки. Очевидно, что дисциплинарная структура науки несет проблему интеграции (синтеза) научного знания, делает это знание «разобранном», «несостыкованным». А ведь элементы междисциплинарности встречались и в подобной структуре научного знания, ибо многие науки строили фундамент своего знания на математике. Просто подобная междисциплинарность объяснялась разделением наук на

главные и вспомогательные. Кроме того, дисциплинарная структура науки не объясняла объектную принадлежность ряда наук, в первую очередь той же математики. Поэтому дисциплинарность науки как критерий ее структурного основания не отвечает сложившимся представлениям о реальности и познании. Это и еще ряд причин позволяет отказаться от дисциплинарной структуры науки как нормы ее развития. Наоборот, имеет смысл говорить с учетом того, что наука в своей главной функции познания ориентирована не на разделение, а на взаимодействие «хотя бы» субъекта и объекта, о междисциплинарности как структурном обосновании научного знания. Такие мнения уже высказываются сегодня. В частности, И.Т. Касавин пишет: «Неявной предпосылкой данных недоразумений является представление о дисциплинарной структуре наук как естественной норме и о междисциплинарности как отклонении от нормы, как переходном состоянии науки на пути к новому типу дисциплинарности. Нам представляется, что, напротив, именно междисциплинарное (не предполагающее при этом жестких границ каждой вовлеченной дисциплины) взаимодействие есть естественное состояние науки, предельным случаем которого являются относительно строгие дисциплинарные структуры, границы которых создаются не столько системами знания, сколько институциональными формами» [2. С. 7].

Междисциплинарная структура научного знания предполагает широкое допущение различного рода организационных оснований. Она не отрицает дисциплинарную структуру науки, даже нуждается в ней. Только главным у нее является возможность взаимодействия дисциплин между собой, а не их противостояние и разграничение. Ведь мир един и целостен, что не позволяет человеку охватить его весь и сразу, поэтому познание осуществляется постепенно, по мере жизни, и каждый человек в познании идет своим путем (в рамках дисциплины или дисциплин, также на основе собственного опыта и собственных возможностей). А значит, мир предстает перед человеком в неповторимом аспекте их совместного взаимодействия. Поэтому ни одна наука (дисциплина), ни один человек не способны познать мир целиком. А чтобы познание осуществлялось бесконечно, чтобы познание было возможным, и необходима междисциплинарность в качестве структурного основания научного знания, позволяющая познаваемую реальность представлять как открытую и целостную сферу. Не случайно, что в современном научном познании реализуются информационный, системный, эволюционный, синергетический и т.д. подходы, являющиеся подтверждением междис-

циплинарности как структурного основания науки. Так, системный подход в качестве одного из примеров строится на междисциплинарном фундаменте, без которого целостность мира, предполагающая всестороннее его познание, недостижима. «В основе системного подхода – общенаучная междисциплинарная и частнонаучная системная методология, а также социальная практика, рассматривающая объекты как системы» [3. С. 382]. Междисциплинарность выступает как фундаментальное свойство знания, особенно научного знания, равнозначное философскому уровню познания.

Но если междисциплинарность является способом организации научного знания, то тогда встает вопрос о референтности мира, который познается таким образом. Ведь если объект не может быть познан в рамках одной дисциплины, так как объективность подобного плана в познании является спекуляцией, то что должно выступать в качестве референта познания? Авторский вариант ответа – проблема.

Объективность знания предполагала абсолютное отображение в знании исследуемого объекта. Отказ от объективности в указанном смысле исключает для междисциплинарной структуры научного знания объектную привязку. Ведь для междисциплинарности взаимодействие познающего и познаваемого – это норма, а следовательно, объективность ведет к «субъективации», а субъективность «объективируется». Познание не преследует цели отображения мира, поскольку само познание является не отображением, а способом жизни, существования, чья основная сущность – взаимодействие. Междисциплинарность в её структурной значимости как раз и предполагает не отображение каждой наукой своего предмета, а интеграцию знания о предметах каждой науки в единое знание о мире. Эта интеграция не механический прием, ее нельзя осуществить автоматически. Следовательно, необходима структурная единица, позволяющая эти знания объединить в систему. И такой структурной единицей является проблема, с помощью которой различные дисциплины синтезируют результаты познавательных практик. Сегодня не просто необходимо осуществлять познание, которое к тому же требует исходного пункта – проблематизации, сегодня необходима постановка проблемы, такого способа организации знания, в рамках которого эти знания взаимодействуют, а не противостоят друг другу.

В гносеологическом смысле подобный статус проблемы объясняется следующим образом. В классическом познании проблема рассматривается как этап познания, необходимый для его организации. Проблема понимается как порождение субъекта в процессе познания объекта. В конечном итоге проблема, поставленная субъектом, должна быть

устранена вместе с последним, а объект должен быть представлен в своем истинном виде. Существовала дихотомия «проблема – истина», означавшая, что решение проблемы ведет к истинному знанию, и, наоборот, отказ от истины ведет к проблеме. Теперь же истина не является целью познания в том смысле, что она выражает соответствие знаний объекту, в том смысле, что она единична. Целостность мира, неповторимость его субъективных образов порождает плюрализм истин и их равноценность. Проблема в таком случае не представляет собой оппозицию истине, скорее, свидетельствует об их близости, ибо проблема открывает плюрализм истин. И это не есть релятивизм, утверждающий относительность истины и знаний. Сам мир – это динамика, причина которой познание, взаимодействие человека и мира. Изменение знаний, истин – это следствие изменений мира, он также не является застывшим. Как пишет Л.А. Маркова, «а если все-таки предположить, что в ходе научной революции меняется не только знание о мире, а и сам мир как предмет научного исследования? В этом случае новому миру соответствует и новое знание о нем, проблема релятивизма снимается» [1. С. 172]. Проблема как основа междисциплинарности является способом соотношения знаний и мира, в котором открывается перспектива для их сосуществования. Знание обретает свою предметность, получает возможность онтологического обоснования, а мир (предмет) обретает возможность для своего изменения под влиянием знания. Проблема задает параметры этих изменений, придавая познанию различные импульсы. Если познание «затухает», то это означает, что проблема исчерпывает подобный способ взаимодействия знания и мира. Тогда требуется новая проблема, новый способ взаимодействия.

В научном познании междисциплинарная структура знания ориентирована на проблемоцентризм, который задает смысл и направленность познавательной деятельности. Проблемоцентризм науки предполагает постоянное присутствие проблемы в познании, ее укорененность для междисциплинарной структуры научного знания. Познание – это движение одной проблемы к другой, позволяющее создавать новые дисциплины либо новые ракурсы отношений в структуре сложившихся дисциплин.

Неустранимость проблемы из познания предполагает ее онтологическое понимание. Проблема – это не прием, не средство, а состояние познания, без которого собственно познание было бы невозможно. Это не исключает трактовку проблемы в качестве приема, средства, но эти интерпретации вторичны, производны от сущностного понимания про-

блемы как способа организации взаимодействия мира и знаний. Онтологическое состояние проблемы не изначально, оно производно, но от этого не теряет своей значимости. В философии существуют позиции, демонстрирующие онтологическую трактовку проблемы. Это и «третий мир» Поппера, и «семантический вакуум» Налимова, и «география познания» Делеза. Главное, что междисциплинарность как структурная основа современного научного знания показывает онтологическую природу проблемы, которая позволяет различным дисциплинам идти по пути «совместного» познавательного участия.

Таким образом, проблемоцентризм действительно демонстрирует междисциплинарность научного знания в качестве его важного критерия, что позволяет рассматривать познание в соответствии с неклассическим и постнеклассическим его пониманием.

Литература

1. *Маркова Л.А.* Философия из хаоса. Ж. Делез и постмодернизм в философии, науке, религии. М., 2004.
2. *Касавин И.Т.* Философия познания и идея междисциплинарности // Эпистемология. Философия науки. 2004. Т. 2, № 2. С. 5–14.
3. *Микешина Л.А.* Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования. М., 2005.

ФЕНОМЕН КУЛЬТУРНОЙ ДЕТРАДИЦИОНАЛИЗАЦИИ: НЕСИСТЕМНЫЕ ОСНОВАНИЯ ОБЩЕСТВА

А.А. Баёва

Процесс культурной детрадиционализации, анализируемый современными теоретиками общества, можно рассматривать как продолжение ситуации, обозначенной Ф. Ницше как «опыт переоценки ценностей». Хотя, как отмечает известный британский социолог Э. Гидденс, начало дискредитации идеи традиции положила философия Просвещения, представляющая ее как проявление догмы и невежества, препятствующая инновациям. Детрадиционализация приводит к упадку значимости культурных традиций и утрате их субстанциональной основы. Такое положение отнюдь не означает их полного исчезновения, а говорит о расшатывании фундаментальной укорененности традиции в сознании, обеспечивающей сакральный авторитет социального порядка и обращение к индивидуальному.

Детрадиционализацию следует рассматривать как закономерный процесс в общественном развитии. Упадок ценностей в конце XIX века констатировал Ницше, определивший духовное состояние Европы понятием «нигилизм». По словам Ницше, произошел упадок ценностей, придававших смысл человеческому бытию. Однако для человека и общества в целом детрадиционализацию нельзя рассматривать только негативно. Напротив, она является своеобразным стимулом для переосмысления и обновления традиций: «Ибо почему появление нигилизма в данное время необходимо? Потому, что все наши бывшие до сих пор в ходу ценности сами находят в нем свой последующий вывод; потому, что нигилизм есть до конца продуманная логика наших великих ценностей и идеалов, — потому, что нам нужно сначала пережить нигилизм, чтобы убедиться в том, какова в сущности была ценность этих ценностей... Нам нужно когда-нибудь найти новые ценности...» [2. С. 396]. Ницшеанский нигилизм, выраженный в знаменитом афоризме «Бог мертв», перекликается с актуальной проблемой того времени, обсуждаемой социологами-классиками. Ф. Тённис, К. Маркс, М. Вебер,

Г. Зиммель были обеспокоены растущей проблемой отчуждения, рационализации и упадка значимости традиционных культурных ценностей. Согласно классической теории общества, структурирование традиционного социального порядка обеспечивается традициями. Тённис рассматривает их в качестве основы *Gemeinschaft*, которые не исчезают полностью в обществах типа *Gesellschaft*, а являются его структурными элементами. Легитимность традиционного авторитета исследовал М. Вебер, для Э. Дюркгейма традиции – это источник социальной солидарности. Рационализация общества, или переход от общности к обществу, знаменует прежде всего нарушение преемственности традиций и утрату их сакрального авторитета. В этом положении классической социальной теории прослеживается влияние Ницше: «Всего глубже подорваны в наше время инстинкт и воля традиции: все установления, обязанные своим происхождением этому инстинкту, противоречат вкусу современного человека... Чтобы ни делали и не думали ныне, во всем преследуется в сущности только одна цель: с корнем вырвать эту склонность к преданию, преемственности» [2. С. 432]. М. Хайдеггер, исследовавший нигилизм Ницше, сделал вывод, что «воля к власти» показывает все действительное как становление, лишенное всякой укорененности. Тем самым Ницше освободил европейскую философию от тотальной зависимости от Гегеля и обусловил возникновение онтологии становления. Это повлияло и на социальную теорию. Г. Зиммель, поставивший вопрос «Как возможно общество», рассматривал его как нечто становящееся, или как процесс. По Зиммелю, общество не является статичным образованием и беспрестанно становится посредством обобществления. Такая точка зрения полностью противостоит функционализму Т. Парсонса, представляющего общество как социальную систему, структурирующую его процессуальные основания. Ориентация в схеме «актор–ситуация» обладает некоторой структурой. Одним из основных аспектов структурирования является коммуникация. В функционализме коммуникация возможна только на основе символической структуры, а смысл должен быть однозначным и стабильным независимо от контекста: «Язык – это не просто совокупность традиционно используемых символов; это система символов, значение которой соответствует определенному коду (...) Лингвистический код является нормативной структурой, параллельной той, которой соответствуют социетальные ценности и нормы» [3]. Все социальные процессы – следствие комбинаций и рекомбинаций меняющихся коммуникативных факторов. Модель коммуникации Парсонса напоминает вариант «грубой» киберверсии теории информации, приближенной к модели бихевиоризма. Коммуникация – часть социального процесса, где личность действует в рамках роли, ха-

ракти которой зависит от отношений личности с реальными и потенциальными реципиентами и источниками получения коммуникативного сообщения. Сложные коммуникативные процессы могут эффективно действовать только при условии жесткого кибернетического контроля, осуществляемого институциональными структурами. Средствами коммуникации являются символические системы, которые не зависят от частных ситуаций, а функционируют как культурная традиция. Между ней и нормативной ориентацией есть глубокая связь. «Символическая система значений является элементом социального порядка, как бы накладывающегося на реальную ситуацию. Даже самая элементарная коммуникация невозможна без некоторой степени согласия с условностями символической системы» [4. С. 83]. Ориентация на нормативный порядок и взаимная соотнесенность ожиданий и санкций коренятся в основах системы координат действия. Элементами общепринятой символической системы являются ценности. У Парсонса культура выступает базисом для интеграции общества, составляет наследство, или традицию; это то, что не является проявлением генетической природы человека, она общепринята. Вот почему необходимо различать культуру и социальную систему: культура может распространяться из одной системы в другую на основании преемственности и аналитически абстрагируется от частных социальных систем. Проблема порядка предстает как характер интеграции стабильной системы, социального взаимодействия или социальной структуры, концентрирующийся вокруг мотивации акторов нормативными культурными стандартами, интегрирующий систему действия. Эти стандарты – модели ценностной ориентации, занимающие важное место в культурной традиции социальной системы. Таким образом, в функционализме деятельность детерминирована структурой, символически закрепленной в социокультурных традициях. Последователь Парсонса Э. Шиллз также относит к традициям верования, стандарты, правила, передающиеся от предшествующих поколений посредством процесса преемственной трансмиссии из поколения в поколение [7].

Современная теория общества, отвергающая теорию Парсонса, позиционирует общество как коммуникативный процесс (З. Бауман, Дж. Урри, Н. Луман и др.), одной из причин которого является детрадиционализация. З. Бауман выразил движение традиции как переход от риторического «навсегда данного» к риторическому «постоянно-неопределенному». Детрадиционализация приводит к образованию новой семантики культурных ценностей и традиций. Если традиционное общество поддерживалось институциональной основой, зависимой от традиции, то в эпоху «рефлексивного модерна» (У. Бек) или «поздней

модернити» (Э. Гидденс) происходит их ломка. Культурная детрадиционализация переворачивает мышление о принадлежности индивида к целому. И немалую роль в этом играют средства массовой коммуникации, ломающие традиционное символическое измерение. Современный феномен коммуникации оказался способным спровоцировать то, о чем писал Ницше. Коммуникация, становясь во многом не зависимой от структурного порядка, формирует условия для несистемных оснований общества. Современная социальная теория отражает данное обстоятельство, представляя общество как коммуникативный процесс. Происходит своего рода теоретический ренессанс концепции Зиммеля, значение которой было подорвано Парсонсом. Нынешние теоретики общества, поднимая вопрос о том, как возможно общество, отвечают на него при помощи социологии Зиммеля: оно возможно как процесс. Тем самым возникают новые предпосылки для теоретического обоснования общества.

Литература

1. *Гидденс Э.* Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999.
2. *Ницше Ф.* Воля к власти. М., 2003.
3. *Парсонс Т.* Понятие общества: компоненты и взаимоотношения // THESIS. Весна. 1993. Т. 3, вып. 2.
4. *Парсонс Т.* О социальных системах. М.: Академический проект, 2002.
5. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной социологии. М., 1988.
6. *Bauman Z.* Globalization: the human consequences. Oxford, 1998.
7. *Shills E.* The virtue of civility: selected essays on liberalism, tradition and civil society. Indianapolis, 1997.

НАЦИЯ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ НОРМАТИВНОЙ ТЕОРИИ

Э.А. Баторова

Современные политические сообщества чаще всего мыслятся как национальные государства. В своих границах государственная власть формирует политическую жизнь граждан, а во внешней политике представляет их интересы, согласуясь с принципом единства и неделимости политической воли нации. Нация (народ) является основной инстанцией суверенитета государства и легитимации его власти. В своем нынешнем виде государства возникли в результате исторических событий: случайных и спланированных, но от этого не менее случайных. Как итог, государство должно решать вопрос политического единства вопреки исторически доставшейся или постоянно приобретаемой мультикультурности нации. Иногда такое разнообразие удается достаточно удачно сочетать в рамках одного политического сообщества. Так, М. Уолцер выделяет пять типов толерантных политических режимов, которые позволили мирно сосуществовать самым различным культурным группам [1]. Однако бывает так, что культурные различия становятся поводом для острых и разрушительных конфликтов. Тогда считается, что нация перестает обладать толерантностью, единство нации ставится под сомнение, а в публичном обсуждении все чаще ставится в обязанность государству обратить особое внимание на политику толерантности.

Наша цель — обозначить основные подходы к рассмотрению толерантности в современных нормативных теориях: либеральной, коммунитаристской и совещательной теории демократии. Автор связывает значение политики толерантности у тех или иных теоретиков с пониманием природы нации. Хотя большинство из рассматриваемых мыслителей не проводит явно подобных взаимосвязей, кажется, что можно все-таки выстроить следующую понятийную схему. Нации можно приписывать различную природу: гражданскую, политическую и этнокультурную, коллективную и индивидуально-групповую. Исходя из подобных характеристик, по-разному осмысливается и желательное устройст-

во государства, должно объединить традиционные демократические ценности (равенство, свободу, справедливость) и все возрастающую мультикультурность современных государств.

Современная либеральная теория, немислимая без работы Д. Ролза «Теория справедливости», продолжает настаивать на гражданском понимании нации. Конечно, разнообразие «форм жизни» не скрыто от глаз либералов, но, следуя еще локковской традиции разграничения частной и публичной жизни, они вовлекают в построение справедливых общественных институтов исключительно публичную сферу, то есть ту сферу деятельности индивидов, в которой они в первую очередь являются носителями прав и свобод, или одним словом – гражданами. Для либералов важно подчеркнуть, что общественные институты не являются орудиями удовлетворения интересов «культурных групп». Они нейтральны в том смысле, что одинаково выгодны индивидам, независимо от того, какой концепции блага они придерживаются. Груз поддержания и воспроизводства «форм жизни» ложится на самих граждан, а не на общественные институты. Терпимость, выводимая Д. Ролзом из принципа «равной свободы»¹, обретает значение «невмешательства» в сферу частного, в круг деятельности различных групп. Либеральное общество действительно может вмещать в себя разнообразные допустимые «формы жизни», пока они остаются частным делом граждан. Необходимо понимать, что в таком случае толерантность лимитирована правом, то есть ее границы очерчены очень четко. В концепции «справедливого общества» не уделяется сколько-нибудь серьезного значения политике толерантности, ожидается, что толерантные отношения между представителями разных культурных групп будут поддерживаться благодаря нейтральности общественных институтов.

Критики отмечают, что строгое разделение либералами частной и публичной сферы жизни может на практике привести к различным негативным последствиям. Так, например, либеральное общество может поощрять нетерпимость внутри культурных сообществ, если они формально разрешают публичную свободу своих членов. Одна из представителей делиберативной теории С. Бенхабиб говорит, что именно в сфере частного сегодня наблюдаются наиболее острые конфликты, все более политизирующиеся в последнее время [3. С. 132]. Требования «равного признания» уже не дают возможность четко обозначать границы между «частным» и «политическим». С ее точки зрения, «дело о платках» во Франции как раз демонстрирует пример политизирующегося культурного различия. Коммунитаристы же указывают на то, что либеральная нейтральность не является культурно нейтральной. Либераль-

¹ См. гл. «Терпимость и общий интерес» в [2].

ные институты поддерживают главенствующую культуру в ущерб остальным субкультурам. Ролз сам оговаривает, что целевая нейтральность базовых институтов в справедливом обществе не имеет своим практическим следствием равное положение всех «форм жизни». Это всего лишь означает, что базовые институты общества не будут целенаправленно поощрять одни «формы жизни» в ущерб другим, однако «не существует социального мира без потерь, не существует мира, который не исключал бы определенных форм жизни, воплощающих своим особым образом фундаментальные ценности. Для каждого общества с его культурой и социальными институтами какие-то формы жизни оказываются чуждыми» [4. С. 83]. Подобное положение дел не кажется коммунистам справедливым. Например, с точки зрения У. Кимлики, индивиды – это не только граждане, но исходно и члены культурных групп. Как члены таких культурных групп, они могут находиться в неравном положении (главенствующие, социетальные культуры подавляют культуры-меньшинства) даже в условиях «справедливого общества» Д. Ролза, поскольку «справедливость требует смещения или компенсации для незаслуженных или «морально случайных» недостатков, особенно если они «глубокие, полные и присутствуют от рождения». Члены культур-меньшинств не имеют равных возможностей жить и работать в пространстве своего языка и культуры в отличие от представителей главенствующей культуры» [5].

Акцент на культурной природе нации, выделении групповых характеристик и отрицании универсальных претензий либерального устройства общества является важной чертой коммунизма, не представляющего собой, однако, столь связного теоретического течения, как современный либерализм. Коммунизм склонен к обеспечению равных возможностей для представителей различных культурных групп через наделение этих групп разного рода правами – такую политическую практику часто называют «политикой мультикультурализма». В самом мягком варианте это может быть наделение членов некоторых групп социальными преференциями или особое внимание к их культурным нуждам. Также возможна ситуация, когда группе даются некоторые права в сфере образования и социализации своих членов. Чаще всего такая практика проводится в форме экстерриториальных автономий (в РФ – национально-культурных автономий). Наиболее радикальный вариант – это территориальная автономия, когда за культурной группой (чаще всего этнической) закрепляется территория, в границах которой эта группа имеет свое почти самостоятельное политическое пространство. Примером может служить единое правительство народа саами на территории сразу трех европейских государств.

Понятно, что политика мультикультурализма ведет к отрицанию толерантности. Теперь мы не просто «терпим» чуждые нам культурные практики, но обязаны законом принимать их как равные. Именно об этом говорит Д. Грей [6]. С его точки зрения, выделение различных культурных групп с особыми правами, может привести к мозаичности нации, к ее распаду. В вину коммунитаризму также ставили, что он обращается с культурами, как будто занимается «сохранением видов животных» [7. С. 128], дважды угнетает женщин и детей из культурных сообществ не-либерального типа¹, способствует «этнизации сознания» и т.д. Во многом это связано с первоначальной размытостью используемых коммунитаристами понятий «идентичность», «признание», «культура» и уровней их анализа (индивид/коллектив).

Для сторонников совещательной теории демократии (Ю. Хабермас, А. Янг, С. Бенхабиб и др.) важно одновременное усовершенствование и либеральной теории, и уточнение вызовов коммунитаристов, то есть они стараются объединить нейтральность либерального государства и важность понимания культурной составляющей нации. Ю. Хабермас в полемике с Д. Ролзом определяет цель своей работы как исследование наиболее «тонких границ между частным и публичным, ради обеспечения всем гражданам равных свобод в форме как частной, так и публичной автономии» [8. С. 196]. Отказ от жесткого разделения политического на «базовые институты» (публичное) и «фоновую культуру» (частное) определяет коммунитаристскую теорию как сильную демократическую теорию. Сам Хабермас называет такое понимание сферы политики «республиканизмом».

Если предметом справедливости у Ролза служили базовые институты общества, то Хабермас в поисках справедливого устройства общества обращается к принципам коммуникативного обоснования. Он оспаривает приоритет права в легитимации политической сферы, даже самой базовой ее основы — конституции: «чем выше поднимается завеса неведения и чем больше «граждане» Ролза обретают реальный облик из плоти и крови, тем глубже они обнаруживают себя втянутыми в иерархию того порядка, который шаг за шагом уже институционализирован помимо их участия. Таким образом, «теория справедливости» отнимает у граждан слишком многие из тех усмотрений, которые им все же следовало бы заново усваивать в каждом последующем поколении» [8. С. 150].

¹ См. гл. «Мультикультурализм и гендерное гражданство» в [2].

Тот факт, что сегодня государства с устоявшимися демократическими традициями переживают кризис своего национального единства, Хабермас объясняет сложностью самого генезиса национальной демократии, которая питается от двух исторических корней, которые когда-то были переплетены так, что представляли собой единое целое — национализм и республиканизм. Он актуализирует эту двойственность применительно к проблеме иммиграции в страны Западной Европы, ставя вопрос: «не ограничивается ли желание иммигрировать правом политического целого сохранять в неприкосновенности свою политико-культурную форму жизни?» [9. С. 367]. Его ответ заключается в том, что нация сохраняет свою тождественность как политическое целое, даже поставив под вопрос базовые культурные ориентации преобладающей в стране культурной формы жизни, поэтому принимающая сторона вправе требовать от неофитов лишь лояльность принципам государственного строя в рамках возможностей интерпретации.

Для Хабермаса нация есть в первую очередь политический продукт республики, участие в создании которого может принимать каждый гражданин. В отличие от принципов устройства справедливого общества Ролза, процедура легитимации общественных институтов у Хабермаса требует ориентации на терпимость в качестве минимального условия участия. Действительно, без допущения существования отличной от нашей точки зрения невозможно стать участником практического дискурса – основной политической площадки легитимации в теории Хабермаса. Вслед за С. Бенхабиб отметим, что такие процедурные правила сегодня не переносимы на макроинституциональный уровень общества, но могут быть активно задействованы там, где происходит размывание границ частного и публичного, – на уровень конкретных институтов и СМИ.

Итак, мы рассмотрели три подхода современной нормативной теории к пониманию природы нации и роли толерантности в устройстве государственных институтов. Либеральный подход нормативно определяет для нации гражданскую природу, толерантность должна выступать регулятором отношений между различными культурными группами в сфере частной жизни граждан. Коммунитаристы, акцентируя поликультурную природу нации, стремятся вывести культурные различия из сферы толерантности, настаивая на создании условий для равенства культурных групп. Для делиберативистов нация представляет собой политический продукт деятельности индивидов, которая берется без разделения на «частное» и «публичное». Ориентация на толерантность стано-

вится основанием возможного политического консенсуса, а требования «культурного признания» – мотивом для его пересмотра.

Литература

1. Уолцер М. О терпимости. М., 2000.
2. Ролз Д. Теория справедливости. Новосибирск, 1995.
3. Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М., 2003.
4. Ролз Д. Идея блага и приоритет права // Современный либерализм. М., 1998.
5. Кимлика У. Права культур-меньшинств. – <http://a-b.gorodok.net/kimlicka.htm>
6. Грей Д. Поминки по просвещению. Политика и культура на закате современности. М., 2003.
7. Habermas J. The struggles for recognition // Multiculturalism. Examining the politics of recognition. Princeton University Press, 1994.
8. Хабермас Ю. Политический либерализм – полемика с Джоном Ролзом // Вовлечение другого, очерки политической теории. М., 2001.
9. Хабермас Ю. Права человека – глобальный и внутригосударственный план // Вовлечение другого, очерки политической теории. М., 2001.

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ МИГРАЦИИ И ТУРИЗМА

Д.В. Белобородов

Все более пристально всматриваясь в современную действительность, мы видим, что ускорение глобализации в культуре всегда в той или иной степени определяет усиление миграционных процессов. Последние определяют более широкие возможности для взаимодействия культур и становления многополярного мира. Однако не всегда такое взаимодействие перетекает в диалог культур. Ибо настоящий глубокий диалог возможен лишь на базе взаимного понимания, а современную рефлексию миграционных процессов конца XX – начала XXI в. скорее имеет смысл определить как недопонимание.

Как говорит К. Хайн, «изначальный смысл слов «эмиграция» и «миграция» подразумевал нечто дружелюбное, приятное, открытое всему миру, они говорили о путешествиях и возвращении из путешествий, о своего рода туризме, благодаря которому достигается желанная, свободно избранная цель, – о занятии весьма жизнерадостном, которому посвящались специально сочиняемые по этому случаю песни... Странствие – таково было изначальное значение упомянутых выше слов, однако, похоже, это их значение теперь накрепко забыто. Эмигрант и мигрант вызывают ныне совсем иные ассоциации, нежели образ путника, спокойно шагающего лесною дорогой. Эмигранты и мигранты прочно связались в нашем сознании с представлениями об изгнанничестве. Это люди, спасающиеся бегством в неизвестность от опасностей, которыми грозит судьба, — они изгнаны из родных палестин и нежелательны в наших краях. В их дорожных котомках недостаточно припасов, чтобы добраться до цели, у них слишком мало денег, чтобы стать дорогими гостями на новом месте» [1. С. 297–298].

Современные нелегальные эмигранты рассматривают территорию Западной Европы как пространство убежища, в то время как сама она вовсе не собирается представлять перед ними в таком совершенно не выгодном для себя качестве. В отличие от Средневековья с его просто-

душной и стихийной простотой восприятия скитальца не как беженца, а, прежде всего, как странника, несущего в себе момент чужеродного опыта и привлекательной новизны, равнодушный менталитет современного европейца позитивно реагирует только на экстравагантного странника, но не на судьбу изгнанника. Он готов предоставить свою территорию как место фешенебельного туризма, но не как пространство убежища для всех униженных и угнетенных.

И все-таки Запад становится убежищем для выходцев из стран третьего мира именно вследствие своего равнодушия, которое, с одной стороны, не выражает готовность помочь беженцам, а другой стороны, безвольно к их массовому наплыву в страны Старого Света. Либеральные призывы покончить с неонационалистическими движениями Ле Пена и НПД ведут только к усилению типично европейского (и, кстати, не только немецкого) комплекса нравственной неполноценности, вырабатывая у эмигрантов ощущение морально-психологического превосходства над своими хозяевами. («Мы пострадали и вечно обижены. А вы – ничего не сделали для нас в тот момент, и потому будете всю жизнь всем нам обязаны»). От такого впадения в окончательную беспомощность вечно виновного и почему-то обязанного всем сострадать современного европейца спасает только лишь его равнодушие, на наш взгляд, чрезмерно преувеличенное К. Хайном, но все же составляющее достаточно серьезную платформу его нынешнего менталитета.

Современная социальная мобильность, насквозь пронизывающая всю культурную ментальность конца XX в., в противоположность сакральной культуре Средневековья теряет свою «странствующую» интенциональность. Это странничество без паломничества, с более прагматичными, нежели духовными доминантами. Ведь «паломничество – это поход одновременно во все стороны времени и реальности. Во-вторых, исправление допущенных ранее ошибок. В-третьих, охотничья экспедиция за истиной. И, наконец, в-четвертых, приуготовление к расставанию с земной жизнью, так сказать, наведение порядка в квартире перед уходом» [2. С. 231].

С наибольшей очевидностью такого рода ситуация просматривается в области туризма, услуги которого по своим технико-организационным и экономическим характеристикам существенно отличаются от чистого материального товара тем, что туристская услуга не принимает предметной формы и не воплощается в стоимость материальной продукции – туристское потребление со стороны покупателя представляет собой иллюзию потребления, в обычном его понимании. Подлинность же потребления туристской услуги состоит в расходовании свободного времени на воспроизводство и развитие человека (при

отсутствии свободного времени туристские услуги невозможно потреблять). Общее свойство всех услуг – их неосвязаемость – для туристской услуги проявляется специфически. Не только потребитель, но и производитель заранее не может знать о потребительских свойствах полезного эффекта туристской услуги. Туроператор и турагент продают мечты, представление о которых зависит от настроения туриста и путешественника [3. С. 16].

Освещая методологические аспекты изучения туризма, Р. Попова говорит о том, что «туристский продукт страны, территории, региона представляет собой национальное достояние, от него зависит определение туристского потенциала страны в целом, туристских центров и видов самого туризма в частности. Если туристский продукт страны, региона или территории заменить простым набором сервисных услуг и предметов потребления для путешественников, то становится невозможным его выявление, сохранение и приумножение, и он, будучи не способным самовоспроизводиться, может утрачиваться безвозвратно» [3. С. 27]. Иначе говоря, представление о бытии туристского продукта находится для Р. Поповой где-то за пределами понятия «сервис», в то время как для А. Бурката и С. Медлика сфера услуг является его существенным структурным компонентом. Для них туристский продукт – это «имеющиеся в наличии природные ресурсы, культурные, архитектурные и исторические достопримечательности, технологические возможности, которые могут привлечь туриста и побудить его совершить путешествие. К нему также относятся и средства размещения туристов, рестораны и закусочные, необходимое оборудование для отдыха и занятий спортом, а также различные виды экономически доступного транспорта» [4]. Хотя при определении специфики туристского продукта авторы данной теоретической работы как-то не очень глубоко затрагивают используемую в изначальном процессе его формирования роль туроператора.

Надо заметить, что в отличие от философии культуры, туризм формирует не абстрактный, а наглядно-визуальный образ культуры, умудряясь к тому же придать ему социальную ангажированность и продавая его в качестве идеального туристского продукта. Туроператор создает побочно-дополнительное представление о том, что есть в эмоционально-интенциональной ауре того, что только может быть. Сам туристский продукт – это некая креативно-реферативная структура, открытая к внешней рецепции как товар. Креативная – так как она создается с помощью творческой деятельности по экспликации из сознания клиента его мечты. Реферативная – потому что образ этой мечты в конечном итоге соединяет себя с реальностью.

Применительно к специфике хронотопа современного туристического менталитета также нужно подчеркнуть неосвязаемость туристской услуги, с которой «связана важная особенность – невозможность хранения, накапливания и создания запасов. Эта особенность проявляется в сложности приспособления туристской деятельности к изменению спроса во времени и пространстве: невозможность перенесения туристских услуг – услуг гостиниц, аэропортов, баз отдыха и др. в конце туристского сезона в другой регион придает особый характер их мобильности, тогда как товары, по сравнению с услугами, имеют преимущества в транспортировке и перемещении... Производство и потребление туристской услуги осуществляется одновременно во времени и пространстве, тогда как производство и распределение товара отделено от потребителя... Существование туристских услуг в виде деятельности и одновременность производства и потребления превращают сферу туристских услуг в сферу личных контактов потребителей и производителей. Непосредственное участие самого потребителя – туриста и путешественника в производственном процессе усиливает тенденцию к разнообразию и индивидуализации туристских услуг» [4. С. 17–18].

Г. Дебор очень часто критикует «общество спектакля» за то, что оно разрушает естественный мир человека, заслоняет реальность иллюзией, осязание — зрением. Однако в противовес его точке зрения, надо заметить, что столь характерная для современной культуры популяризация туристической деятельности ведет к физическому перемещению человека в иной природный и культурно-этнический ландшафт. И делает это **не за счет передачи абстрактного образа** (который можно легко увидеть по телевизору), **а за счет передачи конкретных неведомых ощущений**. Согласно позиции Г. Дебора, нарастание силы современного «общества спектакля» должно было бы напрочь ликвидировать туризм как сферу реабилитации гармонично-гедонистических осязаний. А статистические данные, наоборот, говорят о росте этой разновидности индустрии сервиса и усилении ее персонализации. Ведь в «эпоху застоя был только групповой туризм. Тогда существовали строгие программы поездок. Например, группа не могла отправиться в путешествие за рубеж без сопровождающих лиц. В процессе отдыха турист не мог ни на шаг отлучиться от группы. К тому же производился жесткий отбор тех, кто мог поехать за рубеж. Зарождение туристического бизнеса в том виде, в котором он существует сегодня, пришлось как раз на 1990-е годы. В то время, в сентябре 1992 года, вышла на рынок и наша компания. Тогда туризм все еще продолжал оставаться групповым... Сегодня спектр предложений по отелям очень широк, в этом смысле у клиентов туристических агентств есть выбор. Люди, планирующие поездку за

рубеж, все чаще делают выбор в пользу индивидуальных туров» [5. С. 20].

Надо признаться, что в онтологии туризма рациональная интенция следует за иррациональной, в то время как в других сферах сервисной деятельности (содержание ломбардов, нотариат, частная адвокатская деятельность) все происходит с точностью до наоборот. Иррациональный инструментарий воспринимается как вспомогательный, промежуточный механизм для достижения сугубо рациональных целей. Таким образом, структурные компоненты интегрального бытия такого многостороннего феномена, как сервис, постоянно сами себя уравнивают – на самом деле это очень сбалансированная, выверенная, а не полухаотичная, стихийно созданная под влиянием определенного исторического момента система.

В итоге современный сервис конца XX в. создает свой собственный «естественный стиль проживания жизни», по своей комфортабельности существенно отличающийся от онтологии «естественности старого стиля», который защищает Г. Дебор.

Литература

1. *Хайн К.* Два размышления о странствиях и изгнании // Иностранная литература. 2004. №11.
2. *Козлов Ю.* Колодец пророков. М., 1998.
3. *Попова Р.Ю.* Становление и развитие туризма // Сфера услуг: проблемы и перспективы развития. М., 2001. Т. 4.
4. *Ланкар Р., Ольше Р.* Туристический маркетинг. М., 1993.
5. *Сегал Е.* Все мечты осуществимы // Новости рынка недвижимости. 2004. 24 мая.

ЦЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

А.С. Беляйкина

В современных условиях в образовании актуализируются многие философские идеи различных периодов развития гуманитарного знания, где особо можно выделить интерес к проблеме ценностей, что явно вызвано жизненной необходимостью. Как свидетельствует исторический опыт, проблема ценностей всегда актуализировалась, ее постановка обострялась, приобретала широкое социальное и нравственное значение в сложные, переломные эпохи, когда культурные традиции обесценивались, прежние идеологические и этические устои общества подвергались дискриминации, начиналась поспешная их замена новыми идеалами и целями [1. С. 87–90]. Подчеркивая историчность общечеловеческих аксиологических ориентиров, актуальных для системы образования, З.И. Равкин пишет: «Они всегда принадлежат конкретной эпохе, но обладают способностью на новом витке исторического движения обрести новый смысл, вступать в контакт с ценностями последующего периода» [1. С. 87–88].

На данный момент можно выделить такие социальные проблемы, к примеру, как общественная нестабильность, кризис нравственности, ценностный нигилизм, цинизм, метание от одних ценностей к другим, экзистенциальный вакуум, которые являются прямым порождением существующего ныне ценностного и культурного кризисов. Для решения этих проблем требуются качественные изменения общественного развития: «гуманизации общества как императива выживания человечества и сохранения его духовности, цивилизованности, открытости, формирования гражданской и правовой культуры, возрождение духовного и нравственного начала, прежде всего, через образование» [2. С. 40].

Можно отметить, что представление о назначении образования существенно изменилось. Центральной проблемой становится человек в культуре как субъект и одновременно цель образовательного процесса. Образование рассматривается как способ существования человека в культуре. Образование – всегда возможность самообразования, раскры-

тия сущностных сил индивида, которая реализуется человеком, прежде всего в поисках смысла. Таким образом, «центральным ориентиром педагогической реальности становится человек – в качестве смысла, цели, субъекта, предмета, результата и критерия оценки педагогической деятельности. Соответственно, и роль базисной характеристики педагогической реальности в рамках гуманитарной образовательной парадигмы начинает играть ценностно-смысловая ориентация образования» [2. С. 40]. По мнению И. Колесниковой, «именно содержание образования призвано обратить подрастающего человека к смыслам его бытия, помочь их обрести, сформировав при этом соответствующий круг ценностей... Образование должно стать смыслопорождающим и тем самым воспитывающим» [3. С. 176].

Наблюдается постепенная смена технократической парадигмы рационализма гуманистической парадигмой культуросообразности (культуротворчества) образования. Д. Лихачев охарактеризовал XXI в. как «век развития гуманитарной культуры, культуры доброй и воспитывающей» (цит. по [4. С. 97–98]). И, вследствие этого, должны быть пересмотрены ценностные ориентации современного образования.

В результате изучения данной темы была выявлена возможность применения существующих в современной аксиологии типов классификаций ценностей к анализу образовательных ценностей. Можно выделить следующие ценностные представления о назначении образования:

- общезначимые ценности, которые Н.С. Розов подразделил на три блока: кардинальные, субкардинальные и этосные.

Кардинальными ценностями являются витальные ценности, относящиеся к жизни, здоровью, неприкосновенности личности, а также основные гражданские права, включающие свободу мысли, совести, свободу передвижения и выбора места жительства, право на продолжение рода, неприкосновенность жилища.

К субкардинальным ценностям относятся известные правовые и политические принципы: свобода и независимость печати, выборные или иные формы участия граждан в политической жизни, независимость суда, а также экологические ценности (чистый воздух, вода, достаточность основных ресурсов).

Под этосом понимается совокупность особенностей образа жизни и мышления отдельного сообщества (верования, традиции, обычаи разных народов, святыни, символы, заповеди разных религий).

Таким образом, в процессе образования так или иначе должны транслироваться общезначимые ценности и воспитываться ответственность каждого человека за них:

- мировоззренческое самоопределение. Обеспечение образованием условий для свободного самоопределения каждого человека в простран-

стве мировоззрений, для принятия им собственных ценностей в форме жизненных целей, ведущих мотивов и интересов, стремлений, потребностей, принципов и т.п.;

- личностная самоактуализация в культуре и жизни. Эта образовательная ценность связана с ориентацией образования на собственные интересы индивида (наряду с ориентацией на культуру и общество), а также с современным образом свободного, творческого, самореализующегося человека. Человек в культуре, жизни, профессии должен найти свое место, и в этом ему призвано помочь образование;

- общекультурная компетентность, которая включает: а) смысловые аспекты (исторический, теоретический, ценностный, информационный) – адекватное осмысление ситуации в более общем культурном контексте, то есть в контексте имеющихся культурных образцов понимания, оценки такого рода ситуаций; б) проблемно-практический аспект – адекватность распознавания ситуации, постановки и эффективного выполнения целей, задач и норм в данной ситуации; в) коммуникативный аспект – адекватное общение с учетом соответствующих культурных образцов общения и взаимодействия.

Можно сказать, что человек имеет общекультурную компетентность, если он способен к адекватному осмыслению, практическому решению и коммуникативному выражению ситуаций, выходящих за пределы его профессиональной сферы. В общекультурной компетентности ведущую роль играют смысловой и коммуникативный аспекты. Важнейшим измерением понятия общекультурной компетентности является роль разных культур, их относительный вес и взаимоотношения при формировании содержания образования.

Таким образом, выделив основные ценностные ориентации, можно увидеть необходимость их приложения в образовании. Только последовательная аксиологическая направленность образования, прежде всего гуманитарного, может способствовать полноценному формированию гармонично образованного человека XXI в.

Литература

1. *Равкин З.И.* Развитие образования в России: новые ценностные ориентации (концепция исследования) // Педагогика. 1995. №5.
2. *Ярмакеев И.* Ценности и смыслы гуманитарного образования // Alma mater. 2006. №2.
3. *Колесникова И.А.* Педагогическая реальность: опыт межпарадигмальной рефлексии: Курс лекций по философии педагогики. СПб., 2001.
4. Воспитать человека: Сб. нормативно-правовых, научно-методических, организационно-практических материалов по проблемам воспитания / Под ред. В.А. Березиной, О.И. Волжиной. М., 2003.
5. *Розов Н.С.* Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск, 1998.

НЕВЕРБАЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ: ПОИСКИ ИСТОКОВ

Т.В. Белянкина

Множество культур составляет богатство человечества, его подлинную сокровищницу. Разные культуры в процессе их жизни неизбежно контактируют друг с другом. Сегодня известно, что наряду с языком существует довольно большое количество способов общения, происходящих без использования слов, которые также служат средством передачи информации. Жесты, мимика, поза, одежда, прическа, окружающие предметы, привычные для нас действия общения – то, что описывается в рамках понятия «невербальная коммуникация». На ее долю приходится 75% информации, передающейся в процессе коммуникации. Отсюда следуют вопросы: откуда попали к людям весь этот огромный арсенал жестов, разнообразные позы, мимика и другие невербальные элементы? Являются ли эти элементы универсальными? Заложены они генетически и потому неизменны или они напрямую зависят от культуры, к которой принадлежит человек? Очень важно установить, преобладают ли у всех человеческих рас одни и те же невербальные элементы?

Для поиска ответов следует обратиться к миру животных, к науке этологии.

Этологические истоки элементов невербальной межкультурной коммуникации – тема малоизученная, но имеющая широкие перспективы. Ее актуальность связана с тем, что желание добиться успеха в межкультурных контактах, понять и принять культурные сходства и различия необходимо в современном обществе. Прочтение невербальных элементов поведения собеседника в процессе межкультурной коммуникации способствует достижению высокой степени взаимопонимания. Новизна данного исследования в особом подходе: связь этологии, межкультурной коммуникации, кросс-культурной психологии и этоло-

гии. Проблему, рассматриваемую в исследованиях, можно обозначить в обобщенном виде как поиск связи межкультурной коммуникации с биологическими истоками, поэтому важно проследить взаимосвязь вышеперечисленных наук. До сих пор нет еще полного исследования, целью которого было проследить прямое заимствование обычаев людей из животного мира.

Огромному большинству людей, где бы они ни жили и чем бы они ни занимались, приходится иметь дело с животными. Во всем мире – и среди примитивных племен, и в самом цивилизованном обществе – встречаются люди, которым доставляет удовольствие за ними наблюдать. Однако человек склонен не только наблюдать, он стремится познать мир, в котором живет.

В настоящее время в науке признается возможность прямого сравнения между невербальными аспектами коммуникации у человека и животных. Поэтому можно найти истоки некоторых человеческих поступков, изучив поведение животных.

Можно выделить ряд исследователей, которые повлияли на развитие данной темы.

В рамках этологического аспекта это Ч. Дарвин, Н. Тинберген, К. Лоренц, З.А. Зорина, Ж.И. Резникова и В.Р. Дольник, а в рамках культурологического и психологического аспектов – З. Фрейд, Д. Мацумото, Т.Г. Грушевицкая и др.

Для исследования темы был произведен анализ литературы, касающейся этологического и этнографического аспектов темы, и сопоставлены выводы, полученные в рамках этого анализа. Были рассмотрены аналоги обычая приветствия, существующие у животных, особенно у приматов, наиболее близких человеку, и обычаи приветствия носителей различных культур.

Известно, что приветствие — обычай, пришедший из древних времен, с которым человек, пожалуй, чаще всего встречается в повседневной жизни. Его значение велико: оно задает необходимый тон всему дальнейшему разговору. Началу непосредственного общения предшествует стадия ориентации, которая происходит за счет визуальной коммуникации, когда каждый партнер выбирает свою тактику поведения. Если обратиться к миру животных, можно увидеть, что внешний вид животного (окраска, различные придатки, наросты, бивни, гребни, рога, шипы) говорит о многом. Например, окраска животных в некоторых случаях помогает отличить один вид животных от другого, самку от самца, детеныша от взрослой особи. Окраска может быть предостерегающей: рассказ о грозной опасности, покровительственной: помощь животному в выживании, маскировке [2. С. 198–199]. Культуре тради-

ционного типа также свойственно преобладание визуальных средств общения над другими. Внешними признаками передачи информации у ранних народов являются татуировка, роспись, украшение. Таким образом, можно сделать вывод, что существует прямое заимствование этого визуального способа передачи информации из мира животных, но в то же время каждая группа, племя, общность имеют свои особенные цвета, орнаменты, рисунки, значение которых понятно только им одним.

К. Лоренц назвал комплекс поведенческих приемов, которые возникают у животных при встречах, главным образом при знакомстве с новыми представителями своего или другого вида, ритуализацией [5. Гл. 13]. У уакари (вид шерстистых обезьян), как и у человекообразных обезьян, можно увидеть различные обнимания, касания руками, иногда при встрече они берут друг друга за голову, целуют или лижут в губы. Белолобый капуцин в дружелюбных контактах изредка касается руками, телом другой особи. Изредка наблюдается перекручивание хвостами у самцов и самок, самец, также перекидывая хвост через другую особь, может касаться губами рта самок. Саймири боливийский, когда подходит к другой особи, подставляет бок и долго сидит рядом в такой позе [7. С. 243–268]. Из касаний можно выделить касания других особей рукой, головой, ртом, хвостом. Два шимпанзе в момент встречи садятся друг против друга, прикасаются друг к другу резко оттопыренными губами, при этом один из них кладет руку на плечо другого. Затем они заключают друг друга в объятия, встают, причем каждый держит руку на плече другого, поднимают головы и начинают в восторге пронзительно кричать [1. С. 278].

Комплекс поведенческих приемов при приветствии есть и у людей, он также определяет принадлежность к определенному социуму. Н.Н. Миклухо-Маклай так описывает приветствие папуасов Новой Гвинеи в своей книге «Путешествие на берег Маклая»: они подают друг другу руки, касаются руки другого, но не жмут ее. Древний китаец, здороваясь, жал руку самому себе. У самоанцев тактильное приветствие сочетается с обонятельным: приветствуя, они обнюхивают друг друга. Тибетцы, здороваясь, снимают свой головной убор правой рукой. Левую руку они закладывают за ухо, да еще высовывают язык. Старинная форма приветствия на Палауских островах — потереть себе лицо ногой или рукой приветствуемого, наряду с полинезийским приветствием трением носов, встречается и на Гервеевых островах. Также интересной формой приветствия является рукопожатие.

Основываясь на данных фактах, можно сказать, что сама форма ритуализации приветствия заимствована из мира животных, некоторые элементы приветствия являются универсальными для всех людей, а некоторые в разных культурах имеют свою специфику.

Затем объектом исследования были элементы, касающиеся выражения агрессии, рассматриваемые как у животных, так и у представителей различных культур.

Теории агрессии как инстинкта (например, теории К. Лоренца и З. Фрейда) сильно разнятся в деталях, но они сходны по смыслу. В частности, центральное для всех теорий положение о том, что агрессия является следствием по преимуществу инстинктивных, врожденных факторов, логически ведет к заключению, что агрессивные проявления имеют биологические истоки и эти проявления почти невозможно устранить [5. Гл. 13].

Рассматривая виды агрессии, главные выражения невербального агрессивного поведения, в частности мимику, аналоги жестов, поз, походку, взгляд, демонстрацию как форму выражения агрессии, апосематизм, брачные сражения, сложные системы иерархии и способность к примирению, можно сделать вывод, что агрессия в той или иной форме сопровождает существование живых существ, в том числе агрессия является неотъемлемой частью человеческой природы [2. С. 194–195, 200–201]. Это знание необходимо, чтобы исследовать невербальные элементы агрессивного поведения у человека.

Данные археологов, историков, культурных антропологов, этологов и психологов свидетельствуют о том, что агрессия сопровождала человека на всем протяжении его эволюции и продолжает присутствовать в современном мире. Еще в первобытных обществах широко была распространена процедура изгнания из племени, применяемая к нарушителям сложившихся норм и устоев. «Все же... находились нарушители общепринятых норм. Это требовало применения мер общественного воздействия – не только убеждения, но и принуждения...» [3. С. 1–2]. С развитием общества механизмы агрессии усовершенствовались и усложнялись.

Невербальные элементы агрессии рассмотрены в таких знаковых системах, как жестика, пантомимика, мимика (составляющие кинесики), окулистика, такесика, проксемика.

В ходе сопоставления полученного материала установлено, что мимика при выражении эмоций у человека и приматов, некоторые жесты, телодвижения являются врожденными и служат для получения ответной реакции. Об этом говорят эксперименты со слепыми и глухими

детьми, у которых не было возможности где-то увидеть, а потом симитировать мимику при выражении, например, неудовольствия [1. С. 296].

Можно сделать вывод, что главные выразительные движения, производимые человеком и животными, носят врожденный или наследственный характер, другими словами, им не обучаются. Некоторые из них так мало зависят от обучения и подражания, что начиная с самых первых дней и на протяжении всей жизни они находятся вне контроля человека. Можно увидеть, например, как краснеет от злости голое темя очень маленького ребенка, когда он злится, даже если он слепорожденный. Подобных фактов достаточно для доказательства того, что многие важные выражения, в том числе и некоторые способы выражения агрессии, не заучены людьми; но примечательно при этом то, что некоторые из них, будучи несомненно врожденными, начинают выполняться с полнотою и совершенством не сразу, а после определенной индивидуальной практики; таковы, например, плач и смех. Наследственная передача большинства выразительных движений человека объясняет тот факт, что слепорожденные производят их столь же хорошо, как и зрячие. Таким же образом можно понять и то, что молодые и старые представители различных человеческих рас и различных видов животных выражают одинаково свое агрессивное настроение одними и теми же движениями.

Интерес представляет рассмотрение механизмов контроля агрессивного поведения в процессе межкультурной коммуникации. Это сложная проблема, не имеющая однозначного решения, которое было бы наиболее эффективным и с которым согласилось бы большинство исследователей.

Есть разные способы реализации агрессии в человеческом обществе, например, рок-музыка как механизм вымещения агрессии в рамках субкультур, юмор и смех как разрядка агрессивных намерений и др.

Агрессия — очень сложное явление, поэтому изучение механизмов контроля агрессивного поведения занимает важное место в рамках данного исследования.

Данные о моделях примирения в человеческих сообществах указывают на возможную эволюционную преемственность этого феномена и общее сходство его основополагающих механизмов с высшими обезьянами. Налицо дальнейшее развитие и усовершенствование моделей примирения. Культура придает ритуалам агрессии и примирения фундаментально новые свойства, делая их глубоко символическими и осмысленными.

Итак, по результатам исследований обычая приветствия и агрессивного поведения сделаны аналитические заключения, которые говорят о том, что некоторые элементы межкультурной коммуникации являются универсальными для всех людей и имеют аналоги в животном мире, а некоторые принадлежат только носителям определенных культур.

Очень интересным является также рассмотрение аналогий между обычаями ухаживания в животном мире и у людей, представляющих разные культуры. Изучение возможных этологических истоков этого обычая будет следующим этапом исследования.

Все изложенное выше дает основание для вывода, что данная тема заслуживает внимания и дальнейшего изучения и представляет интерес для исследования.

Литература

1. *Дарвин Ч.* О выражении эмоций у человека и животных. СПб.: Питер, 2001.
2. *Дольник В.Р.* Непослушное дитя биосферы. СПб., 2003.
3. *Жамкочьян М.* Агрессия не исчезает и не появляется // Знание – сила. 2000. № 7.
4. *Зорина З.А.* Основы этологии и генетики. М., 1999.
5. *Лоренц К.З.* Агрессия (так называемое «зло»). М., 1994.
6. *Ратцель Фр.* Народоведение. Б.м., 1903. Т. 1–2.
7. *Фридман Э.П.* Этюды о природе обезьян (Занимательная приматология). М., 1991.

КУЛЬТУРА И СОЦИАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ

Н.В. Брюханцева

Ценностные устои человека и общества всегда привлекали внимание специалистов разных направлений – от психологов и педагогов до политиков. Резкие повороты в развитии общества, глобальные социальные катаклизмы и революции крайне неблагоприятно сказываются на состоянии общественной системы идеалов и ценностей, что всегда приводит к серьёзным социально-психологическим последствиям, влияет не только на физическое, психическое здоровье людей, но и духовное благополучие общества в целом. Кардинальная перестройка социальной системы и произошедшие за последнее десятилетие мировоззренческие, экономические и демографические изменения в российском социуме потребовали переоценки многих базовых критериев, долгое время определявших формирование и развитие национального самосознания в нашей стране. На протяжении более 70 лет в России официально декларировались высшие духовные ценности, которые ориентировали личность на постоянное саморазвитие и социальное совершенствование. Личность оценивалась как продукт общественных отношений, и это понимание считалось определяющим в жизни социума. Главная цель в отношении культуры общества, реализуемая с помощью мощной системы социальных институтов, заключалась в формировании у человека таких личностных качеств, как честность, принципиальность, порядочность, коллективизм. Но в «перестроечный» период произошёл глобальный морально-этический переворот, в результате которого выяснилось, что ценности «перестали» быть ценностями. На смену пришли совершенно другие «идеалы» — ложь, беспринципность, наглость, лицемерие, взяточничество, цинизм. Таким образом, социальные перемены, происходящие и сейчас в российском обществе, постепенно приводят к утверждению в общественном сознании совершенно иной системы ценностей и идеалов, которая порой навязывается средствами массовой информации.

Одно из фундаментальных наблюдений историков состоит в том, что в течение своего существования человеческие общества станови-

лись всё более сложными. «Развитие сложности человеческих обществ является процессом адаптации, – пишет американский историк Йозеф Тэйнттер. – Сложность можно рассматривать как вклад, который общества вносят в решение проблем» [1]. Поток информации расширяется и усложняется, встаёт «проблема разрешимости» на каждом новом этапе развития общества. Формируется система иерархии для регулирования всех направлений информации и решения проблем, причём это происходит параллельно созданию новой иерархии ценностей, возникновению нового социального идеала.

Проблема культурного и философского обоснования многих открытий современной науки, которые не соответствуют общепринятым мировоззренческим принципам в рамках ортодоксального материализма и идеализма, заставляют культуру активно пересматривать свои устаревшие выводы и создавать новую мировоззренческую позицию. Это меняет философию, которая формирует мировоззрение, а значит, влияет на создание ценностей и идеалов и само общество.

Как показывает исторический опыт, для человеческого существования в социуме необходима постоянная ценностная рефлексия, более того, эта социальная функция должна быть признана и принята обществом. Только благодаря рациональному дискурсу в социуме может быть сформировано новое ценностное сознание, в свою очередь меняющее образец социализации. Ценности сами по себе не определяют социодинамику развития общества, важно то, как эти ценности отражаются в общественном сознании, как они осмысливаются и воспринимаются людьми и начинают «жить».

Возникает вопрос: как воздействовать на общество, как сформировать новое ценностное сознание? Ценности не могут быть навязаны обществу силой – об этом говорит опыт тысячелетий. Они формируются внутри общества, но силу ценностям придаёт рефлексия, обосновывающая эти ценности, показывающая их связь с другими ценностями. Та или иная ценность принимается обществом только тогда, когда она обретает опору в глубинных предпочтениях людей, когда она согласуется с другими общечеловеческими идеалами. В противном случае даже высокогуманная установка может на практике обернуться античеловеческим тоталитаризмом.

Мы согласны с рядом авторов, утверждающих, что огромную и определяющую роль в становлении идеалов играют такие направления знания, как культурология, философия, гуманитарное знание в целом, – это духовные «создатели и обоснователи» смены мировоззрения в целях развития, а порой и выживания современного человека и человечества, эту роль сложно переоценить [2 – 5]. Действительно, осознание культурологического и философского знания – это высшее воплощение поиска

выживания как самоутверждения (включая случайный перебор вариантов, сканирование возможностей вокруг ранее сложившихся вариантов, раскручивание логического дискурса из заданных предпосылок). Всё это в совокупности связано с целями, конкретизирующими суть выживания, пути, средства, идеалы сегодняшнего бытия [2. С. 17].

Необходимо заметить, что нередко в процессе этого поиска мы встречаемся с тенью философствования – эпигонством как попыткой интерпретировать результаты философствования в свете ранее сложившихся результатов. В данном случае мы получаем сохранение старых мировоззренческих программ. Помимо этого, встречается весьма специфическая критика, которая не способна превратиться в определённый шаг развития философии, так как носит указующий характер. Подобная критика экстраполирует низкий философский потенциал конкретного этапа развития социума. На самом деле это своеобразная капитуляция перед трудностями, сдача позиций. И, как следствие, выдвигается антипод философствования – обыденный смысл, который не склонен искать выхода в поиске нового подхода к миру. Философия в этом случае вырождается в массовое сознание в его не лучшем варианте. Философия, являясь формой движения в сфере всеобщего, всегда абстрактна. Именно поэтому философские инновации требуют конкретизации и превращаются (в лучшем варианте) в новые программные проекты культуры в вариантах разнонаправленной деятельности. Сформулированные на каждом историческом этапе философствования подобные программы отражают, по сути, масштабы и глубину освоения человеком реального мира, уровень и форму способности людей организовывать человеческий мир [4. С. 125].

В истории каждый этап – это этап приспособления человека и социума к постоянно меняющимся условиям жизни, к изменению темпов и характера жизнедеятельности. Так, например, техноцентристская модель существования была способом и возможностью человека и общества адаптироваться к динамике развивающегося мира, отвечала экзистенциальным потребностям человека, позволяла выживать и воспроизводила тот тип личности, который мог приспособиться к новым социальным условиям. В современных условиях гуманитарное знание в очередной раз может стать единственно эффективной «наукой выживания» и креативным началом программ по ломке цивилизационных механизмов развития, которые явно устарели и не способствуют развитию и выживанию человечества.

Современные исследования показывают, что никакие средства экономического, экологического, технического и технологического характера не способны сами по себе разрешить проблемы выживания современного человека. Так, В.В. Мантатов, в частности, обосновал, что, во-первых, устойчивость любого общества на любом отрезке историче-

ского времени всегда определялась разрешимостью проблемы. Во-вторых, со временем «проблема разрешимости» резко осложняется. В-третьих, существует закон «уменьшения отдачи от сложности». В-четвёртых, важнейшим условием стабильного существования общества является способность решать проблемы с учётом долгосрочных и системных эффектов, с широким обсуждением перспектив полученных результатов. В коллапсирующих обществах решения принимаются, как правило, узким кругом людей без перспективы дальнейшего бытия. Выход для человечества видится в переходе общества на новую модель развития, основанную на нематериальных (информационных) ресурсах. Фундаментом информационного общества являются информационная экономика, реклама, образование, паблик рилейшенз и так далее, которые базируются на информационной технологии. Технологии распространяют и различные модели мировоззрения. Культура не только способна распространять знание, связанное с ценностями и идеалами в том числе, но и влияет на их формирование, создаёт их.

Сегодня ситуация в России такова, что на первый план выходит проблема переоценки ценностей, формирования и создания нового социального идеала. Все злободневные и определяющие ситуацию проблемы пересекаются именно в этой позиции. Главные задачи всё в большей мере перемещаются в область ценностей, понимаемых не в смысле проекций социально-экономического состояния общества, а в качестве системообразующих компонентов культуры. Именно здесь находится ключ к пониманию более фундаментальных изменений во взаимоотношениях главных побудительных сил сознательного действия.

Если раньше взаимодействие шло от потребностей к ценностям через интересы, опосредующие отношения между ними, то в конце XX – начале XXI в. всё в большей мере импульс взаимодействия исходит от ценностей к интересам и от них к потребностям [6. С. 170]. Этот вывод, сделанный коллективом сотрудников Института философии РАН под научным руководством Н.И. Лапина, имеет огромное методологическое значение для теории и практики образования, многих других сфер жизнедеятельности человека. Фактически наше общее будущее зависит от того, какие ценности будет исповедовать человек XXI в. Концепция существования человечества включает, прежде всего, ценностные категории человеческого современного бытия. Общечеловеческие ценности уже созданы и существуют. Более того, сегодня они определяют соответствующие интересы, детерминируют общецивилизационные потребности. Ценностный каркас как более самодостаточный определяет поведение и порой судьбу человека. Эту простую по сути истину люди вновь должны осознать, убрав влекущие заманчивые успехи науки, техники, уже давшие в определённой степени людям материальный доста-

ток и комфорт, но вместе с тем практически уничтожившие тот резервуар, откуда берутся материальные блага.

Современная культура, как и много веков назад, учит и заставляет человека чувствовать и думать. Важно отметить, что разнообразие ценностных ориентиров, идеалов, в целом плюрализм истин состоят вовсе не в том, чтобы признать взаимоисключающие выводы, а в том, что каждая из концепций истинна к определённому типу задач, определённому аспекту реальности, определённому способу отношения к миру. От чего зависит отношение к миру? В каждой бифуркационной точке мы реализуем определённый способ бытия в мире, следовательно, от того, как мы вписываем себя в этот мир, и зависит истина. Невольно возникает вопрос: В рамках каких мировоззренческих постулатов обретается подобное понимание истины? Если решение проблемы осуществляется действительно на метафизическом уровне, то ясно, что решение это не может быть реализовано в узких рамках «не работающего» нравственного идеала. Для этого необходимы более широкие рамки. Если мы говорим о наличии разных парадигм нашего отношения к миру, то считаем, что каждая парадигма истинна в пределах своей компетенции, а все вместе они могут быть истинными лишь в рамках всеобъемлющей парадигмы, каковой является парадигма целостного мировоззрения, которое только и способно вместить в себя различные способы отношения к реальности. В частности, именно целостное мировоззрение включает в себя как определяющие формы духовного освоения реальности нравственность, философию, науку, религию, искусство. Чтобы рассмотреть вселенную как единое органическое целое, необходима особая целостная форма идеологии, которая будет представлять собой синтез философского, научного, экономического, художественного, морального, правового, политического, экологического знания, дающий целостное знание о мире, о месте и роли человека в нём [7. С. 102].

Согласно парадигме целостного мировоззрения, являющейся современной и актуальной мировоззренческой парадигмой, человек стремится «лепить себя по образу и подобию мира», не перестраивая мироздание, а встраивая себя в упорядоченное мироздание.

В рамках целостного мировоззрения на основе синергетических принципов возможны переосмысление базисных категорий, введение новых и существенное расширение проблемного поля метафизических исследований. При этом, по-видимому, могут быть учтены не только нетривиальные подходы к традиционным учениям и проблемам (эзотерике, религии, медитативным формам постижения мира, ортодоксальному материализму и идеализму), но и новые, в частности постмодернистские, методологические принципы, многие из которых, несомнен-

но, окажутся плодотворными. Именно в рамках целостного мировоззрения возможно мировоззренческое переосмысление, признание многомерного образа реальности, множественности «точек зрения».

Целостное мировоззрение не вульгарная механическая эклектика. В своей сущности именно целостное мировоззрение конституирует диалог и взаимодополнительность различных теорий при рассмотрении конкретных мировоззренческих проблем. Развивая принципы диалогизма и диалектического многоголосия, целостное мировоззрение адекватно онтологическим принципам. Именно в рамках целостного мировоззрения возможна «устремленность сознания к духовности» [7. С. 102], именно духовность человека – предпосылка и условие реализации целостного мировоззрения. Бездуховное, сциентически ориентированное сознание не является ещё сознанием в полном смысле слова (что это за сознание, которое не понимает и не хочет понять свои цели, ценности, идеалы?), оно действительно всего лишь функция мозга, поскольку не обрело ещё своей подлинной сущности. Поэтому такое бессущностное сознание и могло в качестве мировоззренческой основы иметь материализм как мировоззрение, в рамках которого нет места для других вариантов ответов на вопрос, нет самих вопросов. Точно так же и идеализм, внешне признающий, например, сознание и даже предоставляющий ему приоритетное место и значимость, на деле низводил его до пустой абстракции, поскольку сознание в рамках идеализма теряло своё бытийное начало, свой онтологический статус и фундамент. Ныне гуманитарное знание медленно, но всё же пересматривает свои позиции, учитывая сильные стороны противоположных доктрин.

Мир обязан перейти на новую мировоззренческую парадигму, исключая приоритет материального и предпочитающую важность, авторитет и ценность духовного начала в действиях людей. Для этого необходимо выявить специфические акупунктурные точки общественного сознания, топологически верно рассчитать воздействия на них с тем, чтобы транслировать в сознание людей идеи и принципы подлинно научного знания.

Только мировоззренческое «прозрение», радикальная смена ценностей, разработка и утверждение соответствующей гуманитарной парадигмы способны увести цивилизацию с тупиковых траекторий развития. Новая философская парадигма, создавшая новые идеалы и ценности и претендующая стать теоретическим стержнем целостного мировоззрения, выполнит свою историческую миссию метафизического обоснования будущего человеческой цивилизации. В этом состоит, на наш взгляд, сверхзадача философии на современном этапе. Именно поэтому XXI Всемирный философский конгресс «Философия лицом к мировым глобальным проблемам» (Стамбул, август 2003 г.) широко обсудил проблемы ценностей и идеалов в современном социальном пространстве.

Общество, терзаемое постоянными проектами глобального собственного самоусовершенствования (причём, как показывает время, изменения наступают не так быстро, как хотелось бы, поскольку проблемы, связанные с проявлением идеальных, духовных начал, обозначаются в жизни социума постепенно, порой не ярко выражено), жаждет глобальных изменений, способных облегчить жизнь. Длительное ожидание пугает человека, заставляет переживать, сомневаться, даже пугаться, делать ошибочные шаги. Человек находится в постоянном стрессе от множества желаний и невозможности их постепенного планомерного выполнения. Социум ищет пути и возможности облегчить собственное существование за счёт всего нового, надеясь получить именно от нового эффективные результаты. Российские управленцы, политологи, социологи, педагоги, культурологи, философы активно работают над проблемой формирования нового социального идеала.

Сейчас особое время – постоянно дуют ветры перемен и, если мы хотим сохранить свою страну и умножать её потенциальные возможности, то должны использовать свои интеллектуальные возможности по максимуму. Старые представления о высоких смыслах и ценностях утрачены и разрушены, старая система ценностей не поддаётся восстановлению. Новые идеалы и ценности ещё не появились. Всё это ведёт к маргинализации и разрушению многих типов связанности социума, даже возможности существования развитого государства. Люди замыкаются в микрогруппах, как правило, это семья, перестают реагировать на большой внешний мир. Как следствие – любые социально-политические проекты, предполагающие определённый уровень смысловой, идеологической и нравственной мобилизованности, часто обречены на провал. Сегодня многие провинциальные города (а провинция у нас всё, кроме Москвы) представляют собой особый мир. Исследования показывают [8], что это мир, напоминающий пространство без будущего. Главные признаки этого заключаются в недружелюбной городской среде, отсутствии вдохновляющих перспектив деятельности и многом другом. В первую очередь речь идёт о молодёжи.

В условиях информационного пространства у современного человека есть возможность быть «непрерывно» информированным. Это даёт возможность каждому взять то, что ему необходимо для принятия решения каждодневного существования. Современные информационные связи постиндустриального общества немного внимания и места уделяют положительному в жизни общества. Чаще обсуждается негативное, и, естественно, это связано с уже сформированным интересом и традицией давать в средствах массовой информации значительно ярче негатив, нежели позитив. Создание знаков радости как способа совершенствования общества на всех уровнях – одна из актуальных задач, которая сегодня стоит и является этапом на пути формирования ценностных

ориентиров и идеала. В этом смысле гуманитарные технологии культуры зависят не столько от того, что нового будет придумано, сколько от того, какими будут ценности и воззрения последующих поколений. Здесь очень важно, каким примером станут для них существующие сегодня старшее и среднее поколения, насколько сможем мы заинтересовать их нашими знаниями и ценностями, насколько они нам поверят. Поэтому можно и нужно создавать и предлагать идеал как своеобразную культовую единицу для всех уровней субкультуры. Для внедрения и успешного существования идеала могут быть использованы разнообразные приёмы.

Все индустрии, входящие в пространство гуманитарных технологий, от развития общественных, политических, культурных связей до рекламы, маркетинга, элементарных коммуникаций связаны с присутствием или отсутствием установленного социального идеала. Это работает даже тогда, когда идеал не оформлен идеологически. Мы живём в эпоху, когда меняется природа всех связей. Когда-то общественные связи считались своеобразным искусством, потом стали общественной наукой, теперь становятся прикладным знанием. Идеал вырабатывается в коммуникации, оттачивается ею и проверяется самой жизнью. Сегодня PR-профессионалы в своей деятельности всё больше основываются на конкретных фактах, расчётах и технологических решениях. Всё большую роль играют точность анализа и верность оценок. Культура, традиции, история дают обширный материал для формирования нового человека. Необходимо им воспользоваться, чтобы иметь возможность двигаться дальше.

Литература

1. *Joseph A. Tainter. Sustainability of complex societies // Futures. 1995. Vol. 27, № 4, P. 399.*
2. *Ахиезер А.С. Об особенностях современного философствования // Вопросы философии. 1999. № 8.*
3. *Мантатов В.В. Стратегия разума: экологическая этика и устойчивое развитие. Улан-Удэ, 1998.*
4. *Балханов В.А. Встреча с прошлым и будущим (наука и фундаментальное образование в контексте целостного мировоззрения). Улан-Удэ, 2002.*
5. *Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.*
6. *Динамика ценностей реформируемой России. М., 1996.*
7. *Волков Ю.Г. Гуманистическое будущее России. М., 1995.*
8. *Градиловский С., Межуев Б. Государство – нация – «опасный анахронизм» // Сообщение. 2003. № 3. С. 8–11.*
9. *Морогин В.Г. Ценностно-потребностная сфера личности. Томск, 2003.*

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ ТЕРТУЛЛИАНА

П.А. Бутаков

Разрыв Тертуллиана с католической церковью и его уход в монтанистскую секту является тем ключевым событием в его жизни, которое может пролить свет на многие мировоззренческие проблемы его эпохи. Его уход из церкви был по времени связан с возрастанием уважения к философии, и именно в течение монтанистского периода своего творчества Тертуллиан раскрывает себя как талантливый теоретик христианского вероучения. При этом истинные причины, побудившие его примкнуть к движению монтанистов, или, как его еще называли, «новому пророчеству», так до сих пор до конца и не выяснены, что является серьезным препятствием для адекватной оценки его мировоззренческой позиции. Одной из таких причин, помимо возрастающей симпатии к греческой философии, мы считаем этническую неприязнь карфагенянина Тертуллиана к Риму, о чем далее и пойдет речь. Мы рассмотрим, как изменялись его воззрения на правильное устройство церковной власти в контексте его этнических и политических пристрастий и увлечения греческой философией и культурой.

Карфаген, родной город Тертуллиана, был древней финикийской колонией с семитским пуническим населением и культурой. В течение долгого времени он оставался грозным соперником Рима, но, в конце концов, утратил свою независимость за три столетия до рождения Тертуллиана, когда во время 3-й Пунической войны в 146 г. до н. э. римские войска окончательно разгромили и сожгли город. Карфаген был заново восстановлен Юлием Цезарем в 44 г. до н. э., а в 35 г. император Август сделал его столицей провинции. Карфаген был освобожден от уплаты налогов и быстро расцвел, став по богатству и славе уступать разве что самому Риму. Современник Тертуллиана греческий историк Геродиан писал, что «этот город [Карфаген] и по обилию денег, и по

числу жителей, и по величине уступает лишь одному Риму, оспаривая второе место у города Александра в Египте» (*Hist.* VII 6 1) [1. С. 16]. Карфаген стал латинским городом с тем не менее явными пуническими корнями. «Но память о римской угрозе не стерлась, и известный лозунг Катона Старшего *Carthago delenda est* («Карфаген должен быть разрушен») глубоко засел в сознании народа» [2. Р. 22].

Чтобы оценить уровень этнического самосознания Тертуллиана именно как карфагенянина, а не гражданина Римской империи (хотя он, безусловно, являлся таковым), показательным будет рассмотреть некоторые выдержки из его трактата «О плаще». В этом трактате он обращается к жителям Карфагена с речью в защиту того, что он решился сменить официальную римскую униформу – тогу – на традиционную одежду греческих философов – плащ паллий, чем вызвал недоумение у сограждан. Тот факт, что Тертуллиан переодевается из тоги в паллий, свидетельствует о смене его политической самоидентификации. Ю.С. Довженко указывает на «общее для всей латинской литературы представление о паллии именно как о «греческой» одежде, особенно четко проявляющееся в оппозиции «грек – римлянин», где паллий всегда выступает этническим антонимом тоги» [3. С. 153]. Сняв тогу Тертуллиан тем самым заявляет о своем протесте против римского господства. Он пишет: «Я, – говорит плащ, – ничего не должен ни форуму, ни Марсову полю, ни курии» (*De pall.* 5).

Римская тога для карфагенянина – символ рабства и унижения. Тертуллиан горько иронизирует, что тога была «дарована» карфагенянам «с плеча куда более высокого народа» (*De pall.* 1), и теперь, – сетует Тертуллиан, – «пуниец краснеет и страдает среди римлян» (*De pall.* 2). Сам трактат начинается с весьма неожиданного и многозначительного обращения: «Мужи карфагеняне, вечные властители Африки, знатные своей древностью, счастливые своей новизной!» (*De pall.* 1). Несмотря на несколько веков римского ига, Тертуллиан все же не стесняется называть карфагенян подлинными хозяевами своей земли и своей жизни, и хотя многие уже смирились со своим «новым» колониальным положением и даже «счастливы» в нем, истинная «знатность» карфагенян – в их древности. Тертуллиан видит в традиционном древнем плаще пунийцев символ их свободы, в римской тоге – знак рабства. Он пишет: «Наконец, я спрошу твою совесть: как, прежде всего, ты чувствуешь себя в тоге, одетым или нагруженным? Имеешь ли ты на себе платье, или работаешь носильщиком грузов?» (*De pall.* 5). Тертуллиан переносит факт неудобства в ношении тоги в область совести, сравнивая тя-

жесть римской одежды с тяжестью бремени римского господства. Раньше карфагеняне одевались в другую одежду, которая не «доходила бесстыдно до колен», не сковывала рук и «своей квадратной симметрией (*iustitia*) отлично сидела на мужах» (*De pall.* 1). Здесь мы снова видим, как остроумно Тертуллиан проводит параллели между свойствами одежды и политической ситуацией: раньше карфагеняне одевались в симметричный квадратный плащ, а слово *iustitia* (симметрия) чаще обозначает «справедливость»; теперь же римская тога лишила их свободы, «сковала им руки», и ввергла в «бесстыдство».

Какие же «бесстыдства» римлян вызывают наибольшее отвращение у Тертуллиана? Во-первых, это, конечно же, несправедливый захват власти, о чем уже было сказано выше. Во-вторых, Тертуллиан и в этом, и в других трактатах едко критикует половую распущенность римлян своей эпохи, их невоздержанность. Нравам древних римлян Тертуллиан дает высокую оценку, а современные ему римляне вызывают у него лишь отвращение. Например, говоря о разводе, он пишет, что «среди римлян лишь через шестьсот лет от основания города отмечено совершение такого рода бесчувственности. А теперь они творят прелюбодеяния и без развода» (*De monog.* 9). Также к римской невоздержанности Тертуллиан относит и их пресловутое обжорство и неумеренную тягу к излишествам в пище. Он приводит целый список известных римлян, которые ради удовлетворения своего извращенного чревоугодия ели павлинов, певчих птиц, жемчужины и мурен, накормленных телами рабов (*De pall.* 5). И, наконец, римская власть всегда была для Тертуллиана гонительницей христиан: «В Риме Нерон первым обагрил кровью зарождающуюся веру» (*Scorp.* 15). «Вавилонской блудницей» Апокалипсиса он называет именно Рим (*Adv. Iud.* 9). Поэтому римская тога, как пишет Ю.С. Довженко, «должна была служить в глазах христиан одним из наиболее зримых символов всей погрязшей в веках языческой культуры. Именно ей Тертуллиан прежде всего противопоставляет паллий... как универсально-обобщенное одеяние всех, не попавших под тлетворное влияние присущего «великой блуднице» образа жизни и мыслей, народов, олицетворением которых является древний Карфаген» [3. С. 179].

Трактат «О плаще» относится к тому периоду творчества Тертуллиана, когда его прежнее отвержение греческой философии изменилось на ее сознательное приятие, и он в этом трактате выступает в роли христианского философа, облаченного в философскую униформу, греческий паллий. Интересна также и ссылка в данном трактате на Катона Старшего: «И даже тот, кто считал, что грекам не место в городе, – сам

Катон, изучивший их литературу и язык уже старцем, – освободив на некоторое время плечо от суждения, был тем не менее благосклонен к грекам за их манеру одеваться в паллий» (*De pall.* 3). Именно тот самый Катон, который прославился своей ненавистью к Карфагену, завершавший любые свои речи в сенате словами о том, что «Карфаген должен быть разрушен»; тот самый Катон, который, будучи ярым патриотом Рима, насмехался над всей греческой культурой, языком и ученостью, который питал отвращение ко всей философии в целом, который изгнал из Рима греческих философов, в старости снял с себя тогу («освободил плечо от суждения») и был «побежден» греческим паллием [4]. Можно утверждать, что паллий «победил» и Тертуллиана, который, изменив свою мировоззренческую ориентацию в сторону уважения к греческой философии, открыто сменил и свои политические взгляды, сняв с себя римскую тогу и переодевшись в униформу греческого философа.

Весьма важным для нас является то обстоятельство, что те же самые обвинения, которые Тертуллиан выдвигал в адрес римского епископата, он предъявлял и светской римской власти. Римская империя поработила Карфаген и навязала ему свои обычаи и законы, а римский епископ пытается захватить власть над африканскими церквями и обязывает их исполнять его эдикты. Пресыщенные богатством римляне погрязли в распутстве и обжорстве, а «беззаботно наслаждающиеся своим царствованием» (*De fuga* 13) преемники апостолов узаконивают блуд, допуская прелюбодеев к причастию, потакают чревоугодию, отменяя и ослабляя посты, а некоторые из них даже сами предаются непотребствам. Римские императоры предавали гонениям и мученической смерти последователей христианского учения, а римский епископ теперь преследует ревнителей христианского благочестия, последователей «нового пророчества». Вывод напрашивается сам собой: до тех пор, пока Тертуллиан был высокого мнения о римских клириках, ему удавалось четко отличать римскую церковную власть от власти светской, имперской, но обострение его отношений с папским престолом привело к тому, что в его мировоззрении застарелое враждебное представление о Риме как о гонителе христиан, как о воплощении жажды власти и безнравственности стало так или иначе переноситься и на церковное руководство.

Тертуллиан был не единственным представителем африканского антагонистического отношения к Риму. Его младший современник епископ карфагенский Киприан несколько раз открыто шел на конфликт с

римским папой из-за недопустимой снисходительности последнего к еретикам, грешникам и отступникам. Этот же африканский ригоризм, противопоставленный римскому попустительству, проявился и после Киприана в движении донатистов, которые отказывали отречшимся во время гонений епископам в праве продолжать свое служение. Таким образом, в лице Тертуллиана мы видим характерного для Северной Африки того времени представителя богословской «школы», непримиримой по отношению к римской распущенности и притязаниям римского епископа на верховенство над всей церковью.

Таким образом, Тертуллиан отходит от «видимой», эмпирической экклезиологии римского типа к более теоретической греческой модели, что вполне соответствует росту его интереса к греческой философии и смене политических симпатий. Ведь для греков христианство стало переменной, в первую очередь, ума, и христианское единство подразумевало единомыслие и единое вероисповедание, а вопросы внешней структуры, обычаев и практики считались второстепенными. Дж. Брэй пишет: «В греческом мире вселенский характер христианства вполне укладывался в философскую концепцию божественно организованного космоса, в котором богатство различных культур и человеческого опыта обретало свое исполнение и свою цель. Римляне же были склонны рассуждать в жестких практических рамках. Для них «духовное единство» не имело смысла до тех пор, пока не было его видимого проявления» [2. С. 96], особенно в отлаженном централизованном управлении.

Напрашивается очевидное сходство между различными взглядами Тертуллиана раннего и позднего периодов и традиционными типами общественного строя. Ранний Тертуллиан с его доктриной об апостольском преемстве является, скорее, приверженцем аристократической или даже монархической модели, в которой власть передается по законному наследству и централизована в руках юридического преемника первоверховного апостола Петра. Взгляды позднего Тертуллиана соответствуют демократическому устройству, при котором для управления избираются наиболее подходящие для этого люди вне зависимости от происхождения, или, по крайней мере, тимократическому, где власть принадлежит наиболее достойным. Склонность Тертуллиана к «церковной демократии» видна также и в его неприкрытом восхищении, с которым он отзывается о практике регулярных соборов, проходящих в греческих церквях, на которых сообща решаются сложные богословские и канонические вопросы (*De ieiun.* 13). То есть правильное учение определяется не одним человеком, но сообща, или по крайней мере теми, кто действительно наиболее достоин.

Итак, перед нами складывается целостная картина того, каким образом менялось отношение Тертуллиана к власти епископов, к римской церкви вообще и конкретно к авторитету епископа Рима. В этом процессе немаловажную роль сыграло его негативное отношение к римскому государству, которое он постепенно спроецировал и на римскую церковь. Взгляды Тертуллиана на идеальный тип церковного руководства изменялись параллельно с возрастанием его симпатии к греческой философии и неприятия главенства римского епископа. Таким образом, мы можем с уверенностью утверждать, что изменение взглядов Тертуллиана на пределы власти римского папства во всей христианской церкви связано не столько, как принято считать, с принятием им доктрин монотанистского движения, сколько с переменой в его теоретическом осмыслении оснований церковной власти вообще, с этническим враждебным отношением карфагенян к Риму, с возрастанием притязаний самих римских епископов на власть во всей церкви и с переменой его оценки роли греческой философии в жизни христианина.

Литература

1. *Геродиан*. История императорской власти после Марка. М., 1996.
2. *Bray G. L.* Holiness and the Will of God. Perspectives on the Theology of Tertullian. Atlanta, 1979.
3. *Довженко Ю. С.* К семантике плаща раннехристианского философа // Тертуллиан К.С.Ф. О плаще. СПб., 2000.
4. *Plut.* M. Cato, XXVI; XXIII; II.

ТУРИЗМ В ЗЕРКАЛЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Т.С. Быкова

Современная культура немыслима без туризма, впрочем, как и туризм будет лишен всякой необходимости при отсутствии культурных ценностей. В России эта проблема актуальна. Ведь в нашем понимании туризм предполагает, в основном, путешествия в зарубежные страны. Но возможен и обратный вариант, когда все может быть наоборот, и иностранцы могут приезжать к нам. Вся культура европейского менталитета работает на туризм, про каждый свой уголок там придумывают историю, создают какой-то миф, и у людей появляется к нему интерес. Ведь не просто так сотни туристов едут, например, на озеро Лох-Несс в надежде увидеть чудовище. Свои недостатки иностранцы умудряются представить как достоинства. Они умеют позиционировать свои культурные объекты. В России это пока плохо развито. В нашей стране много исторически значимых городов, но, как показывает практика, в полной мере продемонстрировать достоинства большинства из них довольно трудно.

Весь туризм держится на интересных идеях, которые рождаются в процессе изучения культурных ценностей. В этом случае будет и спрос на турпродукт. Необходим симбиоз туристического бизнеса и культуры, так как существование одного без другого невозможно. Нет такой сферы жизнедеятельности человека, на которую не повлияла бы культура. То, что она представляет собой в данной стране, можно понять, проанализировав установки сознания, духовные потребности и ценности граждан, влияющие на характер поведения, общения людей, на ценности, образцы, нормы поведения. Надо заметить, что люди стремятся к образу жизни, предполагающему высокий уровень сознания и культуры.

Так как центром культуры является человек со всеми его потребностями и заботами, то особое место в социальной жизни занимают и вопросы освоения им культурной среды, и проблемы, связанные с дос-

тижением им высокого качества в процессе создания и восприятия культурных ценностей. Развитие средств массовой коммуникации, пусть и не такое бурное, как в Западной Европе и США, ввело в содержание культуры общества огромное количество научных знаний, эстетических направлений, философских учений, отвечающее многообразию отношений человека с миром. Бурную эпоху сейчас переживает индустрия культуры и досуга, индустрия развлечений. Существует большой потенциальный спрос на поездки в РФ, а следовательно, и Москву как столицу. Туризм имеет решающее значение в формировании представления о стране. Сегодня более чем когда-либо необходимо поддерживать интерес к стране и к её культурным ценностям, стремиться к благоприятному имиджу России. Непризнание этого фактора и невыделение на это средств может привести к ослаблению спроса на поездки.

Интересно то, что опережающими темпами растет индивидуальный, деловой, конгрессный и специализированный туризм [5. С. 1].

Современный потенциал культуры составляют созданные за последнее время ее объекты — научные теории, произведения искусства, промышленные изделия, архитектурные сооружения; но наряду с настоящим нельзя забывать и о культурном наследии прошлого, знания и навыки использования которого сконцентрированы, в основном, в специализированных областях культуры.

Туристическая индустрия четко реагирует на многие факторы, такие как изменение погоды, экономические проблемы, политические конфликты. Любая опасность, например извержение вулкана или распространение какой-либо болезни, не говоря уже о терактах или военных действиях, отпугивает всех путешественников: как туристов, так и других людей, совершающих деловые поездки. Обычно все эти процессы носили локальный либо региональный характер. Однако в последнее время наблюдается глобальный спад в желании людей путешествовать.

Угроза террористических актов и уязвимость авиатранспорта отразились на индустрии туризма в Европе и США. Это привело к тому, что уменьшается число туристов, приезжающих из-за океана, при параллельном росте внутриевропейского туризма. Самым ярким примером этой тенденции является Франция, страна, которой принадлежит абсолютный мировой рекорд по посещаемости со стороны иностранных туристов. Здесь среднегодовой показатель за последнее десятилетие составляет около 70 млн чел. [1. С. 60]. Но в то же время наблюдается другая противоположность: в последние годы сильно возросло число

людей, не желающих выезжать за пределы Франции на время отпуска. То же самое происходит в США, где люди чаще стали проводить отпуск в пределах своей страны – после террористических актов они подавлены ощущением личной уязвимости. Самым комфортным и безопасным местом считается автомобиль. Сроки отпуска не велики, получить его удается только в межсезонье, поэтому жители Штатов следуют старой традиции: собирают в дорогу свои верные трейлеры, напичканные электроникой, вплоть до спутникового телевидения. Домики на колесах сохраняют американцам душевный покой вдали от родных мест и позволяют путешествовать всей семьей, включая домашних животных.

Если рассматривать ситуацию в России, то россиян по большому счету можно назвать новичками в туризме. Влившись в стройные ряды европейских путешественников лет десять назад, российские граждане уже успели зарекомендовать себя людьми неприхотливыми и легко приспосабливающимися к любым условиям. Но несмотря на стабильное увеличение выезжающих за рубеж россиян, 2/3 отдыхающих остаются на родине [1. С. 64]. А 70 % наших соотечественников и вовсе не могут позволить себе вырваться на отдых за пределы родного города, села, в лучшем случае выезжают на дачу. Причина такой почти повальной оседлости – не только низкий уровень жизни в регионах и слабая социальная поддержка со стороны государства. В мировой практике есть примеры, когда жители бедных государств (например, Индии) активно путешествовали по своей стране на автобусах и поездах. В России же пока ничтожно мало дешевых кемпингов, отелей, пансионатов, туристических баз, а о молодежных хостелах не стоит и мечтать. В результате этого пустует огромная ниша внутреннего туризма и возникает следующий парадокс: стоимость недельного «горящего» тура в Египет порой равна стоимости трехдневной автобусной поездки по Золотому кольцу. Однако хочется отметить, что за последние годы наметилась тенденция активного роста внутреннего туризма, темпы которого опережают выездной. Россияне стали охотнее познавать родные просторы по двум причинам: с их низкими доходами не хватает средств на отдых и путешествия за рубеж; а у граждан со средними и высокими доходами после многократных международных поездок возник интерес к отечественным достопримечательностям и отдыху на российских курортах, несмотря на слабую инфраструктуру.

Главная современная проблема культуры российского туризма – это проблема имиджа. По мнению участников рынка, государство должно делать основной упор на создание позитивного образа России,

особенно в Европе. Сейчас наша страна находится на 13-м месте среди европейских государств по популярности у туристов всего мира [1. С. 66]. Но при правильной организации индустрии туризма уже к 2020 г. она может подняться на 5-е место.

Хотелось бы надеяться, что российский туризм будет развиваться за счет культуры, а не за счет «челноков». Руководитель Федерального агентства по туризму РФ В. Стржалковский заявил на пресс-конференции, прошедшей 26 июля 2006 г. в Москве, что общее количество туристов, въезжающих в Россию из стран СНГ, в первой половине 2006 г. по сравнению с аналогичным периодом 2005 г. уменьшилось. По его мнению, это связано с «провалом в рекламной политике», а также с тем, что перестали считаться туристами люди, едущие в Россию в поисках работы и торговцы-«челноки».

С другой стороны, количество иностранных туристов, прибывающих в Санкт-Петербург и Москву, наоборот, увеличилось. Российские граждане также изменили свои предпочтения – все меньше становится поездок в Польшу, Финляндию и Китай. Однако увеличиваются число поездок в «пляжные» и экскурсионные страны. По предварительным данным, имеющимся в распоряжении Ростуризма, в первой половине 2006 г. наблюдается существенный прирост внутреннего туризма в Краснодарском крае, увеличившегося на 25% по сравнению с 2005 г. Возросло и количество туристов в Смоленской, Владимирской и Тульской областях. В. Стржалковский обратил особое внимание на так называемый «событийный туризм», связанный с теми или иными культурными событиями внутри страны. По словам главы Ростуризма, эта отрасль не получила надлежащего развития в связи с тем, что не был организован выпуск соответствующих информационно-рекламных материалов — туристических каталогов, буклетов. Однако уже в 2007 г. эта ситуация будет исправлена, чтобы и российские граждане, и иностранцы могли знать, когда и в каком российском городе проходят интересные культурные мероприятия. «Это очень важно для малых городов, потому что событийный туризм является основой загрузки их гостиниц, и для туроператоров, ориентированных на культурный туризм» [2. С. 2].

В заключение хотелось бы отметить, что такая отрасль, как туризм, даже при чрезвычайных ситуациях (войнах, землетрясениях, при угрозе террористических актов) продолжает успешно функционировать и привлекать людей, хотя активность их понижается в таких условиях. Кроме того, существует четкая связь между туризмом и экономикой. Рост ту-

ризма очень чувствителен к тому, в какой фазе – подъема или спада – он находится. Изменения в валютных курсах также влияют на стоимость поездок за рубеж, что отражается на росте туристической индустрии, который к тому же может стимулироваться и событийной насыщенностью региона. Другой, культурологический, фактор включает в себя религиозное воззрение человека, его особые интересы и наклонности, отношение к рекламе и т.п. Например, немногие туристы возвращаются в те же места, где они уже были прежде, исключая случаи присутствия экономических или сентиментальных мотивов. По мере увеличения доходов человек отдает предпочтение психологическим мотивам при выборе нового туристического маршрута. Стало быть, можно сказать, что в культурогенезе наблюдается некоторая исчерпанность в сфере фешенебельного туризма.

Литература

1. *Галанова С.* Мы. Туризм по-русски // Туризм и отдых. 2006. № 22.
2. *Стржалковский В.* Последние события // Туризм и отдых. 2006. Май–июнь.
3. *Балабанов И., Балабанов А.* Экономика туризма. М., 2002.
4. *Александрова А.* Карьерные возможности студентов за рубежом // Обучение и карьера в России и за рубежом. 2006. Август.
5. *Хлынцева А.* Безопасность туризма // Торгово-промышленные ведомости. 2006. Июль.
6. *Биржаков М.* Введение в туризм. М.; СПб, 2005.

РОЛЬ ИМИДЖА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Ю.С. Васильева

Понятием «имидж» общество начало пользоваться сравнительно недавно, в период между двумя мировыми войнами, когда уже отчетливо вырисовывался феномен массовой культуры. В переводе с английского «image» обозначает образ, изображение внешности предмета, как прилагательное (*imaginative*) – имеющий большое воображение.

Истинный имидж есть нечто очень тонкое. Для обладания таким имиджем необходимо иметь особый орган восприятия, о чем уже в XX в. говорил испанский философ Х. Ортега-и-Гассет. В своем сочинении «Дегуманизация искусства» он рассматривал проблемы старого и нового искусства. По его мнению, основное различие нового от старого заключается в том, что оно обращено к элите общества, а не к его массе. Поэтому совершенно не обязательно искусство должно быть популярным, общепонятным. Этой же концепции в своём творчестве, например, придерживается английская фирма Clive Christian. Этот бренд появился всего 30 лет назад, но кажется, что родословная марки уходит своими корнями далеко в прошлое Великобритании. Разгадка – в бережном следовании традициям, роскошных материалах, кропотливой ручной работе и малых тиражах. Сейчас под маркой Clive Christian выпускаются эксклюзивные духи по индивидуальным заказам, посуда из фарфора и столовые приборы, но более всего компания знаменита в трёх классических английских стилях: викторианском, эдвардианском и в старом стиле Регентства. Хотя правильнее назвать это не мебелью, а интерьерами. О статусе компании говорит не только список клиентов, совпадающий с рейтингами самых богатых, но и собственный герб, пожалованный королевой Великобритании за особые заслуги перед отечеством.

Наряду с таким видом имиджа существует и другой, более популярный и доступный для большинства. Это имидж, рожденный массовой культурой, так называемым «средним классом», который стал

стержнем жизни современного западноевропейского общества. Он же и сделал столь популярной массовую культуру, целью которой является не столько заполнение досуга, снятие у человека стресса, сколько стимулирование у реципиента западноевропейского общественного сознания. В свою очередь это формирует пассивное, некритичное восприятие той культуры. Что и создает личность, легко поддающуюся манипулированию. Массовая культура в большей степени ориентируется не на реалистические образы, а на искусственно создаваемые (имидж) и стереотипы. Сущность имиджа – формула.

Новая ситуация стимулирует идолопоклонство. Сегодня новомодные «звезды искусственного Олимпа» насчитывают не меньше фанатичных поклонников, чем старые боги и богини. Фанат становится зависим от чужого имиджа, пытаясь облачиться в чужой образ, зачастую умело созданный имиджмейкером, а не самой «звездой». Самое сложное для него – это осознать, что такое состояние на самом деле похоже на болезнь, как правило, имеющую три стадии:

- первая стадия – «интерес, умиление»;
- вторая – коллекционирование, подражание;
- третья стадия – если она наступает – близка к сумасшествию. Это

этап, когда человек чувствует себя «истинным фанатом». Он гордится собой и от этого перестает оценивать адекватно и своего кумира, и себя самого. Дальше в истории мировой культуры эта болезнь идет на спад.

Примерно то же самое происходило и в XIX в. с увлеченными искусством европейскими романтиками. От слишком большого количества красоты они вдруг сходили с ума. Был даже изобретен специальный термин для обозначения этой загадочной болезни – «невыносимость прекрасного». Ею страдал, например, писатель Мопассан. Рассказывают, что его не один раз с санитарями выносили в полуобморочном состоянии из Лувра. Однако он вновь и вновь шел туда смотреть на Леонардо и Джотто и опять падал в обморок.

Впрочем, это еще даже хорошо, когда болезнь имеет такой отчетливый, как говорят врачи, анамнез и эпикриз. Модно выявить корень хвори, отсесть его и зажить пусть не полной, но зато не полуобморочной жизнью. Но бывает и так, что болезнь имеет, что называется, скрытый характер, от чего её драматургия не становится плачевней, но выявить причину и следствие бывает крайне тяжело.

Например, в пригороде Самары по соседству с дачей автора статьи два года назад построили колоссальный особняк. Три этажа, метров, наверное, девятьсот полезной площади. В таком бы балы закатывать. Но

хозяева почему-то не закатывают балов. Они приезжают ближе к полуночи, зажигают огонек в одной-единственной комнате, а потом и он гаснет. И дом стоит страшный и заброшенный, как средневековый готический замок. Так продолжается годами. Ни веселья, ни света в окнах. Несколько раз я сталкивалась с хозяевами особняка: у них были строгие, как у святых на иконах Страшного суда, лица. Они парковали свой «Лексус» и мрачно шли в дом, чтобы зажечь там приглушенный свет в одной-единственной комнате.

Не исключено, что у этих людей какие-то проблемы на работе. Может быть, налоговая инспекция опечатала их склады с неправильными акцизами, или ещё что-нибудь. Но недавно я подумала, а что если дело в доме? И этим людям на самом деле противопоказано жить в хоромах. И вся эта скорбь на лицах и приглушенный свет – всё это оттого, что где-то там, в мозгу у них имеется агорафобия больших жилых пространств. И для жизни им нужен не пригородный особняк, а распашонка в хрущевке – крошечная, как «Ниссан Микра». Куда можно приехать ближе к полуночи, зажечь приглушенный свет и спрятаться, как улитка в раковину. Но ведь нет. Финансовый статус и социальная среда обязывают жить на участке площадью в гектар, в доме высотой в три этажа, с тысячью метров бесполезной для них площади. И откуда, спрашивается, им узнать, что корень зла, возможно, таится в этих метрах, а не в проблемах с акцизами и не в кознях налоговой инспекции?

Социальные законы жестоки. Попадая на определенный этаж иерархической стратификации, люди должны соответствовать его стилистическим безобразиям. Строить большие дома, нанимать телохранителей, шофёров, домработниц, тратиться на костюмы, уроки игры в поло и на машины представительского класса. Причем не все эти траты приносят удовольствие. Умело рассчитанная формула массовой культуры действует безотказно.

Но и от такого «фанатизма роскоши» сегодня уже имеется лекарство в виде новой британской тенденции из мира богатых – Selected Luxury. Избирательная роскошь. Смысл этой доктрины в том, чтобы руководствоваться в безумиях здравым смыслом. Адепты Selected Luxury могут жить в небольших квартирках в районе Анджел, но при этом ездить на Bentley, потому что именно автомобильная езда, а не недвижность есть главное удовольствие в их жизни. Они это поняли и не стали гоняться за квартирами в лондонском Мейфере, сосредоточив усилия на автомобилях. Адепты Selected Luxury могут летать бюджетными авиакомпаниями, но останавливаться в президентских номерах дизайнер-

ских отелей. Просто потому, что самое важное для них – то, где они будут ночевать, а как они будут в это место добираться – непринципиально. Таким образом, современная западноевропейская культура начинает исповедовать рациональный подход к роскоши.

В заключение можно сделать вывод о том, что нужно учиться отличать истинный имидж, как образ, рожденный в результате творческого поиска, от искусственно созданного коммерческого варианта. Ведь для того чтобы удостоиться звания лучшего, необязательно совершать перевороты в сознании людей и удивлять новинками. Гении от Бога не интересуются чужим мнением, они с головой уходят в работу, и потому их творчество свободно и вечно.

ИСКУССТВО И ПРОСТРАНСТВО

З.О. Волынчикова

Когда много думаешь сам, обнаруживаешь, что в языке заключено много мудрости. Едва ли вероятно, что мы сами все вкладываем в него; в нем действительно скрыта немалая мудрость, как и в пословицах.

Г. Хр. Лихтенберг

Нижеследующие замечания об искусстве, пространстве, об их взаимодействии остаются вопросами, даже когда звучат в форме утверждений. Они не выходят за рамки изобразительного искусства, а внутри него — за рамки скульптуры.

Скульптурные образы суть тела. Их масса, состоящая из различных материалов, многосложно оформлена. Формотворчество совершается путем отграничения как от их разграничивания. В игру при этом вступает пространство. Оно заполняется скульптурным образом, запечатлется как закрытый, прорванный и пустой объем. Обстоятельства известные и тем не менее загадочные.

Скульптурное тело что-то телесно воплощает. Оно воплощает пространство? Скульптура есть овладение пространством, достижение господства над ним? Скульптура соответствует тем самым технически-научному покорению пространства?

В качестве художества скульптура есть, конечно, работа с художественным пространством. Искусство и научная техника рассматривают и разрабатывают пространство с разной целью, разными способами.

Но пространство — оно все равно то же самое? Или это не то пространство, которое нашло свое первое определение только после Галилея и Ньютона? Пространство — однородная, ни в одной из возможных точек ничем не выделяющаяся, по всем направлениям равноценная, но чувственно не воспринимаемая реальность.

Пространство — которое между тем в растущей мере все упрямее провоцирует современного человека на свое окончательное покорение.

Однако можно ли все-таки расценивать физически-технически выброшенное пространство, каким бы последующим определениям оно ни подвергалось, как единственно истинное пространство? Неужели в сравнении с ним все иначе устроенные пространства, художественное пространство, пространство повседневного поведения и общения — это лишь субъективно обусловленные зачаточные и видоизмененные формы единого объективного космического пространства?

А что, если объективность объективного мирового пространства есть фатальным образом коррелят субъективности сознания, которое было чуждо эпохам, предшествовавшим европейскому Новому времени?

Но даже если мы признаем разноприродность восприятия пространства в прошедшие эпохи, достигаем ли мы от этого уже и прозрения в собственное существо пространства? Вопрос, что такое пространство как пространство, на этом пути еще и не поставлен, не говоря уж об ответе. Остается нерешенным, каким образом пространство есть и можно ли ему вообще приписывать какое-то бытие.

Пространство — не относится ли оно к тем первофеноменам, при встрече с которыми, по словам Гёте, человека охватывает род испуга, чуть ли не ужаса. Ведь за пространством, по-видимому, нет уже больше ничего, к чему его можно было бы возводить. От него нельзя уклониться к чему-то иному. Собственное существо пространства должно вывиться из него самого. Допускает ли оно еще и высказать себя?

Беспомощность, в которой задаются эти вопросы, вынуждает у нас признание.

Пока мы не видим собственного существа пространства, речь о каком-то художественном пространстве тоже остается туманной. Способ, каким художественное произведение пронизано пространством, при первом приближении теряется в неопределенности.

Пространство, внутри которого находится скульптурное тело как определенный наличный объект, пространство, замкнутое объемами фигуры, пространство, остающееся как пустота между объемами, — не оказываются ли эти три пространства в единстве их взаимодействия всегда лишь разновидностями единого физически-технического пространства, пусть даже вычисляющие измерения и не смеют посягнуть на художественное образотворчество.

Если допустить, что искусство есть произведение истины в действительность и что истина означает непотаенность бытия, то не должна ли в произведении пластического искусства стать основополагающей также и истина пространства, то, что являет его сокровеннейшую суть?

Но как мы сумеем отыскать собственное существо пространства? На случай крайней нужды есть спасательный мостик, правда, ветхий и шаткий. Попробуем прислушаться к языку. О чем он говорит в слове «пространство»? В этом слове говорит простираие. Это значит: нечто просторное, свободное от преград. Простор несет с собой свободу, открытость для человеческого поселения и обитания.

Простор, продуманный до его собственного существа, есть высвобождение мест, где судьбы поселяющегося тут человека повертываются или к целительности родины, или к губельной безродности, или уже к равнодушию перед лицом обеих. Простор и высвобождение мест, вмещающих явление Бога, мест, покинутых богами, мест, в которых божеество долго медлит с появлением.

Простираие простора несет с собой местность, готовую для того или иного обитания. Профанные пространства — это всегда провалы сакральных пространств, часто оставшихся в далеком прошлом.

Простор есть высвобождение мест.

В просторе и дает о себе знать, и вместе таится — событие. Эту черту пространства слишком часто упускают из виду. И когда ее удается разглядеть, она все равно остается еще трудноопределимой, особенно пока физически-техническое пространство считается тем единственным, к которому заранее должна быть привязана всякая характеристика пространственного.

Как сбывается простор? Не есть ли он вмещение, причем опять-таки в двойном смысле допущения и устройства?

Во-первых, простор уступает чему-то. Он дает царить открытости, допускающей, среди прочего, явиться и присутствовать вещам, от которых оказывается зависимым человеческое обитание. Во-вторых, простор готовится вещам возможность принадлежать каждая своему «для чего» и, исходя из этого, друг другу. В двусложном простираии — допущении и приготовлении происходит обеспечение мест. Характер этого события есть такое обеспечение. Но что есть место, если его собственное существо должно определяться по путеводной нити высвобождающего простора?

Место открывает всякий раз ту или иную область, собирая вещи для их взаимопринадлежности в ней. В месте играет собирание вещей — в смысле высвобождающего укрывания — в их области.

А область? Более старая форма этого слова звучит как «волость». Это то же слово, что латинское *valeo*, «здороваться». Оно именуется собственное владение, свободная обширность которого впервые позволяет каждой владеющей им вещи раскрыться, покоясь в самой себе. Но одновременно им названо и сохранение, сбережение вещей в их взаимопринадлежности.

Возникает вопрос: разве места — это всего лишь результат и следствие вместительности простора? Или простор получает собственное существо от собирающей действенности мест? Если последнее верно, то нам следовало бы отыскивать собственное существо простора в местности как его основании; следовало бы подумать о местности как взаимной игре мест.

Нам следовало бы обратить внимание на то, что — и как — область своей свободной широтой делает эту игру зависимой от взаимопринадлежности вещей.

Нам следовало бы научиться сознавать, что вещи сами суть места, а не только принадлежат определенному месту.

В таком случае мы были бы вынуждены на длительное время допустить странное положение вещей: место не располагается в заранее заданном пространстве типа физически-технического пространства. Это последнее впервые только и развертывается под влиянием мест определенной области; о взаимодействии искусства и пространства следовало бы думать, исходя из понимания места и области; искусство как скульптура — вовсе не овладение пространством; скульптура тогда не противоборство с пространством; скульптура — телесное воплощение мест, которые, открывая каждый раз свою область и храня ее, собирают вокруг себя свободный простор, дающий вещам осуществляться в нем и человеку обитать среди вещей.

Если это так, чем будет объем скульптурного образа, телесно воплощающего место? Наверное, объем уже не будет отграничивать друг от друга пространства, где поверхности облачают что-то внутреннее, противопоставляя его внешнему. То, что получило название объема, должно было бы утратить это свое имя, значение которого не более старо, чем техническое естествознание Нового времени.

Ищущие мест и местообразующие черты скульптурного воплощения должны будут остаться пока безымянными.

А что станет с пустотой пространства? Достаточно часто она предстает как просто нехватка. Пустота расценивается тогда как отсутствие заполненности полостей и промежуточных пространств.

Но, возможно, как раз пустота сродни собственному существу места и потому есть вовсе не отсутствие, а произведение.

Снова язык способен дать нам намек. В глаголе «пустить» звучит «впускание», в первоначальном смысле сосредоточивающего собирания, царящего в месте.

Пустой стакан значит: собранный в своей освобожденности и способный вобрать содержимое. Опускать снятые плоды в корзину значит: предоставлять им это место.

Пустота не ничто. Она также и не отсутствие. В скульптурном воплощении пустота вступает в игру как ищуще-выбрасывающее допущение, создание мест.

Вышеприведенные замечания, конечно, не идут столь далеко, чтобы указать уже со всей ясностью на собственное существо скульптуры как вида изобразительных искусств. Скульптура – телесно воплощающее произведение мест и, через эти последние, открытие областей возможного человеческого обитания, возможного пребывания окружающих человека, касающихся его вещей.

Скульптура – телесное воплощение истины бытия в ее созидающем месте произведения.

Уже один внимательный взгляд на собственное существо этого искусства заставляет догадываться, что истина как непотаенность бытия не обязательно привязана к телесному воплощению.

Гёте говорил: «Не всегда обязательно, чтобы истинное телесно воплотилось; достаточно уже, если его дух веет окрест и производит огласке, если оно как колокольный звон с важной дружественностью колыхается в воздухе».

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ АВТОНОМИЯ ИСКУССТВА В КОНТЕКСТЕ МАС- СОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Е.С. Ворошилова

Принято считать, что современное искусство пребывает в глубоком кризисе. Одни теоретики искусства утверждают, что он наметился еще в начале XX в., когда традиционное искусство вытеснялось новыми авангардными течениями, другие говорят, что сейчас, в эпоху постиндустриального, прогрессивного развития техногенного общества, этот кризис неизбежен, ибо искусство само изживает себя, вырождается, и логическим завершением этого процесса станет его самоуничтожение. Пессимистичный характер прогнозов в полной мере оправдан. Корни кризиса произрастают из условий, в которых развиваются формы современного искусства.

Для «общества масс», каким является современное общество, характерны массовая потребность в материальных и культурных благах и соответствующее массовое потребление. Развитие данной социальной организации ведет к механизации, автоматизации и распределению функций во всех областях жизни, к законченности функциональной системы, состоящей из вещной аппаратуры и человеческих носителей этих функций. Все воспринятые под этим углом зрения культурные явления принимают характер чего-то субстанционально опустошенного, в ценностном отношении нейтрального. Эти явления выступают в жизни современного общества только в качестве функций других функций, в определенных связях и процессах. При указанных выше условиях явления культуры более не обладают своей собственной автономной силой воздействия и способностью самостоятельно формировать другие явления [1. С. 258].

Подчиняясь функциональному укладу массовой культуры, искусство вынуждено отказаться от работы, созидающей внутренние закономерности. Для сферы искусства внутренним законом, провозгласившим

возможность ее автономии, явился принцип эстетической завершенности артефактов искусства, то есть создания гармоничного внутри себя произведения, обладающего эстетической целостностью, имманентной историей.

Становление автономии – длительный процесс. Исторически этика и эстетика развивались параллельно. С возникновением христианства религия обращается к этике, следом за собой обращая к этическим проблемам искусство. Искусство сопровождало религиозные ритуалы. В такой ситуации способы художественных практик формировались внешними условиями и предлагались в виде канонических предписаний. Художник – прежде всего служитель культа [2. С. 9].

В эпоху Ренессанса начался процесс эмансипации искусства. Происходит отделение художественных практик от религиозных культов. Автор становится частью светского общества, и его творчество освобождается от канонов, предписанных религией. Искусство этого периода служит идеалам мира и подчинено основной вере Возрождения в божественную природу человека, его венценосность, разумность законов бытия.

В XIX в. художники начали новый процесс эмансипации уже от светских этических мифов. «Это было стремление к автономии искусства, т.е. требование оценивать художественные произведения в отрыве не только от тех или иных этических систем, но даже от поведения самого автора. В качестве инструмента радикального отмежевания от любых форм этики художники и поэты романтизма сформировали специфическую девиантную модель поведения. Теперь художник ассоциировался не со святым, а с демоном – верховным демиургом своих произведений, ради создания которых способного на любые преступления (вплоть до убийства). «Проклятые поэты» Рембо, Верлен, Лотреамон эту модель реализовывали уже непосредственно в собственной жизни (как известно, с крайне печальным результатом для каждого). Это предельно радикальное движение (даже подвижничество) в конце концов, к началу XX в. добилось своей главной цели – искусство постепенно стали пытаться понимать из его внутренних законов, истории, традиции» [3].

В XX в. Марсель Дюшан и Казимир Малевич задали новую парадигму искусства – автономного искусства авангарда. Главная задача авангардного проекта заключалась в стремлении к максимальной конкретизации художественного объекта.

Становление массовой культуры в XX в. выводит на арену и массовое искусство (дизайн, мода, поп-арт). Массовое искусство предполагает свое воспроизводство в условиях массовой коммуникации, осуществляемой посредством различных media. Наиболее эффективны те современные media, которые в единый временной отрезок могут воспроизводить максимум информации для наибольшего количества индивидов, игнорируя их географическую удаленность друг от друга (телевидение, Интернет). Оказалось, что артефакты искусства медиально ограничены. Особенно они закрыты для наиболее эффективных media. Искусство действует непосредственно телесно, оно предполагает определенность условий рецепции. Нарушение этих условий ведет к искажению воздействия артефакта искусства.

Достигнув своей автономии, искусство указало на свою естественную ограниченность. Категория ограниченности, примененная в отношении искусства, возвела эстетическую автономию на зыбкий и шаткий фундамент. Автономность уже рассматривается как малообязательное условие развития художественных форм творчества. Искусству стала вменяться необходимость быть функциональным, что тут же понизило его статус как самоценной сферы культуры. Вдруг у искусства появились свои полезные функции, которые призваны обеспечить ей устойчивое положение в социальной системе: эвристическая, образовательная, познавательная, просветительская и т.д. Однако ненадолго обретенная автономность уже не может быть отброшена и забыта. Она становится тем предметом, который приходится постоянно отстаивать и обосновывать, оберегать от посягательств на его правомерность.

В условиях массовой культуры автономия часто интерпретируется как абсолютная свобода от внешних норм морали, ценностей, освобождение автора от ответственности за произведение. В этом случае «Черный квадрат» Малевича выступает как окончательная нулевая визуальная форма, как Ничто. Появление нулевой формы привело к бесконечному умножению всех форм. На фоне «Черного квадрата» любая картина выступает как чистая форма. Таким образом, все картины уравниваются, они обнаруживают себя помещенными на одной плоскости, все они могут быть обменены, разложены на составные части, скомбинированы (то же происходит и с текстом, т.е. литературой). Чтобы произвести картину, больше не нужно ждать, пока человек увидит нечто, обнаружит, проживет или получит озарение. Достаточно разложить, обменять и скомбинировать. Автономия в данном случае отвергла не только роль, социальный статус и поведение автора, она отвергла его пережи-

вания, жизненный опыт. На смену психологическим, духовным переживаниям приходит эксплуатация инстинктов, свойств человеческой психики. Эмоции заменяются аффективными реакциями. Указанные замечания вымывают сущность искусства, что ведет к неполноценности, внутренней дисгармонии создаваемых художественных образов. Именно это позволяет говорить о кризисе современного искусства.

Единственный способ отстоять право на существование искусства как самоценной сферы культуры, не обслуживающей потребности массовой аудитории и шоу-индустрии, – следовать эстетическому закону, представлять собой идеал целостного, тщательно сформированного, эстетически завершенного. Видится, что именно эстетический закон как принцип автономии позволит продолжить процесс автономизации искусства. Однако, следуя эстетическому закону, представляя собой идеал «тщательно сформированного», искусство критикует массовую культуру самим фактом своего существования. Ограниченная медиальность артефактов искусства делает их закрытыми для массового потребления, следовательно, исключает прямое участие в коммуникации, на которой основывается массовая культура.

За возможность участия в массовой коммуникации искусству приходится отказываться от автономии, становиться эстетически не завершенным объектом. Это может выражаться в заигрывании с модой, шоу-индустрией, где отсутствует подлинное понимание эстетических задач. В таком случае искусство деградирует, его как такового не остается. «Десублимация, непосредственное, сиюминутное получение удовольствия, которого ждут от искусства, – все это в чисто эстетическом плане находится на дохудожественном уровне, ниже искусства, а в реальном – не может гарантировать связанных с ним ожиданий» [4].

Сохранить искусству независимость от запросов массового потребителя и отказаться от правил, по которым организуется работа индустрии, найти уникальную альтернативу тем способам жизнедеятельности, которые предлагает массовая культура, – значит, отойти от магистрального направления. Утрата престижного статуса искусства как сферы культуры – плата за возобновление процесса автономизации. Другие варианты существования искусства в современном «обществе масс» подразумевают слияние с индустрией, подчинение вмененной функциональности. Ориентируясь на рассмотренные направления развития искусства, можно сформулировать три модели современного искусства:

1. Автономное искусство («искусство ради искусства»), нацеленное на создание гармоничного, целостного образа, произведения, ориен-

тированного на открытие новых форм творчества, развитие и сохранение внутренней истории, нацеленное на решение эстетических задач.

2. Индустриальная модель. Искусство, ориентированное на запросы массового потребителя. Спланированное, в том смысле, что выстроено по правилам маркетинга. Ставит своей целью развитие форм масс-медийного искусства.

3. Утилитарная модель, или функциональная. Искусство, ставящее перед собой задачу создания произведения соответствующего функционально заданному характеру: просветительскому, идеологическому, критическому и др.

Три предложенные модели искусства могут параллельно существовать друг с другом и взаимодействовать между собой. Индустриальная модель находится на пике в контексте массовой культуры. Утилитарная модель поддерживается политическими и государственными интересами. Автономная модель искусства развивается самостоятельно, стихийно (не поддерживается капиталом или административными ресурсами), свободно. Эта модель занимает маргинальные позиции, однако работа, проделываемая именно этим направлением искусства, обеспечивает реализацию художественных задач, обеспечивает развитие других моделей искусства, фиксирует ценностную структуру культуры.

Литература

1. *Философский энциклопедический словарь*. М., 1997.
2. *Брюсова В.Г.* Русская живопись XVII века. М., 1982.
3. *Осмоловский А.* Этический код автономии. М.: Художественный журнал, 2005–2006.
4. *Адорно В.* Теодор. Эстетическая теория / Пер. с нем. А. В. Дранова. М., 2001.

РЕКЛАМНЫЕ ОБЪЯВЛЕНИЯ В ТОМСКОЙ ПРЕССЕ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX В. КАК ОТРАЖЕНИЕ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Н.Б. Галашова

Реклама, в том числе газетная, – это быстро развивающаяся сфера бизнеса, в которой действуют особые законы и технологии. Тем не менее и сто лет назад в рекламе использовались те же приемы, что и сейчас. Известно, что современная реклама, несмотря на изощренность способов воздействия, не всегда вызывает запланированный отклик у потребителей – отчасти ей не хватает простоты, искренности и правдивости, свойственной объявлениям, публиковавшимся в прессе на рубеже XIX – XX вв.

Учитывая информативную ценность такого исторического источника, как «газета», рекламные объявления представляют несомненный исследовательский интерес, в частности, они позволяют рассмотреть особенности предпринимательской культуры в Томске в конце XIX – начале XX в. Основной массив интересующей нас информации отложился на страницах двух изданий: «Сибирская жизнь» и «Сибирский вестник». «Сибирская жизнь» вплоть до конца 1919 г. была самой крупной и популярной газетой региональной значимости. Главным конкурентом «Сибирской жизни» был «Сибирский вестник», выходивший при поддержке местной власти. Совпадения рекламных объявлений в «Сибирской жизни» и «Сибирском вестнике» встречались редко. Объявления размещались преимущественно на последней странице, реже – на первой. Место расположения текста определялось, прежде всего, финансовыми возможностями рекламодателя. В начале XX в., как и в наши дни, информация, располагавшаяся на первой полосе, оценивалась гораздо выше.

В Томске наиболее динамично развивающимися отраслями промышленности были винокуренное, кирпичное, мукомольное производство. Анализ томских газет показывает, что промышленники уделяли мало внимания рекламе своих предприятий, во многом это объясняется

слабой конкуренцией¹. Большая часть рекламных сообщений принадлежала столичным заводам, фабрикам и мануфактурам. Публиковалась, например, такая реклама: «Склад русских керосиновых двигателей в Москве Механического завода Е.А Яковлева в Санкт-Петербурге» [1], «Производство российских и зарубежных заводов и торговых фирм. Агенты-комиссионеры К. Девидсон и К^о в Москве. Станки. Машины» [2], «Мюллер Фугельзанг и К^о. Москва. Полное оборудование винокуренных, ректификационных пивоваренных, сахаро-варенных и прочих заводов» [3], «ОТТО КЭСТНЕР. Насосы всякого рода. Москва» [4] и др.

Среди томских промышленных предприятий, популяризовавших свою продукцию с помощью рекламы, можно выделить железоделательные заводы Богословского горно-заводского общества (сортовое железо, строительные стальные балки, рельсы железнодорожные и ручные и т.д.), Техничко-промышленное бюро (насосы, свинцовые и газовые трубы), Технический склад Л.П. Попова (железо, балки, сталь, олово, свинец, арматура, насосы), машиностроительный и чугунолитейный завод инженера Калиновского (механические колуны, карболинеум Авенариус), Стекловаренный завод М.П. Ляпунова (оконное стекло высокого качества).

Как правило, объявления не отличались оригинальностью, текст ограничивался наименованием продвигаемого товара и адреса, где можно этот товар приобрести. Нередко в рекламном сообщении присутствовала нефотографическая иллюстрация с изображением станков, машин, заводов и фабрик. Иногда встречались объявления со своеобразным текстом: «Применением шарикоподшипников «SKF» на вашем заводе вы сэкономите: силу, смазку и время, то есть ДЕНЬГИ. Торговый дом Шведского шарикоподшипник SKF. Петроград и Москва» [5].

В объявлениях более крупным шрифтом печатали имя предпринимателя, нежели название фабрики, завода или склада. Примечательно, что вопреки современным канонам рекламы форма и содержание рекламного текста не менялись годами. Сходная тенденция прослеживалась и в рекламе других видов предпринимательской деятельности, однако в каждой сфере присутствовала своя специфика. Были свои особенности в рекламе заведений из сферы услуг, к которой относились страховые фирмы, банки, транспорт, мастерские по пошиву одежды, прачечные, мастерские по ремонту музыкальных инструментов и т.д.

Представляет интерес реклама транспортных услуг. В летние и осенние месяцы регулярно публиковались рекламные объявления пароходств, а в весенние и зимние – Сибирской железной дороги. В течение

¹ В 1998 г. из общего числа рекламных объявлений, опубликованных в «Сибирском вестнике», рекламе производственных предприятий было посвящено: в марте – 3,8%, в июне – 6,4%, в сентябре – 5,8 % (подсчет автора).

периода навигации услуги пароходства были остро востребованными, ощутимой была и конкуренция между поставщиками услуг. Этим объясняется, что подобного рода объявления чаще печатались на первой странице газеты. В частности, семья томских предпринимателей Фуксман регулярно размещала свои объявления в «Сибирской жизни», например: «Пароходство Фуксман. Пассажирский пароход американского типа «Илья Фуксман» [6]. Предприниматели Андрей и Василий Едельштейн преимущественно размещали свою информацию в «Сибирском вестнике». По форме и содержанию объявления были схожи между собой. В одном выпуске газеты можно увидеть идентичные объявления услуг конкурентов. Иллюстрацией тому являются следующие объявления: «Пароходство Н-в В.Е. Едельштейн «Любимец». Существующая такса понижена на 50 %» и «Пароходство Фуксман. Пассажирский пароход американского типа «Илья Фуксман». 50 % скидки с существующей пассажирской таксы» [7]. Сообщение о скидках в полной мере отражает остроту борьбы за потребителя.

Среди рекламных объявлений выделялись обращения страховых компаний, предлагавших страхование жизни от несчастных случаев, от огня и т.д. В «Сибирском вестнике» наиболее часто встречаются объявления Генерального общества страхования жизни, а в «Сибирской жизни» – Томского общества взаимного страхования от огня. Типичный для того времени текст: «Томское общество взаимного страхования от огня. Принимает заказы на страх как недвижимого, так и движимого имущества» [8]. Подобное объявление выходило на протяжении нескольких лет, преимущественно на первых страницах.

Зачастую основной текст был отпечатан мелким шрифтом, в целях экономии денежных средств, содержал сокращения, ввиду того, что был большим по объему. Яркий пример:

«ОБЪЯВЛЕНИЕ. Правление страхового о-ва «Россия» сим доводит до всеобщего сведения, что выработанные им новые условия страх. жизни ныне утверждены Министерством внутр. дел. Новыми условиями о-во «Россия» представляет своим страхователям, между прочим, след. льготы: 1) свободу занятий и путешествий, 2) неоспоримость полисов, 3) ответственность о-ва за дуэль и самоубийства, 4) непросрачиваемость полисов, 5) право приостановки полисов, 6) обязательный выкуп полисов, 7) трехмесячный льготный срок для уплаты премий, 8) ссуды по полисам и др. (...) Отделение о-ва в Томске: Почтамтская ул., дом Н. Орловой» [9].

Примечательно, что в начале XX в. наблюдается тенденция к спаду активности рекламодателей из этой сферы. Так, в 1898–1890 гг. в одном выпуске «Сибирского вестника» и «Сибирской жизни» публиковалось в среднем 5–6 рекламных объявлений страховых компаний, а в 1904–1905 гг. только 1–2. Причины подобной тенденции на основе анализируемых материалов выявить практически невозможно, необходимо привлечь дополнительные источники. Однако следует отметить такой фактор выхода «страховых» рекламных объявлений, как регулярность.

Особое место среди объявлений принадлежит рекламе ресторанов и гостиниц. В «Сибирском вестнике» наиболее регулярно появлялась реклама гостиницы и ресторана «Россия» и бань, принадлежащих Г.Д. Дистлеру: «Гостиница «Россия» И.Г. Горланова. 30 с комфортом обставленных номеров. Ванна и телефон. Первоклассный ресторан открыт до 4 ч пополуночи, меню обеда» [10]. В «Сибирской жизни» в рекламе ресторанов и гостиниц был свой отличительный признак – практически всегда рекламодатели делали акцент на дешевизну и доступность своих услуг. Яркий пример тому следующие объявления: «Общедоступный ресторан против Европейской гостиницы» [11]; «Открыта дешевая столовая» [12].

В «Сибирской жизни» лидером по частоте подачи объявлений можно считать рекламные сообщения гостиницы и ресторана «Европа»: «Первоклассная гостиница и ресторан «Европа», дирекция А.А. Олефир» [13]. Необходимо отметить, что в данном случае рекламодатель не экономил – реклама «Европы» по частоте появления значительно опережала конкурентов, кроме того, на страницах одного выпуска размещалась реклама как ресторана, так и гостиницы. В объявлениях явно прослеживается тенденция акцентирования внимания читателя на имени рекламодателя (выделялось шрифтом, более удобно размещалось в объявлении), а не на продвигаемых товарах или услугах.

По-своему уникальна реклама торговых заведений – магазинов, мелочных и галантерейных лавок. Публиковались объявления, в которых жителям Томска предлагались хозяйственные товары и стройматериалы, галантерея, парфюмерия, одежда и обувь. Реже рекламировали продукты питания, алкогольные напитки, табачные изделия, товары для детей. Свои сообщения купцы печатали преимущественно на последних страницах газет.

Типичными для того времени можно считать следующие обращения: «Требуйте шоколад т-ва РЕМОНЭ. Москва» [14], «Жженный кофе. Жжение способом Летюрк де Розве. 20% больше ароматных частей. С.И.У. и К.» [15], «Фруктовый погреб «Распродажа» (1500 пудов яблоков) Д.С. Рысеев» [16]. Необычными по форме и содержанию, с элемен-

тами юмора и личного обращения к потребителю, были объявления купца Сиразитдинова, например: «СРОЧНАЯ ДЕПЕША. Экстренное получение. Транспорт апельсинов и корольков, особенно рекомендуется весьма спелые хорошие крупные яфские апельсины. С почтением Салах Сиразитдинов. 1-ый магазин по Магистратской, под Европейской гостин., 2-ой магазин по Почтамтской, в доме Лютеранского об-ва» [17]. Купец настойчиво пытался выделить свои сообщения из ряда аналогичных – его объявления печатались более крупным шрифтом, использовались такие слова-«якоря», как «новость», «риск», «срочная депеша», «телеграмма». Подобные объявления свидетельствуют, что уже сто лет назад отдельные рекламодатели заботились о том, чтобы их реклама привлекала внимание и интерес потребителей, стимулировала желание приобрести товар.

Таким образом, рекламные объявления в томской прессе конца XIX – начала XX в. не только позволяют оценить многообразие направлений деятельности томских предпринимателей, но и рассмотреть стили позиционирования и тенденции рекламирования товаров и услуг на местном рынке.

Литература

1. *Сибирский вестник*. 1898. 3 марта
2. *Сибирский вестник*. 1898. 3 марта.
3. *Сибирский вестник*. 1899. 1 июня.
4. *Сибирская жизнь*. 1912. 3 янв.
5. *Сибирская жизнь*. 1916. 1 июня.
6. *Сибирская жизнь*. 1910. 2 июня.
7. *Сибирский вестник*. 1898. 1 июня.
8. *Сибирская жизнь*. 1911. 2 сент.
9. *Сибирский вестник*. 1904. 3 янв.
10. *Сибирский вестник*. 1900. 1 янв.
11. *Сибирская жизнь*. 1898. 3 марта.
12. *Сибирская жизнь*. 1898. 1 сент.
13. *Сибирская жизнь*. 1912. 3 янв.
14. *Сибирский вестник*. 1900. 1 сент.
15. *Сибирская жизнь*. 1900. 1 сент.
16. *Сибирская жизнь*. 1899. 1 сент.
17. *Сибирский вестник*. 1899. 24 февр.

ПОЛИТИЧЕСКИЙ МИФ В СИСТЕМЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

А.А. Гожева

Политическая культура есть субъективная сфера, которая должна придавать значение политическим действиям. Она должна содержать в себе ценности, особые представления и знания о политической системе. Политическая культура должна содержать в себе так называемые структуры «входа» и «выхода», которые дают индивиду ориентации относительно его места в политической системе.

В современном мире человек получает сведения о политике преимущественно через СМИ. Это означает, что средства массовой информации (прежде всего телевидение) являются не просто зеркалом, отражающим реальность, но инструментом создания в общественном сознании политической картины мира. В данной статье речь пойдет о таком феномене политической культуры, как политический миф.

Конечно, нельзя говорить, что любой созданный политиками конструкт может стать «живым» мифом. Здесь нет ни чисто естественного, ни чисто разумного механизма образования. Политический миф есть приспособление некоторого культурного мифа к политическим целям. В любом случае созданный миф должен опираться на историю и культуру конкретного общества, его архетипы, проблемы и чаяния. Миф призван сделать политику понятной и доступной для общества в целом, так как не все люди являются специалистами в данной области. Для современной России тема политического мифа является очень серьезной. После распада СССР картина мира разрушилась, появились новые идеалы и ценности, такие как демократия, гражданское общество и т.д. Но само население зачастую не чувствует родства с этими ценностями, они не являются внутренне определяющими для жизнедеятельности людей. Современные праздники, такие как День независимости России, День согласия и примирения, воспринимаются людьми как просто дополнительный выходной, они никак не вписаны в культуру. Многие не знают, что означает тот или иной праздник, с какими событиями он связан и

вообще зачем он. Национальные праздники должны выполнять функции ритуалов, которые сплачивали бы народ, делали всех единой нацией, пробуждали бы общие чувства солидарности и гордости. К сожалению, этого современной России пока не хватает.

На данном этапе развития российского общества власть сделала ставку и угадала лидирующий мотив: людям не хватает «единства», следовательно, нужно его создать, пусть даже и искусственно. Недаром правящая партия имеет название «Единая Россия». Образ «единства» здесь идет бок о бок с другим образом, характерным для российской культуры, – это образ сильной власти, единовластия (самодержавия). Несмотря на то, что меняются имена – царь, вождь, президент, ожидания людей остаются прежними, они ждут решения своих проблем, они ждут «чуда».

Для того, чтобы лучше понять современные процессы, необходимо рассмотреть небольшую классификацию мифсюжетов. Эти сюжеты являются характерными для российского общества, опираясь на них, политики могут строить такие конструкты, которые будут определенным образом действовать на людей.

Одним из самых распространенных является миф о герое или о некоторой высшей власти. Сюжет данного мифа основан на представлении о силе, которая всегда защищает правду, справедливость. Эта сила впоследствии персонифицируется в образе вождя, царя, спасителя и т.д. Такой миф всегда строится в оппозиции «добро – зло», для России это характерно как деление на «своих» и «чужих» и внутри общества, и за его пределами. Общество возлагает на героя определенную ответственность, оно ждет от него «чуда». Ожидание наступления общества благоденствия и процветания порождает еще один миф, характерный для России, – миф о терпении и лишениях на пути к светлому будущему.

Следующая серия мифов – это мифы народной воли (терминология взята из книги А. Кольева «Политическая мифология»). В данном мифе не герой выступает спасителем, источником справедливости, а сам народ провозглашает свои приоритеты и идеалы. Правителю необходимо только узнать у народа его волю и воплотить её. Анализируя некоторые особенности восприятия политических лидеров в современной России, С.В. Нестерова выделяет наиболее востребованные характеристики, такие как честность, порядочность, ум, наличие опыта государственного управления и т.д., важной чертой является и так называемая «близость к народу». Обществу важно, чтобы политик понимал проблемы простых людей. Этот миф как бы убирает социальную иерархию и неравенство, объединяя всех под общим термином «народ». Образом такого челове-

ка, который всегда на людях, который близок к народу, был в своё время образ Б. Ельцина.

С другой стороны, в современной политике появляется другой, совершенно противоположный миф – миф о деградации народа. Этот миф говорит о несостоятельности взглядов народа. Люди, за неимением полной информации, не способны адекватно оценивать ситуацию и, следовательно, не могут знать, что нужно для государства, для его улучшения и стабильности. С другой стороны, миф народной воли может свидетельствовать о том, что сам народ виноват в своих бедах. Известная поговорка, что «в России две беды: дураки и дороги», говорит сама за себя. Источник бед общества – в самом обществе.

Третья группа – мифы идентификации. Эти мифы важны, прежде всего, для самих людей, для понимания себя и своего места не только в политическом пространстве, но и в культуре в целом. Такие мифы имеют целью объединение людей на некоторых духовных основаниях, сохранение суверенитета страны, создание такого эмоционально-символического пространства, которое позволило бы любому гражданину осознать себя частью единой нации. Особую роль в этом мифе играет мифологема дома. Дом ассоциируется с теплотой, заботой, это то место, где человеку хорошо, где его любят и понимают. Дом – это некая целостная символическая картина мира. Не случайно этот образ часто используют в политике, например «Наш дом – Россия». В противоположность этому феномен бездомности, поиска этого дома свидетельствует об утрате идентичности и потребности в некоторой объединяющей силе.

Существует миф провинциальности. На фоне постоянно развивающегося центра, в который постоянно вкладываются деньги, провинция ощущает себя неполноценной. Ее возможности не так велики, как в столице. Эта нехватка компенсируется, во-первых, ощущением некоторого духовного превосходства над жителями центра: человек из провинции еще не испорчен столичной жизнью, он еще не столь корыстен, жаден и т.д., кроме того, своему городу, региону приписывается некоторый особый статус, например, Томск – это Сибирские Афины.

Также к мифам идентификации относится миф присоединения. Этот миф можно проследить еще в идеях западничества, которые утверждали, что присоединение к Европе решит все проблемы России. Да и сегодня политики твердят, что Россия должна обязательно вступить в ВТО, это решит многие экономические проблемы, умалчивая о возможных последствиях, если Россия окажется неконкурентоспособной. В противоположность можно выделить миф ограниченности, например отделение государства «железным занавесом» от других стран.

Можно выделить и мифы о национальной традиции. Сюда относится известный миф о противостоянии двух культур: восточной и западной, а также миф об особом положении России. В менталитете россиян глубоко укоренена идея о том, что их страна – это нечто особенное, своеобразное, выделяющийся из общего контекста феномен. Россия стоит как бы на границе между двумя цивилизациями, вбирая в себя все самое лучшее. Исходя из такой трактовки, граждане России ощущают себя особой нацией, которой выпало идти по особому пути развития и осуществить особые цели. Такой миф имеет огромный мобилизующий потенциал.

Вообще мифы идентификации очень важны для общества. Человек не может жить «нигде», не осознавая своей принадлежности к чему-либо. Ему обязательно необходимо чувство общности с другими. Рассмотрев классификацию политических мифов, можно сделать вывод, что мифы создаются не только для того, чтобы манипулировать сознанием людей, но в целом политический миф необходим для разрешения ряда экзистенциальных проблем. С помощью мифа политическая культура может придавать значимость событиям, структурировать видение коллективного настоящего и будущего.

Для современного российского общества проблема так называемой «русской идеи» является достаточно актуальной. Она естественным образом, с одной стороны, будет строиться на основе уже сложившейся культуры, а с другой – будет включать в себя современные демократические ценности. Каким будет этот союз и насколько он приживется в России — это актуальный вопрос, который остается открытым.

НАУКА КАК КУЛЬТУРНАЯ ЦЕННОСТЬ: ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ ПРОТИВ КОГНИТИВИЗМА¹

Н.В. Головки

Если мы готовы принять в качестве рабочего определения культуры представление о богатстве связей и разнообразии внутреннего мира человека, то, пожалуй, никто не станет отрицать ту роль, которую играет наука в формировании этого многообразия. Вопрос о культурной ценности науки неоспорим: занимаясь познавательной деятельностью, она в то же время составляет одну из основных частей современной культуры, фундируя содержание большого количества культурных образцов как материальной, так и духовной культур, выступая связующим звеном рационального мировоззрения. Основной вопрос, который будет рассматриваться ниже, – это вопрос о самой науке как культурной ценности в современном обществе. Глобальные проблемы современности, проблемы, вызванные технологическим прогрессом, с одной стороны, специфика содержания культуры современного общества – с другой, обуславливают необходимость исследования науки как аксиологической системы, закрепляющей, в частности, ориентиры рациональности и эпистемологического оптимизма в современной культуре.

В качестве отправной точки выберем точку зрения известного английского историка науки середины прошлого века Джона Бернала (1901–1971). В своей книге «Наука в истории» [1] он утверждает, что наука есть культурная ценность, т.к. служит эффективным и обязательным инструментом социального прогресса. Бернал различил пять различных «смыслов науки»: (1) учреждение, (2) метод, (3) традиция в познании, (4) основной фактор в обслуживании и развитии производства, (5) одна из наиболее развитых систем вер в отношении Вселенной и Человека. «Прогрессивный рост науки является следствием ее взаимо-

¹ Работа выполнена при поддержке Программы грантов Президента РФ для государственной поддержки молодых российских ученых – кандидатов наук и их научных руководителей (проект МК-1862.2005.6), а также Лаврентьевского конкурса молодежных проектов СО РАН – 2005 (проект № 153).

связи с промышленностью» [1. С. 1237]: наука решает проблемы, которые изначально являются практическими проблемами «экономической необходимости» [1. С. 39], что приводит к «рецептам», описывающим «как сделать вещи» [1. С. 40], и к разработке рациональных средств планирования социального производства и порядка. Особую тревогу Бернала вызывал тезис о социальной ответственности науки [1. С. 1309], он, очевидно, имел в виду атомную бомбу и другое «военное» применение науки. Данное обстоятельство характерно практически для всех, кто писал о культуре и развитии науки в 60-х. Особенностью точки зрения Бернала было то, что он обвинял в угрозе, нависшей над всем человечеством, сторонников идеала «чистой науки» (Истина ради нее самой), которые «наивны и не понимают к чему, в конечном счете, будет применено и как будет использоваться их исследование» [1. С. 497]. На наш взгляд, этот вывод выглядит несколько поспешным, несмотря на многие «отрицательные ассоциации», у нас есть основания заново обратиться к проблеме, которую поставил Бернал, – почему наука есть «ценностная форма деятельности» культуры, а также не согласиться с ним в отношении роли эпистемических ценностей (таких, как истина) или инструментальных ценностей (таких, как технологический прогресс) в культурной миссии науки.

Воспользуемся точкой зрения Николаса Решера в отношении понятия «культурная ценность» [6]. Культурные ценности могут быть выражены как аксиологическая система, которая фиксирует то, что необходимо рассматривать в качестве базовых и производных ценностей. В общих чертах аксиологическая система А состоит из трех элементов (V, B, I). Во-первых, V – система базовых [intrinsic] ценностей, самодостаточных по отношению к любым целям исследования. Например, в области эстетики это чувство прекрасного; религии – святость, благочестие; политики – свобода, правосудие; экономики – благосостояние и т.д., они являются основной характеристикой аксиологической системы, выражают «культурный идеал» (Леонтьев, Швейцер) в данной области. Во-вторых, B – система вер [belief], которая закрепляет то, как поддерживаются V. В-третьих, I – система инструментальных [instrumental] ценностей, которые, согласно B, поддерживают V.

Теперь зададимся вопросом, в каком смысле науку можно рассматривать как культурную ценность? С точки зрения Бернала, ее базовые ценности в первую очередь политические и социальные (правосудие, промышленный прогресс, здоровье). Инструментальные ценности – экономические, так как они помогают нам достичь «благой жизни, сво-

бодной от страдания». Сама наука, как инструмент познания, является инструментальной ценностью в отношении промышленности и социальных организаций. Концепцию науки Бернала в целом можно охарактеризовать как «инструментализм»: он рассматривает эпистемические ценности (истина) как средства, которые относятся к сфере социального применения научного знания, и явно отрицает идею, что истина может быть базовой ценностью.

Можно обнаружить достаточно много подобных инструменталистских интерпретаций науки: наука как инструмент технологического и экономического прогресса (прагматизм), как основа рациональной социальной жизни (марксизм), наконец, как основа для *Bildung*, т.е. обретения рациональности мышления человека (как полагали многие философы Просвещения). Естественно, альтернатива «инструментализму», в первую очередь, должна рассматривать эпистемические ценности как базовые. Как утверждает Исаак Леви [4], эта концепция науки носит название «когнитивизм»: сущность науки в том, чтобы быть рациональным предприятием по «добыванию» знания, т.е. обоснованной истинной информацией о реальности, с помощью систематического метода исследования. Когнитивизм также может существовать «во многих лицах». Критика Берналом идеала «чистого познания» направлена на специфическую версию когнитивизма, который рассматривает Истину (с большой буквы «И») как *единственную* базовую ценность. Однако ничто не мешает принять, помимо истины, другие базовые ценности (такие, как здоровье, справедливость, свобода и т.д.) и тем самым внести понятие «социальной ответственности ученого» в оценку «применения» результатов научного познания к потребностям человечества. Необходимо признать, что результаты научного исследования, помимо эпистемической ценности, также обладают инструментальной ценностью относительно целей для «благой жизни».

В свое время Джон Кемени сравнил отношение между философией и наукой с превращением гусеницы в бабочку [3]. Аналогичным образом мы можем сказать, что когнитивизм не должен рассматриваться как своего рода «сциентизм», понимаемый как аксиологическая система, единственной базовой ценностью которой является наука, скорее, когнитивизм, дополняет набор базовых ценностей ценностями других сторон жизни. Например, чувство прекрасного, как основа аксиологической системы искусства может приниматься наравне с истиной. Искусство может выполнять определенную эпистемическую функцию, например, когда речь заходит о ресурсах творческого воображения ученого или о необходимости использовать в науке принципы красоты или простоты научной теории.

Что касается точки зрения Бернала, Илкка Ниинилуото утверждает, что возможность в одно и то же время приписать, в рамках одной аксиологической системы, для одной и той же ценности (например, для истины) одновременно и базовый, и инструментальный (по отношению к другим базовым ценностям) характер делает проблему, поставленную Берналом, решенной [5]. В то же время противоречие между инструменталистской и когнитивистской трактовками науки как культурной ценности является крайне значимым, в частности, для проблем исследования научной методологии или «научной политики». Во-первых, в оценке достоверности истины ученый может обратиться только к ее эпистемической ценности или к очевидным индикаторам таких ценностей, но не к ее экстранаучной инструментальной ценности. Прогнозирующий и прагматический успех может, в некотором смысле, являться критерием истины, однако это не панацея. Например, очевидно, что аргументом в пользу (или против) научной гипотезы не может являться то, что ее истинность была бы «хорошей и полезной» (или «ненужной и вредной») в отношении наших практических интересов. Во-вторых, в то время как когнитивист полагает «чистую», ориентированную «на любопытство» фундаментальную науку рациональной, даже если полученное знание, возможно, никогда не приведет ни к какому полезному «практическому» его использованию, инструментализм должен оправдать рациональность всей научной деятельности как некоторой формы «стратегического» или «прикладного» исследования.

Еще одна причина предпочесть когнитивизм связана с тем, что эмпирический и прагматический успех науки можно объяснить через ее познавательный успех, а не наоборот, как предполагает Бернал. Даже если мы оцениваем практическое применение науки более высоко, чем достижения на познавательном уровне, то все равно наиболее эффективный способ добиться первого – это развитие теории, т.е. формирование теорий, которые будут предлагать объяснительные механизмы и делать эмпирически фиксируемые предсказания. Таким образом, именно объяснительный успех является гарантией того, что наука в состоянии служить культурной ценностью в обществе. Более того, мы даже можем привести один из примеров морально-этического императива в отношении науки как культурной ценности. Это пример Джонатана Коэна [2] – моральная обязанность любого ученого заключается в том, чтобы быть реалистом, что защищается следующим аргументом: (а) если знание является самоцелью и (б) реализм является наилучшей методологией достижения знания, тогда ученый имеет этическое обяза-

тельство быть реалистом. Пример Коэна — это пример одной из форм практического силлогизма, соединяющей заключение с наилучшим способом (методом) его получения. Большинство из того, о чем было сказано выше, является аргументом в пользу (а). В пользу (б) свидетельствует последнее заключение – эмпирический успех науки объясняется познавательным. Естественно, мы не предполагаем, что существует априорная гарантия полного когнитивного успеха науки, того, что наука ответит на все вопросы о реальности, однако метод научного исследования способен «исправлять ошибки старых теорий», тем самым приближая нас к истине, – данное обстоятельство является ключевым для научного мировоззрения. Научное мировоззрение играет определяющую роль в формировании современной западной культуры, соответственно сама наука (и в когнитивном, и в инструментальном аспектах) является одной из основных культурных ценностей в современном обществе.

Литература

1. *Bernal D.* Science in History. Harmondsworth: Penguin, 1969.
2. *Cohen J.* Are There Ethical Reasons for Being, or not Being, a Scientific Realist // Structures and Norms in Science. Dordrecht: Kluwer, 1997. P. 145–153.
3. *Kemeny J.A.* Philosopher Looks at Science. N.Y., 1959.
4. *Levi I.* Gambling with Truth: An Essay on Induction and the Aims of Science. N. Y., 1967.
5. *Niiniluoto I.* Science and Epistemic Values // Science Studies. 1990. Vol. 3. P. 21–25.
6. *Rescher N.* Introduction to Value Theory. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1969.

МЕЧ КАК СИМВОЛИКО-КУЛЬТУРНАЯ КАТЕГОРИЯ

М.С. Горбулева

«Si! Si! — No! No!»

Девиз на мече КОЛАДА ЭЛЬ СИД

Область культуры – всегда область символическая. Символ принадлежит общему языку культуры эпохи или группы эпох. Символы отражают мировоззрение и миропонимание, отношение людей к миру и к другим людям, а также самоотождествление каждого индивидуума. Символы служат стабилизации или изменению общественных отношений. Символ не обозначает какого-либо определенного содержания, но указывает на смысловое поле, на определенную культурную традицию, на некоторую область общей всем памяти. В этой последней функции он, будучи неопределенным, всем понятен («всем» в пределах носителей той памяти, к которой он апеллирует).

Символы эпохи, выраженные в предметах, отражают символические действия и психологию человека, принадлежащего этой эпохе. Особое значение во многих культурах имел предмет, знаменующий собой доблесть, силу, храбрость воина, – меч.

В разных своих воплощениях меч может быть одновременно оружием и символом, но может стать только символом. В пример можно привести изготовление специальной шпаги для парадов. Эта шпага исключает практическое применение, фактически становясь изображением (иконическим знаком) оружия. Еще один пример символической функции оружия можно найти в древнерусском законодательстве («Русская правда»). Так, возмещение, которое нападающий должен был заплатить пострадавшему, было пропорционально не только материальному, но и моральному ущербу. Рана, нанесенная острой (боевой) частью меча (даже тяжелая, болезненная, но такая рана не бесчестит, даже более того, она является почетной, поскольку бьются только с равным), влечет за собой меньшую виру (штраф, возмещение). А не столь опасные удары необнаженным оружием или рукояткой меча, чашей на пиру или тыльной стороной кулака, напротив, караются большим штрафом.

Вокруг меча происходит формирование морали воинского сословия и вырабатывается понятие чести. Не случайно в быту западноевропейского рыцарства посвящение, то есть превращение «низшего» в «высшее», требовало реального, а впоследствии – знакового удара мечом. Тот, кто признавался достойным раны (позже – знакового удара), одновременно признавался и социально равным. Удар же необнаженным мечом, рукояткой, палкой – вообще не оружием – бесчестит, поскольку так бьют раба [1. С. 6].

Меч как вещь может быть выкован или сломан, но меч символизирует свободного человека и является «знаком свободы», он уже предстает как символ и принадлежит культуре [1. С. 6].

Меч полисемантичен, о чем свидетельствует множество толкований этого символа в мифологии и религии, а также художественной культуре. Меч символизирует силу (меч известен как символ жизненной силы), власть, достоинство, лидерство, высшую справедливость, свет (меч может отождествляться с молнией богов-громовержцев: священный меч Сусаноо, сверкающий меч Яхве, меч-молния Индры, пламенеющий меч Вишну), мужество (у японцев меч – это символ мужества, силы; наряду с жемчужиной и зеркалом священный меч, подаренный Сусаноо богине Аматаэрасу, принадлежит к Трем Великим Сокровищам Императора; бог бури Сусаноо добыл его в сражении с восьмиголовым драконом), бдительность.

Еще один пример эмблем, символических рисунков и девизов можно увидеть в геральдике (искусство и система использования геральдических символов, которые наследуются по мужской линии и выступают чем-то вроде отчества). Холодное оружие, характерное для периода античности и особенно для Средневековья (XII–XV вв.), получило свое наибольшее распространение и развитие форм в странах Европы как раз в период создания геральдики (XI–XIII вв.). Поэтому меч как основное оружие рыцаря рано стал символом военного верховенства, военного руководства, символом военачалия. Именно в этом качестве меч вошел уже в XIII–XIV вв. у большинства европейских государств в число регалий (в России — с середины XVII в.), государственных атрибутов власти, символизируя верховное военное главенство монархов.

В государственной символике меч обладает значением символа милитаризма, и поэтому найти меч в государственных гербах современных государств — нелегкая задача, ибо любая страна избегает прокламировать свой милитаризм как государственную политику (одни сняли его после революций, другие — после принятия новых конституций). Военный меч, в отличие от меча правосудия, изображается повернутым острием вверх, а не вниз, за исключением тех случаев, когда меч упот-

реблен в память павших или в память военных подвигов, но и тогда военный меч легко отличим от юридического, так как его клинок обращен прямо вниз, а не повернут по диагонали.

В христианской символике, в том числе и в русской православной, выражение «меч духовный» означало и означает активную проповедь религиозной идеологии, распространение устно и письменно «слова божьего», т.е., говоря современным языком, религиозную пропаганду. Отсюда видно, что церковь принципиально стоит на позициях воинствующей наступательной религиозной агитации. И эмблемой этой религиозной пропаганды и агитации является изображение меча, объятого пламенем.

Также меч олицетворяет страсти Господни, мученичество. Он является оружием архангела Михаила, а также используется в качестве атрибута многих святых. С помощью меча отсекается все недостойное и бесплодное, «всякое дерево, не приносящее доброго плода». Библейские херувимы с огненными мечами охраняют врата рая. Меч при этом символизирует начало высшей справедливости.

В мусульманской религии меч символизирует священную войну против неверных, а также войну человека против его собственного зла. У алхимиков волнистые, напоминающие язык пламени, обоюдоострые мечи символизируют очищающий огонь, который, подобно духу, убивает и воскрешает к жизни.

На метафизическом уровне он олицетворяет всепроникающий разум, силу интеллекта, пронизательность. В качестве примера можно привести меч, исходящий из уст Христа как символ непобедимой небесной истины (Откровение Иоанна). В буддизме меч воспринимается как оружие мудрости, отсекающее невежество, символ просветления («Подобно тому, как меч рассекает узлы, так и разум достигает самых укромных уголков буддийской мысли»). Манджушри, один из трех главных бодхисаттв в буддийской мифологии, изображается держащим в поднятой правой руке пылающий меч и в левой руке книгу. Вишну часто изображали с огненным мечом познания в руках. У даосов меч символизирует проникающее в суть явления озарение, победу над невежеством.

Технико-тактические характеристики меча также имеют свою символику. Так, во многих мифологиях меч как рубящее оружие имеет амбивалентное значение, в котором, в основном, противопоставляется жизнь и смерть (меч разделяет и отделяет – душу от тела, небо от земли). Обоюдоострый меч – важный образ божественной мудрости и правды. Клинок, который в некоторых традициях служит мостом в другой мир (например, мост Чинват в Древнем Иране). Форма клинка также

имеет значение: меч западного типа, с его прямым лезвием, благодаря своей форме служит мужским, солнечным символом, а восточный меч, будучи изогнутым, представляет собой женское, лунное начало. В то же время состоящий из лезвия и рукояти меч является символом соединения, союза, особенно если принимает форму креста. Крестообразная форма меча, создавшаяся вследствие того, что перекладина эфеса отделяла рукоятку от лезвия, способствовала в религиозной Европе средних веков усилению символической престижности меча и переходу его в разряд вещественных символов по мере того, как реальное значение этого личного оружия падало.

В разных мифологиях меч наделен магической властью отражать силы тьмы. Часто огромный, изготовленный из небесного огня, является атрибутом бога войны, а также служит оружием богов Солнца и культурных героев, которые с его помощью сражаются с чудовищами (Мардук, разрубающий Тиамат; архангел Михаил, мечом повергающий Люцифера). Меч часто защищает девственницу от хтонического чудовища (Персей и Андромеда, святой Георгий).

При изготовлении этого грозного оружия использовались тайные знания и навыки, благодаря чему мечи наделялись сверхъестественными свойствами. Отсюда и многочисленные легенды о волшебных мечах: Экскалибур – меч короля Артура, в скандинавской мифологии упоминается меч Фрейра, который сражался сам по себе, и меч Хеймдалля, стража у моста-радуги Биврест.

Богатое символическое наследие во все времена рождало множество метафор, образных выражений и крылатых фраз. По древнегреческому преданию, сиракузский тиран Дионисий Старший предложил своему фавориту Дамоклу, считавшему его счастливейшим из смертных, на один день свой престол. Дамокл внезапно во время пира увидел над своей головой меч, висевший на конском волосе, и понял призрачность благополучия, постоянно присутствующую опасность при кажущемся процветании. Отсюда образное выражение – «дамоклов меч», означающее постоянно угрожающую опасность при видимом благополучии.

Средневековые поэты сохранили для нас имена знаменитых мечей. Нам известны «Дюрандаль» Роланда, «Жуайёз» Карла Великого, «Эскалибур» Короля Артура. Вероятно, менее знамениты «Отклер» Оливье, «Бализард» Рено или «Бальмунг» Зигфрида. Арабы, большие любители эпической поэзии, ни в чем не уступали европейцам: только у одного Мухаммеда было девять мечей – «Мабур», «Зульфакар», «Аль Хатиф», «Аль Розуб» и др. Много песней, стихов, посвящений и других поэтических произведений посвящено клинкам. Поэт представляет меч почти как живое существо, имеющее собственное имя. Каждый меч имел свое собственное название, к нему обращались с просьбами и приказами, с

ним беседовали, как с личностью, способной на понимание. Существовало много эпитетов, которыми награждали славные клинки: Пламя Одина, Лед Сражения, Змея Раны, Боевая Змея, Огонь Щитов, Боевой Огонь, Поджигатель Крови, Змея Кольчуги, Огонь Морского Владыки, Язык Ножен, Ужас Кольчуги, Наносящий Ущерб Боевому Полотну, что может свидетельствовать об отношении к оружию не только как к инструменту, но и как к одушевленному существу, товарищу, партнеру [2. С. 162–163].

В заключение хотелось бы сказать о надписях на клинках. Надписи на клинках были очень популярны. Они могли быть краткими или длинными, однозначными или полисемантическими, могли напоминать о своем предназначении или просто украшать клинок, также встречаются непонятные сокращения, аббревиатуры и символы (это не относится к клейму). Например: «HORREBANT DUDUM REPROBI ME CERNERE NUDUM» (злые трясутся, когда меня вынимают из ножен), именные надписи – «Я принадлежу Тормуду», также встречались цитаты из Библии, обращения к Марии, Иисусу, с просьбой о помощи и покровительстве. Многие из них до сих пор не подлежат дешифрации [2. С. 252–260].

В эпитафье приведено легендарное выражение – фраза на клинке меча «Колада эль Сид». Этот меч произведён в Испании (Тоledo) и принадлежал Сиду Кампеадору: на одной стороне его было написано «Si! Si!» – а на другой «No! No!»: Да! Да! – Нет! Нет! Самый лаконичный, но имеющий глубокий смысл и большое значение девиз. Это слова, характеризующие всю эпоху, всю культуру. Этот меч — символ земной справедливости с ее конечным утверждением и конечным отрицанием.

Меч был прообразом человеческого сознания, рассекающего все познаваемое на два конечных противоречия, на две несовместимые истины, на две антиномии. Каждое движение меча было символом и священнодействием. Метафизическая истина, записанная на лезвии меча, несет в себе утверждение, окрыленное сверхчеловеческой энергией. Меч был оружием избранных и посвященных. Меч мог выступать лишь против меча. Эта великая культура крестообразных мечей погибла вследствие аристократизма и исключительности своего оружия, которое почти перестало быть земным, превратившись в отвлеченный символ.

Литература

1. *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб., 1994.
2. *Окшотт Э.* Археология оружия. От бронзового века до эпохи ренессанса. М., 2004.

Приложение

из стихов Аль-Мутанабби

Подобен сверканью моей души блеск моего клинка:
Разящий, он в битве незаменим, он радость для смельчака.
Как струи воды в полыханье огня, отливы его ярки,
И как талисманов старинных резьба, прожилки его тонки.

А если захочешь ты распознать его настоящий цвет,
Волна переливов обманет глаза, как будто смеясь в ответ.

Он тонок и длинен, изящен и строг, он — радость моих очей,
Он светится радугой, он блестит, струящийся как ручей.

В воде закалились его края и стали алмазно тверды,
Но стойкой была середина меча — воздерживалась от воды.

Ремень, что его с той поры носил, истерся — пора чинить,
Но древний клинок сумел в боях молодость сохранить.

Так быстро он рубит, что не запятнать его закаленную гладь,
Как не запятнать и чести того, кто станет его обнажать.

О ты, вокруг меня разгоняющий тьму, опора моя в бою,
Услада моя, мой весенний сад, — тебе я хвалу пою...

из стихов М. Волошина

МЕЧ

1
Меч создал справедливость.

2
Насильем скованный,
Отточенный для мщенья, –
Он вместе с кровью напитался духом
Святых и праведников,
Им усекновенных.
И стала рукоять его ковчегом
Для их мощей.
(Эфес поднять до губ –
Доныне жест военного салюта.)
И в этом меч сподобился кресту –
Позорному столбу, который стал
Священнейшим из символов любви.

3
На справедливой стали проступили
Слова молитв и заповеди долга;
«Марии — Деве милосердной – Слава».
«Не обнажай меня без нужды,
Не вкладывай в ножны без чести».
«In te, o Domine, speravi!» –
Восклицают средневековые клинки.
Меч сосвященствовал во время Литургии,
Меч нарекался в таинстве крещенья.
Их имена «Огклер» и «Дюрандаль»
Сверкают, как удар.
И в описях оружия
К иным прибавлено рукой писца:
«Он – фея».

4
Так из грабителя больших дорог
Меч создал рыцаря
И оковал железом
Его лицо и плоть его; а дух
Провел сквозь пламя посвященья,

Запечатляя в зрящем сердце меч,
Пылающий в деснице Серафима:
Символ земной любви,
Карающей и мстящей,
Мир рассекающий на «да» и «нет»,
На зло и на добро.
Si! Si! – No! No! –
Как утверждает Сидов меч «Тисона»...

из стихов Хорхе Луиса Борхеса

УДЕЛ КЛИНКА

Оружье предка, позабыла сталь
Бои с их голубым Монтевидео
В надежном окружении Орибе,
Великими Полками, долгожданной
И легкой победой при Касерос,
Запутанным, как время, Парагваем,
Свинцом двух пуль, вошедших прямо в грудь,
Водой, порозовевшею от крови,
Отрядами повстанцев Энтре-Риос,
Комендатурой между трех границ,
Конем и пиками дремучих дебрей,
Сан-Карлосом, Хунином и концом...
Бог дал той стали блеск. Она незряча.
Бог дал ей героизм. Она мертва.
Спокойна, как трава, она не помнит
Мужской ладони, ратного огня,
Источенной годами рукояти
И меченного родиной клинка.
Простая вещь среди других вещей,
Задвинутых в музейную витрину,
Всего лишь символ, тень и силуэт –
Кривой, нещадный и забытый всеми
Не хуже, думаю, чем ты и я.

МИФ И РЕКЛАМА

Т.А. Гордиенко

Миф как первоначальная синкретическая форма культуры представляет значительный интерес для изучения в рамках самых различных дисциплин, что обусловлено целым рядом причин, в частности его особой креативной ролью не только в истории культуры, но и в современном социокультурном пространстве.

Философская интерпретация мифа имеет давнюю традицию, с мифологией связан и генезис философии как рефлексии над развитым мифологическим опытом, древняя философия имеет выраженные черты мифологизма. Философское осмысление мифа занимается рассмотрением проблемы мифологического сознания как ключа к пониманию природы и сущности сознания, а также смысла существования, бытия человека в мире.

Одним из крупнейших исследователей мифа является А.Ф. Лосев. В работе «Философия. Мифология. Культура» он раскрывает диалектику мифа: «Миф не выдумка, а содержит в себе строгую и определенную структуру, а следовательно, является основной категорией сознания и бытия вообще» [4. С. 23–25]. По Лосеву, **миф – чудо и живая действительность**, носящая живое имя, **лик личности**. Это определение является наиболее универсальным и может дополняться.

Распространенной является точка зрения, согласно которой современная реклама – форма мифа (например, Р. Барт). Представляется, что такая точка зрения базируется на сведении мифа к паразитарной форме языка, чем он, на наш взгляд, не является. Подлинный миф не может быть редуцирован к рекламному посланию – скорее напротив, миф эксплуатируется рекламой, редуцируется к квази-форме, к псевдо-мифу.

Задача работы – выявление и различение подлинного и неподлинного бытия мифа с определением критериев подлинности и рассмотрение соотношения мифа и рекламы.

Наиболее аутентичной формой мифа является архаический миф. Архаический миф выступает как способ понимания, интерпретация мира, который первоначально ограничивался общиной, и более того, как способ магического воздействия. Сознание первобытного человека характеризуется способностью воображения в мельчайших подробностях представлять отсутствующие предметы, а также аутизмом — погружением в мир личных переживаний. Л.Н. Воеводина предлагает рассматривать миф как «один из продуктов произвольной деятельности первобытного сознания, в котором в фантастической форме переосмыслено реальное отношение с природным и животным миром, с собственной сущностью, с миром предков и живущими рядом соседями» [2. С. 17]. Вышеизложенное позволяет выделить **спонтанность** (не намеренность, не манипулятивность) **мифа как опыт понимания**, его непроизвольность, нуминозность в качестве первого критерия подлинности бытия мифа.

Для мифологического мышления характерно отношение к окружающему миру как к живому существу, а не как к объекту, что присуще мировосприятию современного человека. Все происходящие события воспринимались архаическим человеком как события индивидуальные, а не закономерные, что проявлялось в различных обрядах, способствовавших, по мнению древних, поддержанию миропорядка. Эти обряды позволяли первобытному человеку ощущать себя частью Универсума. Безопасность коллектива достигалась путем осуществления строжайшей регламентации жизни. Первобытный человек был уверен в том, что отход от ритуалов и традиций, забвение мифов могут вызвать разрушение всего миропорядка. Таким образом, можно говорить о самом бытии мифа. Но это бытие бескорыстно, т.к. в своем существовании миф, как таковой, не преследует конкретной цели воздействия, а служит основой для формирования традиций. Таким образом, подлинное бытие мифа проявляется через **отношение к живому, полноценному опыту существования, жизненную включенность человека в мифологическую ситуацию «создания и крушения миров» (священных порядков)**, это выделим в качестве второго критерия.

Образный язык выражения характеризует архаический миф. Лексическое разнообразие и богатство языка так называемых «примитивов» (ведь именно они служат базой для практических исследований в области мифологии), как и грамматическая сложность языка, основаны на специфике конкретной памяти. Функциональные особенности памяти у отсталых народов связаны с тем, что в отсутствие письменности память вынуждена принимать на себя огромную дополнительную нагрузку, но ни о каком превосходстве памяти примитивного человека не может

быть и речи. Л.Н. Воеводина пишет: «У примитивных народов наблюдается такая форма памяти, как эйдетическая <...> эйдетическая память представляет собой способность видеть однажды показанный предмет спустя некоторое время <...> эйдетическая память включает в себя еще в нерасчлененном единстве восприятие и память, которые впоследствии отделяются друг от друга и начинают функционировать по своим законам». Шаманы и жрецы, способные вызывать у себя путем упражнения или аффектации различного рода видения, безусловно обладали эйдетическими способностями, как и создатели мифологических образов» [2. С. 23]. Особенность лексического состава языка позволяет передать окружающие предметы со всеми их нюансами. При этом восприятие слабо отделяется от воспоминания, и, как следствие, воспринимаемое сливается с воображаемым и припоминаемым в одну картину.

Рассматривая образный язык выражения мифа, нужно обратить внимание на особенность выражения категорий мышления. Отсутствие абстрактных понятий у архаического человека восполнялось огромным количеством слов, уточняющих отдельные признаки предметов. В языке мифа действительность передавалась не условно, а с максимально возможной точностью индивидуализируя предметы. Присутствует сакральность поэтизированного образа.

Рекламу можно назвать сферой, лежащей на стыке коммерции и культуры. В. Ученова предлагает следующее определение рекламы: «Реклама — это ответвление массовой коммуникации, в русле которого создаются и распространяются информативно-образные, экспрессивно-суггестивные произведения, адресованные группам людей с целью побудить их к нужным рекламодателю выбору и поступку» [7. С. 8]. Реклама вольно или невольно усваивает историю искусства и культуры. В своем исследовании Е.В. Сальникова пишет: «Рекламе присущи многие свойства массовой культуры, как-то: клиширование и тиражирование образности, апелляция к вкусам большинства и претензии на формирование этих вкусов». [6. С. 27]. Содержащаяся в рекламе информация должна усваиваться просто, иначе она не будет эффективной. Задача рекламиста – «вложить верный смысл в каждый из используемых им в рекламе элементов и позаботиться о возможной легкой и правильной интерпретации этого смысла потребителем» [5. С. 26]. Наиболее хорошо усваиваются архаические образы, которые реклама зачастую и использует, ведь они одинаковы для разных народов. Вот что пишет по этому поводу И. Морозова: «...разрабатывая рекламный продукт, мы не являемся выразителями собственного творческого «я», мы всего-навсего умелые ретрансляторы предложения нашего клиента на потребитель-

скую аудиторию, большинство из представителей которой вполне обычные люди» [5. С. 14].

Таким образом, подлинное бытие мифа характеризуют: 1) спонтанность (не намеренность, не манипулятивность) мифа как опыта понимания, его произвольность, 2) нуминозность; 3) экзистенциальная полнота существования, жизненная включенность человека в мифологическую ситуацию «создания и крушения миров» (священных порядков); 4) сакральность поэтизированного образа, которого не найти в рекламе. Миф – поэтический опыт понимания священного, мифология – наррация о священном порядке. Реклама – наррация о профанном порядке: 1) создана для манипуляций; 2) не может включать в себя всю полноту человеческого бытия – она имеет в экзистенциальном плане «усеченное бытие», не является полноценным опытом понимания; 3) профанна, даже когда пытается создать сакрализованный образ предмета «вожделений» — рекламируемого объекта.

Литература

1. *Барт Р.* Мифологии. М., 2004.
2. *Воеводина Л.Н.* Мифология и культура. М., 2002.
3. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа М., 1989.
4. *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
5. *Морозова И.* Рекламный сталкер. Теория и практика структурного анализа. М., 2002.
6. *Сальникова Е.В.* Эстетика рекламы: культурные корни и лейтмотивы. М., 2002.
7. *Ученова В.* Философия рекламы. М., 2003.
8. *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 2000.
9. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 2000.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К СУЩНОСТИ И СОДЕРЖАНИЮ ПОНЯТИЯ «ВОСПИТАТЕЛЬНАЯ СИСТЕМА»

Б.А. Дейч

Термин «воспитательная система» в российской педагогике начал активно использоваться с 70-х гг. XX в. Хотя, как считают современные исследователи, системность была органически присуща мышлению педагогов конца XIX – начала XX в. Появление термина связывают с именами Ф.Ф. Королева, А.Т. Куракина, А.В. Мудрика и Л.И. Новиковой. По мнению В.А. Караковского, появление самого феномена «воспитательная система» объясняется объективными причинами: «В современном интенсивно меняющемся мире... неуклонно проявляются две взаимосвязанные тенденции – интеграция и дифференциация. В результате этого возникают разного рода противоречия. Распадаются целостные образования, в то же время разрозненные явления, действия, процессы интегрируются в целостные, глобальные явления, различного рода системы. Тенденции эти свойственны и педагогической действительности, в рамках и под воздействием которой формируется и развивается современный человек и как индивидуальность, и как определенный тип личности. В педагогической действительности указанные тенденции проявляются как при целенаправленном воспитании, так и в стихийно возникающих процессах социализации» [10. С. 7].

Действительно, понятие «система», которое достаточно активно использовалось во многих отраслях науки и практической жизнедеятельности и ранее, во второй половине XX в. становится особенно популярным. В 70–80 –е гг. прошлого столетия многие ученые изучают теорию и практику социальных систем. Один из них, В.Г. Афанасьев, понимает под системой совокупность объектов, взаимодействие которых вызывает появление новых интегративных качеств, не свойственных отдельно взятым образующим систему компонентам. Он считает, что в области социальных систем, органически соединяющих человека с обществом, действуют особые системообразующие связи, закономерности, нарушение которых приводит к искусственному отчуждению (от-

щеплению) человека от общества и к разрушению его социальной природы, когда он выступает уже не как совокупность общественных отношений, а как отщепенец [1. С. 96]. В свою очередь В.К. Садовский на основе анализа различных определений понятия «система» приходит к выводу, что данное понятие может быть раскрыто следующим образом: «Система – есть упорядоченное определенным образом множество элементов, взаимосвязанных между собой и образующих некоторое целостное единство» [7. С. 193]. Однако специфика системы не исчерпывается особенностями составляющих ее элементов, а заключается, прежде всего, в характере связей и отношений между определенными элементами. И если любая система – это совокупность элементов или компонентов, связанных между собой, то педагогическую систему необходимо рассматривать как часть социальной системы (общества), учитывая особенности ее развития. Ее же необходимо рассматривать и как множество взаимосвязанных структурных и функциональных компонентов, подчиненных целям воспитания и образования подрастающего поколения. Педагогическая система, обладая качествами сложной, динамичной, функциональной и адаптивной системы, активно взаимодействует с той социальной системой, в которую она включена. А воспитательная система, безусловно, связана также с определенными концепциями воспитания.

При этом многие исследователи считают, что воспитание как сложное социальное явление необходимо отнести к системным образованиям. Так, В.А. Караковский, Л.И. Новикова и Н.Л. Селиванова выделяют главное условие успешности воспитания – его системный характер. Они утверждают, что создание гуманистических воспитательных систем – наиболее эффективный и верный путь в воспитании [4. С. 16]. В то же время Н.Л. Селиванова обращает внимание на то, что «...в школе может быть хорошее качество воспитания, но при этом может не быть воспитательной системы» [8. С. 102].

В настоящий момент можно увидеть несколько альтернативных подходов к исследованию и развитию воспитательных систем. Однако эти подходы не являются антагонистическими. Они просто основаны на различных концепциях воспитания. И.Д. Демакова предполагает, что «...пока обсуждаются вопросы – нужна ли каждой школе воспитательная система; связано ли качество школьного воспитания с ее наличием или отсутствием; сколько компонентов может быть у воспитательной системы, и в каких «отношениях» они должны состоять друг с другом, чтобы создать необходимые условия для творческой и радостной жизни детей, – все в порядке, потому, что пока идут поиски ответов на эти вопросы, ясно, что речь идет о деле живом» [2 С. 27].

Сегодня, в частности, известен подход Ю.П. Сокольникова к созданию воспитательной системы, выраженный в концепции системного понимания воспитания и созданной на ее базе теории воспитательных пространств и логики педагогической деятельности. По мнению Ю.П. Сокольникова, воспитание как процесс осуществляется в ходе систематического взаимодействия определенных компонентов социальной действительности, из которых складывается воспитание как система. Основным системообразующим компонентом любой социальной системы является человек как социальное существо, как носитель системного качества, которое он приобретает, лишь будучи включенным в определенную общественную систему. При этом общая характеристика социальных систем в полной мере относится и к воспитательным системам, которые являются органическими частями общества как целого [9. С. 16]. Основой данной концепции стало определение воспитания как процесса усвоения воспитанниками социального опыта, накопленного обществом, тех или иных элементов культуры и развития на этой основе его духовных и физических сил, формирования личности. А специфика воспитательных систем определяется, прежде всего, их назначением, так как эти системы создаются обществом для подготовки подрастающих поколений к жизни и труду и обеспечения на этой основе преемственности поколений в развитии общества.

Представители петербургской научной школы, к которым можно отнести И.А. Колесникову, Л.С. Нагавкину, Е.Н. Барышникову и других, в основу своей концепции воспитательных систем закладывают понимание воспитания как целенаправленного порождения в педагогическом взаимодействии динамики смыслов и способов бытия человека, актуализирующих его человеческое качество. Данная концепция развивалась в рамках философско-антропологического подхода. Ее авторы считают, что применительно к образовательному учреждению воспитательная система может быть рассмотрена как совокупный субъект и включает в себя лишь субъектное начало – общие смыслы и ценности, рожденные в процессе ценностно-смыслового согласования, деятельность субъектов воспитательной системы в соответствии с этими смыслами и ценностями и результат – качественное преобразование субъектов воспитательной системы.

Такое понимание сущности воспитательной системы предполагает определенную логику ее развития как совокупного субъекта. Авторы концепции справедливо отмечают, что воспитательная система как совокупный субъект находится в постоянном становлении, она возникает, когда в достаточной степени формируется ценностно-смысловое ядро на основе ценностных приоритетов субъектов воспитательной системы.

При этом последовательно создавая условия ценностно-смыслового самоопределения воспитательной системы, проживаются два этапа: создание воспитательной системы как организации и создание воспитательной системы как общины [9. С. 48–49].

Наиболее известны сегодня в педагогических кругах как разработчики теории воспитательных систем представители научной школы Л.И. Новиковой, которые при создании своей концепции опираются на определение воспитания, предложенное Х.И. Лийметсом, согласно которому воспитание – это целенаправленное управление процессом развития личности [5. С. 9]. Источником такого развития представлялись связи индивида со средой. Управление процессом развития личности виделось как управление процессом взаимодействия личности и детского коллектива с окружением. По мнению исследователей, чтобы среда была благоприятной для воспитательных процессов, ее необходимо педагогизировать.

Л.И. Новикова дает следующее считающееся сегодня хрестоматийным определение понятию «воспитательная система»: это целостный социальный организм, возникающий в процессе взаимодействия основных компонентов воспитания (цели, субъекты, их деятельность, общение, отношения, материальная база) и обладающий такими интегративными характеристиками, как образ жизни коллектива, его психологический климат [5. С. 121].

В конце 80-х – начале 90-х гг. XX в., когда осуществлялся слом старой советской административной системы, само понятие «система» применительно к педагогике часто рассматривалось с негативных позиций. Кроме того, 90-е годы прошлого столетия характеризовались отсутствием государственной идеологии в вопросах воспитания. Это приводило к тому, что педагоги затруднялись в определении целей и задач воспитания. Во многих образовательных учреждениях в начале 90-х гг. можно было увидеть явный крен в пользу процесса обучения. Это было связано и с тем, что существовавшая в советское время коммунистическая модель воспитания была подвергнута резкой критике, а основная форма, через которую эта модель реализовывалась, – пионерская и комсомольская организации – были ликвидированы. В такой ситуации вопросы воспитания уходили на второй план в работе образовательного учреждения, тем более что к идее отказа от воспитательной функции школы присоединилась часть научных работников, которые считали, что учебные заведения не должны заниматься воспитанием, а в большей степени они участвуют в процессе социализации личности через ее обучение. Вопросы воспитания, полагали сторонники этого подхода, должны стать исключительно делом семьи. Но значительная часть россий-

ских ученых (З.И. Васильева, В.А. Каракровский, И.А. Колесникова, Л.И. Новикова, В.А. Сластенин и др.) выступили за необходимость единства воспитания и обучения, создания эффективных воспитательных систем [6. С. 54].

Воспитательные системы могут существенным образом отличаться друг от друга различными целями и принципами функционирования, степенью упорядоченности и интеграции компонентов, уровнем управляемости извне и самоуправляемостью.

Основной целью любой воспитательной системы является (или, по крайней мере, должна являться) развивающаяся личность ребенка. Хотя Н.Е. Щуркова, рассуждая о современном состоянии воспитательных систем, высказывает мнение о том, что «при избытке предъявляемых к публикации систем воспитания наблюдается острейший дефицит системы воспитания... Дети в этом нашем усердном поиске выступают средством, но вовсе не целью, ибо истинная цель создателей «системы» – профессиональная корысть. Целью является некая система, а дети выступают средством такой мышины возни во имя административной благосклонности» [11. С. 100]. Такое резкое высказывание имеет под собой определенные основания, касающиеся практики становления, формирования и управления различных образовательных систем в разнообразных социальных институтах воспитания. Однако Н.Л. Селиванова, отвечая на данные критические замечания, говорит о том, что «слишком часто, к месту и не к месту говорится о том, что наша цель – развитие личности ребенка. Настолько часто, что для многих это превратилось в пустой лозунг. Не все задумываются о другом – о «механизмах» развития личности, а воспитательная система, по нашему мнению, таким «механизмом» как раз и является» [8. С. 113]. Тем не менее сегодня стало аксиомой, что целью воспитания является развитие личности ребенка. В.А. Каракровский подчеркивает, что в воспитательной системе гуманистического типа высшим смыслом является Человек, развивающаяся личность. В этом своеобразном фокусе сходятся все нити общей педагогической композиции. Ребенок становится целью, субъектом и критерием системы.

Литература

1. *Афанасьев В.Г.* Системность и общество. М., 1980.
2. *Демакова И.Д.* Размышления о воспитательных системах и воспитательных пространствах // Научно-методический журнал заместителя директора школы по воспитательной работе. 2005. №5.
3. *Каракровский В.А.* Ключевые дела: воспитание «крупными дозами» // Научно-методический журнал заместителя директора школы по воспитательной работе. 2006. №5.

4. *Воспитание?* Воспитание... Воспитание! / Караковский В.А., Новикова Л.И., Селиванова Н.Л. М., 1996.
5. *Коллектив* и личность школьника / Куракин А.Т., Лийметс Х.И., Новикова Л.И. // Основы теории воспитательного коллектива. Таллин, 1981. Вып. 1, ч. 2.
6. *Педагогические* технологии в теории и практике воспитания / Пель В.С., Дейч Б.А. // Вестник педагогических инноваций. 2006. №2(6).
7. *Садовский В.К.* Методологические проблемы исследования объектов, представляющих собой системы. М., 1965.
8. *Селиванова Н.Л.* До шабаша еще далеко. К вопросу о современном состоянии теории и практики воспитательных систем // Научно-методический журнал заместителя директора школы по воспитательной работе. 2006. №3.
9. *Сокольников Ю.П.* Всеобщая педагогическая теория: системное понимание педагогической действительности. Чебоксары, 2001.
10. Управление воспитательной системой школы: Проблемы и решения / Под ред. В.А. Караковского и др. М., 1999.
11. *Щуркова Н.Е.* Педагогический шабаш под горой воспитательных систем // Научно-методический журнал заместителя директора школы по воспитательной работе. 2005. №5.

К ВОПРОСУ ОБ АКТУАЛЬНОСТИ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА ФЕНОМЕНА МУЗЫКИ

Н.Г. Дугинова

История философского осмысления феномена музыки и музыкального произведения отличается, с одной стороны, тем, что не было века, в котором бы философы не посвящали значительных усилий исследованию музыки, с другой стороны, до сих пор очень трудно вычленить систему философского осмысления данного феномена. Об актуальности философского исследования сущности музыки и музыкального произведения в XX в. начали говорить исследователи в области теории музыки и музыкознания. Минувшее столетие стало периодом гигантского перелома в эволюции музыки, самой ее сущности, в развитии культуры, чуть ли не самой сущности человека.

Выберем несколько примеров: К. Штокхаузен, «Контакты», для фортепиано, ударных и электронных звучаний (1960) и Э.В. Денисов, «Пение птиц», для магнитофонной ленты и импровизирующего пианиста (1969). Здесь нет мелодии, нет гармонии, нет песенной формы. Но есть «сонорика (музыка звучностей), тембровый контрапункт музык в расслоившейся одновременности, экспрессивные линии в параметре плотности, организующие числа, секции определенной многопараметровой структуры и другие подобные отделы современной нам науки композиции Авангарда-II» [1]. Об этом вслед за А.Ф. Лосевым говорит Ю.Н. Холопов. Вспомним несколько примеров из реакции публики на музыку Авангарда-I (скандал на премьере «Весны священной» Стравинского в Париже в театре Елисейских полей в 1913 г. и скандал на премьере Второго концерта Прокофьева в Павловске в том же 1913 г.).

Или музыку времен Авангарда-II:

Янис Ксенакис, «Терретектор», произведение для оркестра (1966), где круговая площадка оркестра разрезана наподобие торта, в разрезы вводят публику; движущийся по кругу звук воспринимается слушателем справа, проходит насквозь и, выходя слева, удаляется так же кругообразно; остальная публика воспринимает кружение звука с кругового балкона; затем диспозиция публики меняется на обратную.

«Лекция о Ничто» Джона Кейджа (1959), это квази-литературное произведение из словесного текста глав и пространных пауз. Кейдж и Ксенакис – это уже история музыки. В «Лекции о Ничто» читается литературный текст. И на первый взгляд кажется, что там нет ни одного музыкального звука. Но Кейдж сочинял «Лекцию» именно как музыкальное произведение. И сущностью «Лекции о Ничто» он полагал:

искусство звука [!] — а чем же не звук голос певицы;

искусство ритма — ведь есть же свой ритм в строках словесного текста;

искусство метра — структура эта — строчная; в каждой строчке — 4 такта, 12 строчек составляют раздел ритмической структуры, всего разделов — 48 (по 48 же тактов в каждом);

искусство формы, и притом именно музыкальной: там есть группировка строк, части сплавиваются в части-главы, как в симфонии; в коде учащенное повторение строк — точно, как в коде классического финала.

Проблема в том, что «Лекция о Ничто», несомненно, есть искусство интонируемого смысла, ибо, по Асафьеву, мелодия и речь суть две равноправные ветви интонационного потока. Но если выразить сущность музыки как «искусство интонируемого смысла» (Асафьев), то перелома не видно: и у Орфея интонируемый смысл, и у Глинки в «Руслане и Людмиле», и у Эллы Фицджеральд, и у Эдисона Денисова. И даже с точки зрения А.Ф. Лосева, где сущность музыки как феномена искусства — «жизнь Числа во Времени», сущность новых музыкальных произведений не улавливается в своей новизне.

Современные музыковеды говорят: «Музыка ушла куда-то в новые измерения. Этого ощущения совершенно достаточно для того, чтоб с полной отчетливостью констатировать: мы имеем дело с глубоким изменением самого существа того, что мы ощущаем как музыку».

В конфликт с новой и новейшей музыкой вступает наше само собой разумеющееся представление о сущности музыки, благодаря которому мы можем в музыке узнать саму музыку. До нашего времени существующие попытки выразить сущность музыки, оказывается, не схватывают сути происходящего – нашего недоумения и почвы для восторга при встрече с современными музыкальными произведениями.

Отсюда необходимость и более конкретного исследования феномена музыки нашего времени и музыки вообще.

В «Истине и методе» Г.Г. Гадамер пишет: «Тот факт, что в произведении искусства постигается истина, недостижимая никаким иным путем, и составляет философское значение искусства...». Возможно, в музыкальном произведении искусства постигается истина, которой поч-

ти не касается поэтическое произведение искусства или художественное искусство. Еще в 1854 г. Ганслик в работе «О музыкально-прекрасном» писал о том, что поэзия и изобразительное искусство в своем эстетическом исследовании и обосновании заранее далеки от музыки. Законы красоты каждого искусства неотделимы от своеобразия их материалов и техник. Но хотя музыка строго различает свои теоретическо-грамматические правила от эстетического исследования, первое она понимает слишком сухо, второе – чересчур лирично-сентиментально. «Музыка – так нас учили – не может быть удержанной через понятия разума, как поэтическое творчество, и столь же мало через очевидные глазу формы, как изобразительное искусство» [2. Р. IV]. И несмотря на это Ганслик все же предпринимает попытку говорить о музыкально-прекрасном. Об актуальности этого исследования говорят многочисленные переиздания этой работы Э. Ганслика. Г.Г. Шпет в «Эстетических фрагментах» говорит: «Искусства – органы философии; философия нуждается не только в голове, также и в руках, глазах и в ухе, чтобы осязать, видеть, слышать» [3. С. 11].

Очевидно, что философская жажда истины делает сегодня актуальным исследование музыкального искусства. Актуальность этого исследования усиливается запросом на подобное исследование и со стороны теоретического музыкознания, нуждающегося в прояснении оснований для собственных исследований, и с позиций нашего повседневного опыта встречи с музыкальными произведениями классики и современности.

Литература

1. Юрий Николаевич Холопов и его научная школа. М., 2004.
2. *Hanslick E.* Vom musikalisch-schönen. Weisbaden, 1989.
3. *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты. М., 1989.
4. *Асафьев Б.В.* Музыкальная форма как процесс. Л., 1963.
5. *Дроздецкая Н.К.* Джон Кейдж: творческий процесс как экология жизни // Супонева Г.И. Проблемы нотации в музыке XX века. М., 1993.
6. *Лосев А.Ф.* Диалектика художественной формы // Форма. Стиль. Выражение. М., 1995.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ИСТОКИ ТРАГИЧЕСКОГО МЕССИАНСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ СЕРГЕЯ ЕСЕНИНА

Л.А. Дыркова

Мессианские чаяния русского крестьянства и его драму выразил в своём творчестве С.А. Есенин. И это знаменательно. Поэт, воспевавший крестьянскую душу России, не мог не отразить ни взыскуемую народом Русь святую, не отозваться на ментальную ломку крестьянского сознания конца XIX – первой трети XX в. С.А. Есенину – автору, пожалуй, самых поэтических строк о Родине, влюблённому в её «день и ночи темноту» («Табун»), принадлежит мечта об «Инонии» как о царстве народно-крестьянской правды и справедливой земли, т. е. по сути крестьянского рая. И в дореволюционный период идея о России как об особом мире льётся чистой мелодией есенинских образов. Мысли о жертвенности Руси и её народа, о мужике, спасающем страну, о тяжёлом положении обездоленных звучали во всю мощь в его стихах и поэмах. Таких, как, например, «Богатырский посвист», «Поэт», «О, Родина!», «В багровом зареве закат шипуч и пенен...», «Табун», «Русь» и др. Удивительные темы и образы лирики С.А. Есенина периода Первой мировой войны, напоённые любовью к своему народу, к миру его культуры и душевными муками за «брата человека», можно поставить, на наш взгляд, в один ряд с литургиями С.В. Рахманинова. Поэт, полагал С.А. Есенин, это тот, кто любит людей, кто готов страдать и проливать кровь за правду («Поэт»). Чувство личного сопричастия в спасении любимой страны и её народа, достойного лучшей доли, возможно, привело его поначалу в лагерь сторонников революции.

Поэт приветствовал мессианский запал Октябрьской революции. Тема мессианства звучит фортиссимо и в «Небесном барабанщике», и в «Иорданской голубице», и в «Пантократоре», и в других его произведениях. Социальный контекст переживаемого Россией переломного периода клокочет строчками о вздыбливании на звёздные пики землиматери, которую можно разломить, как «земной калач». Ради достиже-

ния «вселенского братства людей» ему по силам надеть колёсами солнце и месяц на ось земную («Инония», «Иорданская голубица») [1. С. 49, 56]. Справедливое устройство мира видится поэту как крестьянский рай, который есть счастливое и сытое царство, где звенит овёс и шумит рожь, каждый пироги с калачами ест, но главное, кто пашет землю, тот ею и владеет («Песнь о великом походе») [2. С. 83]. Это суть крестьянских мессианских представлений, веками живущих в народном архетипе. В этом контексте «Инония» понимается С.А. Есениным как новый град свободы и братства, где «живёт божество живых» [3. С. 53]. «Верьте, – убеждает поэт последовавших в новую жизнь, – победа за нами! Новый берег недалёк» («Небесный барабанщик») [3. С. 62]. Ради скорого пришествия нового мира сам поэт готов служить новой вере. Чтобы приблизить осуществление вековой мечты, он готов проклясть «дыхание» Китежа и Радонежа, т. е. отказаться от вековых символов Святой Руси, отринуть христианскую суть русской культуры в широком смысле [3. С. 53, 54]. «Не хочу воспрять спасения / Через муки его и крест: / Я иное постиг учение», – восклицает С.А. Есенин в 1918 г., уверовав, что спасение не в христианстве [3. С. 52]. В этом ином узреть поэт пришествии, в увлечении обещаниями и «соблазнами» большевизма вырывается богоборческими строчками вековая крестьянская душа с её жаждой справедливости и правды как основополагающих столпов мироздания. Презрев плач и рыдания Московии, С.А. Есенин обещает увести народ в иное царство, где новый урожай, новая соха, новые сосны, и дать ему мощь и «новую веру без креста и мук» («Инония») [3. С. 52]. Приветствуя революцию «на земле и на небесах», поэт восклицал: «Радуйся, Сионе, / Проливай свой Свет! / Новый в небосклоне / Вызрел Назарет. / Новый на кобыле / Едет к миру Спас. / Наша вера – в силе! / Наша правда – в нас!» («Инония») [3. С. 59].

Но С.А. Есенин один из первых почувствовал и осознал, что на путях пролетарского мессианства его мечте о Новом Назарете как земле обетованной для крестьянства не суждено воплотиться. Вместо него – «военный коммунизм», братоубийственная война «за один удел», трагедия деревни и т. д. Утопический призрак – Инония — оборачивается «Русью советской» с агитками Демьяна Бедного. Осознание, что ради вселенского братства людей поэт радовался и своей песней воспевал гибель крестьянского мира России, есть не только личная трагедия С.А. Есенина, но и трагедия всего народа, обманувшегося в своих надеждах, потому что нынче «на родимой стороне никто жить не рад». «Где ж теперь, мужик, ты приют найдёшь?» – горестно напишет поэт в 1924 г. [2.

С. 89]. Отсюда с чудовищного разочарования в революционных лозунгах да и в самой изменившейся деревне начало его трагедии. Не получается «встроиться» в идеологию новой культуры со славословиями вождей марксизма, но и вернуться в прежнее время невозможно. «Возвращения на родину» не получилось. Там новой властью всеми средствами насаждается новый менталитет. Новый человек поснимал кресты с сельских храмов, повыкинул с полок иконы и Библию, заменив их на портреты Ленина и пузатый томик «Капитала». Осознание, что гибнет Русь – «начертательница Третьего Завета» («Сельский часослов») [4. С. 150], есть трагическое осмысление, что мессианства по-есенински не вышло («Не в моего ты бога верила! Россия, родина моя»), мессианство же по-большевистски обернулось новыми утратами и жёсткой «марксистской опекой», в том числе и для искусства и поэзии («Ключи Марии»). Похода к «зорям вселенским» («Кантата») не получилось [4. С. 154]. Отсюда и новые образы Руси – уходящей, отчавившей, вздыбленной, бесприютной, края осиротелого, кабацкой, которую «Октябрь суровый обманул... в своей пурге» («Снова пьют здесь, смеются и плачут») [5. С. 195]. Поэт предчувствовал, что гибнущий сельский мир есть не только утрата духовности народа, не только уничтожение корневой общности земледельца с землёй, но и необратимое перерождение русского народа¹. Очевидно, что этого прозрения и отступничества власть поэту не простила. Стихи С.А. Есенина запрещались. Ставший нарицательным термин «есенинщина» стал синонимом вредного, непонятного, гнусного и чуждого для народа направления в литературе. Как свидетельствует А. Авторханов, запрещённый четырёхтомник поэта на чёрной бирже в 20-е гг. котировался выше своей номинальной стоимости в сто раз, по рукам ходили его нелегальные памфлеты на режим. Советская власть стремилась расправиться с памятью С.А. Есенина, т. к. боялась, что и мёртвый, он «грозил стать вождём крестьянской Вандеи» (цит. по [6. С. 87]).

В сельском мире, в крестьянстве большевики видели не основу народной духовности, а лишь мелких собственников, мешающих пролетарским демиургам спасти и «осчастливить» весь мир. Пролетарская

¹ О гибнущей культуре сельской России, об исчезающем мире истинной народной песни говорил выдающийся современный русский дирижёр, художественный руководитель Московского камерного хора Владимир Минин в передаче «Линия жизни», показанной телеканалом «Культура» в январе 2005 г. С искренней болью прозвучали его слова о том, что с утратой мира сельской культуры мы стремительно теряем духовную почву, которая питала современных русских композиторов мирового масштаба, таких как Георгий Свиридов.

революция объявила наступление новой эры, в которой история началась с чистого листа. В этом новом времени дореволюционная культура, православие и этическая христианская атмосфера, формировавшая русский менталитет (мировоззрение, нравы, уклад жизни, культуру) и даже определившая само название основного российского сословия – к(х)рестьяне, – всё это ниспровергалось, искусственно отбрасывалось, уничтожалось. В данном контексте судьба С.А. Есенина трагична. Его творчество и мессианские идеалы оказались не только чуждыми новой власти, но даже вредными и опасными.

Литература

1. *Есенин С.А.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. Стихотворения (1912–1925). М., 1977.
2. *Есенин С.А.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 3. Поэмы. М., 1978.
3. *Есенин С.А.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. Стихотворения (1912–1925). М., 1977.
4. *Есенин С.А.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 4. Стихотворения, не вошедшие в основное собрание. М., 1978.
5. *Есенин С.А.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1. М., 1978.
6. *Мазаев А.И.* Искусство и большевизм (1920–1930-е гг.). Проблемно-тематические очерки и портреты. М., 2004.

РАЗНООБРАЗИЕ КУЛЬТУРНОГО ОПЫТА: ПРОБЛЕМА МЕТОДОВ ИССЛЕДОВАНИЯ (НА ПРИМЕРЕ НЕОЭВОЛЮЦИОНИЗМА)

Т.А. Зайцева

Феномен культуры как специфический вид человеческой жизнедеятельности привлекает самое пристальное внимание исследователей, представляющих различные области научного знания (философия, история, этнология, антропология и т.д.). Это объясняет широту спектра исследовательских интересов. Сюда можно отнести исследования культур отдельных народов, регионов, наконец, локальных культур и субкультур. Культура исследуется как самостоятельный феномен вне контекстов конкретного культурного опыта. Ставятся проблемы происхождения и развития культуры в целом и в отношении отдельно взятых культур. Исследовательский интерес – категория подвижная, ее изменения определяются рядом факторов, способствующих смещению акцентов в изучении культуры. В качестве подобных факторов могут выступать общественное мнение, социальный заказ, интересы государства и пр. В результате перед исследователями (учеными) встают самые разнообразные задачи и цели, которые определяют общее направление их работы. Это могут быть теоретические разработки или же прикладные исследования; изучение этнических культур в контексте истории их формирования или современных проблем развития; антропология села или антропология города; наконец, исследование культуры на обобщающем уровне или же региональных, локальных культур, субкультур и т.д.

На что бы ни был направлен исследовательский интерес, всегда встает вопрос о методах исследования. Методология должна соответствовать целям и задачам, максимально способствовать их решению. В связи с этим важно проследить, как меняются методы, что нового появляется в процедуре изучения, когда встает вопрос именно о разнообразии культур. Ведь изначально исследовательский интерес был направлен в основном на изучение культуры именно как феномена. Применяемые при этом методы способствовали выявлению универсальных явлений. Это характерно для научного знания второй половины XIX в., что

наиболее рельефно просматривается в работах представителей эволюционизма, которые стремились к выявлению общего из всего многообразия культурного опыта. Это исходило из цели исследования, так как представители данного направления стремились к выстраиванию глобальных схем развития культуры как уникальной характеристики человека, отражающей все ключевые моменты его эволюции от «дикости» до «цивилизации». На это же были направлены и их методы (индукция, компаративистские методы), с их помощью эволюционисты стремились выявить типические черты, свойственные всем культурам.

Постепенно в научном знании встает вопрос о значительности отдельных культур. В методологическом плане одним из первых к этой проблеме обратился Ф. Боас, основатель Американской антропологической школы. Ф. Боас выступал за «исконную множественность» культур, выдвигал на первый план проблему периферии и ядра (центра) в развитии культуры [1. С. 347]. В ходе решения проблемы он сформулировал и развил концепцию возникновения новых форм (культуры) не путем перехода от одной стадии к другой, но путем смешения. Новые формы имеют индивидуальные пути развития. Для выявления культурных форм, которые возникли на основе смешения, он допускал применение компаративистских методов, но они не должны были доминировать. Выявление черт, которые могут быть сопоставлены между собой, не должно заслонять индивидуальность изучаемых форм [1. С. 347].

Ф. Боас, как и многие исследователи культуры, отмечал существование неких элементарных принципов, которые в ходе развития дают разнообразие культурных форм, поэтому методы исследования должны быть направлены на выявление данных принципов, что вновь отсылает исследователя к работе с конкретной культурой. Это говорит о необходимости не столько сравнительного анализа, сколько анализа структуры и функции в рамках отдельно взятой культуры. Однако Ф. Боас отмечал и тот факт, что эти элементарные принципы лежат не только и не столько в основании разнообразия форм (культур), но и в основании самого феномена культуры.

Данное обстоятельство ставит проблему соединения обобщающего и индивидуалистского подходов к изучению культурного опыта, что позволило бы проводить исследования как на общепарадигматическом уровне, так и на уровне изучения отдельных культур, регионов. Здесь интересен опыт неозволюционизма (направления в антропологии середины – второй половины XX в.), представители которого (Л. Уайт, Дж. Стюард, М. Харрис) ставили перед собой разнообразные цели и задачи, направленные на изучение именно своеобразия культур, различных проявлений культурного опыта.

Один из самых видных представителей неозволюционизма Л. Уайт стремился изучить сам процесс появления разнообразия культурного

опыта путем выделения элементарных принципов, способствовавших формированию культуры как феномена. В качестве основных начал культуры Л. Уайт определил символ (знак), который трактуется как клетка культуры.

Обозначенная позиция раскрывает методологический фундамент его исследования (от выделения элементарных структур – символов – он выходит на широкий обобщающий уровень, указывая на экстрасоматическую суть культуры, т.е. на ее независимость от человека и общества). В данном случае структурный и функциональный анализ дополняется индукцией. Для понимания характера формирования разнообразия культур Л. Уайт применяет системный подход, в рамках которого культура рассматривается как система, развивающаяся согласно второму закону термодинамики. Исходя из этого закона, культура понимается как система, «движущаяся в сторону все большей организации, дифференциации структуры, повышения уровня интеграции, увеличения концентрации энергии» [2. С. 442–443]. При этом культура как система объявляется детерминированной, т.е. в ней четко прослеживаются причинно-следственные связи между ее подсистемами, в качестве которых выделяются «технологическая, социальная и идеологическая» [2. С. 442–443].

Именно с этих позиций Л. Уайт пытался решить проблему формирования разнообразия культурного опыта. Разнообразие может проявляться в деталях и определяется адаптацией, так как каждая культура по-своему приспосабливается к окружающей среде. Но разнообразие может проявиться и в более крупных масштабах, например на уровне типологии, выделения различных типов культур, которое основывается на анализе структур и функций. Сложность последних определяется технологиями, зависящими, в свою очередь, от вида энергии, используемой в данных технологиях. Л. Уайтом вводится понятие «энергетических революций», которые характеризуются освоением нового вида (источника) энергии, вследствие чего повышается эффективность технологий, что ведет к дифференциации и специализации структур и функций, а в результате – разнообразию культур. Можно сказать, что в основе методологии Л. Уайта лежал анализ, применяемый на различных уровнях: структурном, (выделение элементарных начал), системном (выделение подсистем культуры и рассмотрение ее как системы), и в итоге выход на обобщающий уровень, то есть интеграция изучаемых явлений, их дифференциация и сопоставление с другими структурами и функциями.

Исследования Дж. Стюарда в области развития культуры были направлены на выявление разнообразия культурного опыта и поиска причин этого явления. Они базировались как на анализе отдельных культур, так и на анализе теорий, выдвинутых другими исследователями, кото-

рые затрагивали проблему разнообразия и множества культурных форм. В теории это можно сформулировать как проблему дифференциации отдельных культур, их соотношения на локальном и региональном уровнях, с последующим выходом на обобщающий уровень интерпретации развития культуры. Таким образом, в исследованиях Дж. Стюарда наметился переход от изучения самого порядка формирования разнообразия к изучению многообразия культурного опыта в конкретных проявлениях. Это привело к поиску новых методов, направленных на решение обозначенной проблемы в рамках авторской теории многолинейной эволюции. Так, Дж. Стюард вводит понятие «культурная экология», которое он трактует очень широко, во-первых, как метод исследования формирования множественности культурного опыта. Во-вторых, культурная экология понималась Дж. Стюардом как процесс адаптации и взаимодействия культуры со средой, т.е. это приспособление к окружающим условиям именно посредством культуры, что может быть прослежено на общем (культура вообще) и частном (отдельные культуры) уровнях. Культурная экология находит прямую зависимость между уровнем развития культуры и степенью влияния на нее природы (географической среды), что выявляет разнообразие культурного опыта, опосредованного разнообразием природных условий и еще более разнообразными ответами на них со стороны культуры. Таким образом, культурная экология прямо соединялась Дж. Стюардом с многолинейностью в контексте решения проблемы разнообразия культурного опыта [3. С. 16–17, 18].

В концепции М. Харриса, еще одного представителя неозволюционизма, процесс исследования многообразия культурного опыта основан на соединении системного и адаптивного подходов. Адаптация понималась им как приспособление к окружающей среде посредством технологий, которые способствуют оптимальной эксплуатации имеющихся ресурсов в данной конкретной культуре. Кроме того, культура понимается М. Харрисом как устойчивая и равновесная система, которая состоит из следующих составляющих: экономика, экология, техника и демография. Различные комбинации этих составляющих приводят к разнообразию культурного опыта. По мнению М. Харриса, главная составляющая всех процессов, происходящих в культуре, – это экономика, то есть именно эта составляющая определяет специфику любой культуры. Однако это достаточно универсальная составляющая (обширная категория) в современных условиях «измельчания» культур, появления субкультур, контркультур, маргинальных культур в рамках более крупных культурных образований, не может способствовать вскрытию их специфики. Она в них может отсутствовать именно как составляющая и выражаться в качестве отношения к тем или иным проявлениям данной сферы. Этот момент получает решение у М. Харриса в рамках вскрытия адаптивного

характера культуры (особенно это касается субкультур). М. Харрис далек от упрощенного понимания адаптации как одностороннего процесса приспособления культуры к окружающей среде. Не только среда влияет на культуру, заставляя ее отвечать на изменения, влияет и культура на среду, что выводит на проблему экологии развития культуры и соотношения развития скоростей изменения среды и развития культуры. В силу каких причин может сложиться такая ситуация, и как ее можно рассматривать: в качестве универсальной или характерной лишь для отдельных культур?

Для решения этой проблемы М. Харрис предпринимает изучение принуждений, которым подчинено человеческое существование. Эти принуждения (материальные, идеологические, ментальные, духовные) в основном и способствуют появлению разнообразия культур [4. С. 325].

В этом аспекте М. Харрис пытался найти причины сходств и различий культур, что предполагало выделение универсальных явлений культуры при тщательном изучении разнообразия проявления культурного опыта человечества. Вопрос может быть поставлен следующим образом: почему есть универсальные явления культуры при необыкновенном разнообразии культурного опыта человечества? Решение предлагалось М. Харрисом снова в контексте адаптации, в рамках которой рассматривалась и диффузия, но не как самопроизвольный процесс, а как сознательная деятельность людей, способствующая развитию культуры. С этой же позиции им рассматривался и процесс инкультурации, который должен был, с одной стороны, объяснить преемственность и непрерывность культур, с другой – их различие.

Выделение и изучение перечисленных проблем основывается не только на сравнении, но и на особом методологическом подходе, обозначенном М. Харрисом как эмный (внутренний) и этный (внешний) аспекты. Первый из них подразумевает изучение культуры изнутри, с позиции вовлеченного в нее исследователя. Второй – изучение культуры извне, путем наблюдений. Органичное соединение этих двух подходов должно способствовать преодолению субъективной позиции как со стороны исследователя, так и со стороны исследуемой культуры. В первом случае вырабатываются понятия и значения на уровне различий культур, которые понятны и подходящи для наблюдателей; во втором – для участников [4. С. 16]. В данном контексте важной становится процессуальная сторона исследуемого предмета (культуры), так как и внешний, и внутренний уровни изучения подразумевают активную позицию обеих сторон.

Таким образом, методы, предложенные представителями неозволюционизма, для изучения разнообразия культур многоаспектны, но в основном направлены на выявление процесса формирования самого многообразия. Сталкиваясь с конкретным проявлением культурного

опыта в рамках определенных культур, они вынуждены были обратиться к методам, которые способствовали бы соединению двух параметров исследования: общего (само разнообразие, порядок его формирования) и конкретного (отдельные культуры в индивидуальных условиях существования и развития). Для этого активно разрабатывается системный подход к изучению культуры и культурной полиреальности, а также адаптивный подход, вскрывающий механизм приспособления как основной в процессе становления разнообразия культурного опыта. Кроме того, предлагаются специфические методы («культурная экология», эмный и этный подходы), работающие в рамках авторских концепций.

Литература

1. *Боас Ф.* Эволюция или диффузия? // Антология исследования культуры. Культурология XX век. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997.
2. *Уайт Л.* Энергия и эволюция культуры // Антология исследования культуры. Культурология XX век. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997.
3. *Steward J.H.* The Theory of Cultural Change. The Methodology of Multilinear Evolution. Urbana, 1955.
4. *Harris M.* Cultural Anthropology. N.Y., 1983.

ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ ЯЗЫКОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ У СОВРЕМЕННОГО БУРЯТСКОГО НАСЕЛЕНИЯ

А.Б. Зандраева

Проблеме этнической идентичности в последние годы были посвящены многочисленные работы ученых – этнологов, социологов и др. Представляется очевидной тесная взаимосвязь этнической и языковой идентичностей, поскольку именно язык является одним из важнейших признаков этноса, этнической идентичности, основой этнической культуры. Можно сказать, что языковая идентичность представляет собой одну из сторон такого многоаспектного явления как этническая идентичность. Для многонациональной России проблемы функционирования и развития родных языков весьма сложны и актуальны.

Буряты – самый многочисленный из коренных народов Сибири. По данным переписи населения 2002 г., численность бурят в Российской Федерации составила 445 тыс. чел. Основная масса бурятского населения находится на территории Республики Бурятия (273 тыс. чел.), также значительная их часть проживает в Иркутской (80,5 тыс. чел.) и Читинской областях (70,5 тыс. чел.) [6. С. 96, 103, 110]. Точными данными о численности бурят за пределами России мы, к сожалению, не располагаем. По оценкам ученых, эта цифра может достигать 50 тыс. чел.

Бурятский язык относится к монгольской группе алтайской языковой семьи, но он заметно отличается от других монгольских языков и диалектов. Бурятский язык характеризуется замедленно-монотонным темпом речи, отсутствием количественной редукции гласных, наличием фарингального согласного «h» и др. По мнению некоторых исследователей, это является результатом естественного развития языка, но современный уровень развития науки позволяет полагать, что эти особенности бурятского языка являются следствием влияния контактов с носителями эвенкийских наречий.

До начала XX в. коренное население Прибайкалья сохраняло свои традиционные виды хозяйства, для соприкосновения двух различных по своему типу национальных сообществ не существовало единой плоскости [3. С. 8]. Тем не менее различного рода хозяйственные контакты были неизбежны, имели место и брачные союзы между аборигенами и русскими. Все это приводило к взаимовлияниям в культуре, быту и, конечно, в языке. Уже первая всероссийская перепись населения, проведенная в 1897 г., зафиксировала определенный уровень языковой ассимиляции. Доля перешедших на русский язык среди забайкальских бурят составила 5,2 %, среди иркутских – 12,5 % [5. С. 45].

XX в. стал временем испытаний для бурятского языка, и современная языковая ситуация у бурят во многом стала следствием той политики, которую проводило Советское государство.

В 1920-х гг. развернулись дискуссии о путях развития бурятского народа, его культуры и языка. Представители дореволюционной интеллигенции – Б. Барадин, Ц. Жамцарано, Г. Цыбиков и др. ратовали за необходимость этнического развития бурят в тесной связи с языками и культурами других монгольских народов, за широкое использование традиционных форм и стилей при формировании новой национальной культуры. Но в конечном счете одержала верх политическая линия, основанная на принципах классовости, партийности и пролетарского интернационализма в культуре, был взят курс на формирование самостоятельной бурятской социалистической культуры и бурятской социалистической нации. В 1931 г. был осуществлен переход от старомонгольского к латинизированному алфавиту, за основу литературного языка было принято южноселенгинское наречие, близкое к халхасскому. Очень скоро на практике выявились недостатки и латинизированного алфавита, и нового литературного языка, основанного на диалекте, распространенном лишь на малой части территории Бурятии. В 1936 г. был решен вопрос о переходе на русский алфавит и хоринский диалект. Принятие единого литературного языка и письменности имело важное значение для развития общепурятской культуры, дальнейшей консолидации бурят [4. С. 16]. Смена письменности, какую бы роль она ни играла в дальнейшей истории народа, как правило, несет с собой отрицательный заряд, так как в результате прерывается вся литературная и культурная традиция народа.

Широко развернувшееся в 1930-е гг. в республике промышленное производство сопровождалось интенсивным притоком нового населения, в Бурятии начала складываться новая языковая ситуация, появились целые предприятия, соответственно, и жилые массивы, где в основном говорили на русском языке. В это время школы Улан-Удэ, рай-

онных центров и рабочих поселков переходят на общесоюзную программу. В начале 70-х гг. было приостановлено начальное образование на родном языке во всех бурятских школах. Это распространялось даже на начальное обучение в школах тех населенных пунктов республики, где проживали одни буряты, дети которых, естественно, не знали никакого другого языка, кроме родного [1. С. 233]. Именно с 1970-х гг. получило распространение бурятско-русское двуязычие. В 1970 г. около 67 % бурят свободно владело русским языком, в 1979 г. этот показатель составил 72 %. В этот период усиливается процесс сужения общественных функций бурятского языка, вследствие чего реальной стала утрата родного языка частью бурятского населения (прежде всего в городах). В 1959 г. русский язык в качестве родного называли около 5 % бурят, в 1979 г. – 10 %, в 1989 г. – 14 % [4. С. 17]. Даже эти данные не в полной мере отражают особенности языковой ситуации среди бурят. В действительности доля реально не владеющих родным языком среди бурят значительно выше, и бурятский язык сейчас сохраняется только в сфере бытового общения.

В переломное время 1990-х гг., в условиях возрождения национального самосознания, актуальным стал вопрос об овладении родным материнским языком. В 1986 г. было восстановлено обучение на родном языке в начальных классах школ с бурятским контингентом учащихся. В 1991/92 учебном году в Бурятском государственном университете открылся специальный факультет бурятской филологии. Но эти мероприятия не достигли нужного эффекта, сфера функционирования бурятского языка была сужена почти до критической точки, и большой процент бурят стал русскоязычным [1. С. 234]. Согласно последней переписи населения, проведенной в 2002 г., бурятским языком владеет 353113 бурят, то есть 79,3 % от общей их численности, бурят же, свободно владеющих русским языком, насчитывается 96,3 % [6. С. 20].

Бурят вполне можно назвать успешным народом, его характеризует высокий уровень образования, но успешная социализация для бурят оказалась возможной лишь ценой частичной или даже полной утраты традиционной этнокультурной идентичности. Это привело к тому, что у части бурятского населения можно наблюдать так называемую проблемную идентичность. Таким образом, языковая проблема у современного бурятского населения стоит очень остро, над народом нависла угроза утраты родного языка. Но история знает примеры, когда этнос, даже полностью утративший родной язык, не исчезал, а развивался, оставаясь при этом самим собой.

Литература

1. *Буряты*. М.: Наука, 2004.
2. *Балханов И.Г.* Социализация и этничность бурят в городских условиях // СОЦИС. 2003. № 2. С. 55–59.
3. *Козулин А.В.* Демографические процессы в Забайкалье (конец XIX – начало XX века). Улан-Удэ, 2004. 210 с.
4. *Нимаев Д.Д.* Буряты: диалектика этнического и государственного. Народы Сибири: права и возможности. Новосибирск, 1997. 168 с.
5. *Нимаев Д.Д.* Население Бурятии и формирование его национального состава // Республике Бурятия 70 лет. Улан-Удэ, 1993. С. 41–49.
6. *Национальный состав и владение языками, гражданство*. М.: ИИЦ «Статистика России», 2004. 946 с. (Итоги всероссийской переписи населения 2002 г.: В 14 т. / Фед. служба гос. статистики. Т. 4, кн. 1).

РОЛЬ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМА В ПРОЦЕССЕ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ СОВРЕМЕННОЙ ГОРОДСКОЙ МОЛОДЕЖИ (НА ПРИМЕРЕ РЕСПУБЛИК ЮЖНОЙ СИБИРИ)

С.А. Иванова

Изучение ценностных ориентаций в процессе этнической идентификации молодежи, представляющей различные этносоциальные общества, является актуальным в контексте происходящих в современной России перемен. В данном исследовании особую актуальность как в теоретическом, так и в практическом плане имеет проблема этносоциальных ценностей молодежи, причин ориентации современной тюркской молодежи на воспроизведение обрядов жизненного цикла своих этносов и актуализации социокультурного неотрадиционализма как фактора воспроизводства этничности в этом контексте. Новый историко-политический контекст развития России требует эмпирических знаний об изменениях, происходящих в молодежной среде и новом ценностном запросе, который формируется у постсоветской молодежи под влиянием множества политических, экономических, социальных факторов, так как исследования, имеющие целью рассмотреть проблематику ценностных ориентаций в аспекте этнических различий, уловить уже происходящие и грядущие изменения в традиционных культурах народов, населяющих Южную Сибирь, скорее единичны. А ориентация разных групп молодежи на социокультурный неотрадиционализм в условиях новой социальной, экономической, политической, культурной реальности Российской Федерации является научной проблемой.

Понятие «неотрадиционализм» включает в качестве терминологического элемента традицию. Под традицией могут подразумеваться разный смысл и разное содержание. Автору наиболее близка позиция известного польского социолога Е. Шацкого: «Первое понятие традиции, которое мы встречаем в литературе, можно назвать функциональным: в центре интереса часто оказывается функция передачи из поколения в поколение тех или иных (в основном духовных) ценностей данной общности. Второе понятие назовем объектным, поскольку оно связано с перемещением внимания исследователя с того, как эти ценности передаются, на то,

каковы эти ценности, что именно подлежит передаче. Третье понятие можно назвать субъектным, так как на первом плане здесь находится не функция передачи, не передаваемый объект, а отношение данного поколения к прошлому, его согласие на наследование или же протест против этого» [1. С. 284].

Факт следования традиции можно трактовать как традиционализм, который может быть определен как автоматическое, нерелективное, подсознательное следование традиции, признаваемой само собой разумеющейся, всеобщей и универсальной.

Неотрадиционализм – это тоже следование традиции, однако обладающее совершенно другими характеристиками. В свое время, разводя обычай и моду, Эмиль Дюркгейм отмечал: «...подражание модам отличается от следования обычаям лишь тем, что в одном случае мы берем за образец поведения наших предков, а в другом — современников» [2. С. 93]. Неотрадиционализм же можно определить как одновременное следование моде (по форме) и традиции (по содержанию). Суть социокультурного неотрадиционализма при этом видится в приоритете разумного, рефлексирующего сознания над автоматическим, неосознаваемым следованием традиции. Если в традиции способ исполнения действия лишен непосредственной целесообразности и служит лишь обозначением (символом) определенного социального отношения, то в неотрадиционализме исполнение определенных обычаев и ритуалов призвано осуществить рациональную функцию самоидентификации того или иного сообщества, и в этом смысле автору близка позиция, принципиально разводящая традицию и рефлексию, когда введение разума в традицию означает разрушение специфики традиционного действия. Таким образом, специфика социокультурного неотрадиционализма состоит в формировании рефлектированных, эсплицированных, упорядоченных социальных норм как механизма сохранения (возрождения) того содержания, которое несет с собой традиция, но уже вне ее как непосредственной живой передачи.

Актуальность получения и анализа эмпирических данных о ценности традиций и традиционной культуры для тюркской молодежи Южной Сибири обусловлена в том числе этно-конфессиональной и социально-экономической спецификой исследуемых субъектов Российской Федерации (Республика Алтай, Республика Тыва, Республика Хакасия). Академический интерес представляет анализ происходящих на фоне глобализации и фрагментации перемен в традиционных сообществах. Эмпирический материал получен посредством полуструктурированного интервьюирования (индивидуальное и групповое) школьной (старшие классы) и студенческой молодежи исследуемых республик.

В современный период продолжается становление новой системы ценностей молодежи в отношении к обрядам и обычаям своих этносов. Здесь представляются важными факторы, определяющие ценности современной молодежи, выделенные Э.Э. Кибизовой, которая в своей монографии «Этносоциальные ценности поколений (проблема преемственности)» [3] говорит о том, что ценности каждого поколения определяются тремя факторами: этнической принадлежностью, феноменом поколения и гендерной спецификой. Кроме того, представляется значимым фактор проживания респондентов в городской или сельской местности, так как сельская среда чаще является мононациональной, где более значимыми являются этнонациональные ценности. Тогда как городская среда приводит к более интенсивному смешению ценностей, в городе наблюдается большая толерантность при восприятии вариативных ценностей этносов, и при этом большую значимость приобретают обряды и обычаи «своего» этноса. Стремление подчеркнуть свое этническое своеобразие и проявляется, в частности, в ревитализации обрядов жизненного цикла, существовавших у коренных жителей республик Южной Сибири. На наш взгляд, происходит подмена сакрального содержания традиций рациональным объяснением необходимости выполнять их для того, чтобы ощущать себя включенным в локальное сообщество с целью противостоять ассимиляционным процессам. При этом мнение о ревитализации этнических культур не является однозначным, например, респонденты в Республике Хакасия высказывали мнение о существовании тенденции к снижению интереса к этнической специфике, вплоть до гибели этнических культур и культурной унификации. Однако, основываясь на мнении большинства опрошенных респондентов, на наш взгляд, представляется возможным говорить о феномене социокультурного неотрадиционализма.

Именно в городской среде существование феномена социокультурного неотрадиционализма наиболее ярко выражено по следующим причинам. Город, являясь полиэтничной и поликультурной средой, в большей степени способствует росту этнического самосознания, так как именно здесь молодежь вступает в непосредственные контакты с представителями других этносов, религий и культур. В то же время именно город в гораздо большей степени подвержен тенденциям глобализации, технизации, урбанизации. А неотъемлемой составляющей данного процесса является фрагментация и рост этнического самосознания, как бы парадоксально это ни звучало на первый взгляд. Так, преобладающее большинство респондентов отмечает, что в городской среде этнические обряды и обычаи функционируют совсем иначе, чем в сельской местности. С одной стороны, респондентами отмечается, что чем дальше пред-

ставитель титульной национальности проживает в полиэтничном и поликультурном городе, тем более «русифицированным» он становится (имея в виду не только значимость родного языка – хотя ставя таким образом проблему этнолингвистических ценностей, которая выходит за рамки данного исследования, – но и в целом некий комплекс этнокультурных навыков). С другой стороны отмечается, что именно в городе происходит генерализация, обобщение, на первый план выходит идентификация себя с этносом в целом, а не с конкретным субэтносом.

В традиционном обществе обрядовые практики у исследуемых этносов могли воспроизводиться только при помощи непосредственного наблюдения, так как не существовало письменно закрепленной традиции. Осуществлялось, таким образом, этнопедагогическое воспитание последующего поколения в семье женщинами, которые традиционно выполняли роль трансляторов этнической культуры. И в современности респондентами отмечается значимость роли семьи в их стремлении к выполнению этнических обрядов, однако среди них наблюдается некоторая некомпетентность в отношении механизмов трансляции традиции. При этом, если говорить о соотношении приватной сферы (семья) и публичной (например, система образования, литература, СМИ) в трансляции традиционной культуры, то респонденты акцентируют внимание на превалировании публичных трансляторов этнической культуры (например, система образования) перед приватными, что также позволяет говорить о феномене социокультурного неотрадиционализма.

При этом представляется возможным говорить об определенном уровне компетентности респондентов в отношении собственно обрядовых практик, связанных как с этническими традициями в целом, так и с обрядами жизненного цикла в частности, вне зависимости от источника трансляции традиции. Примером социокультурного неотрадиционализма в свадебной обрядности может служить отмечаемая респондентами сочетаемость традиционных, этнических свадебных обрядов с современными. Наиболее полно этническую специфику обрядов жизненного цикла, как представляется, знает тувинская молодежь. Отчасти это можно объяснить спецификой как географического положения Республики Тыва (часто в интервью маркером границы являются Саяны), так и спецификой исторического развития республики (Тува входит в состав России чуть более 60 лет).

В контексте обращения к этническим традициям интересным представляется мнение респондентов об этнической принадлежности будущего супруга/супруги, а также причины, определяющие соответствующий выбор. Превалирующее большинство респондентов отметили, что хотели бы, чтобы партнер в браке был одной с респондентом этниче-

ской принадлежности. Мотивации же таких предпочтений можно классифицировать следующим образом:

- а) желание родителей респондента;
- б) желание респондента, чтобы дети были его же этнической принадлежности;
- в) стремление респондентов к взаимопониманию, которое, по их мнению, возможно в рамках принадлежности к одной культуре.

Об этноренессансе и повышении роли этнической идентичности в рамках концепции социокультурного неотрадиционализма можно говорить, базируясь не только на ревитализации обрядов жизненного цикла, так как сам феномен гораздо шире, и респондентами отмечаются такие аспекты новой социокультурной реальности, как ценность родного языка; популярность «своих» имен либо имен на двух языках; популярность этнической атрибутики в одежде и причёске; мода на национальную кухню; популярность (в том числе и за рубежом) горлового пения как важного элемента этнической культуры и, безусловно, возрождение этнических верований. И это сочетается с современными условиями жизни, стремлением «идти в ногу со временем».

Значимым представляется тот факт, что респондентами отмечаются важность выполнения этнических обрядов современной молодежью, а также знания о них, необходимость изучения их в системе среднего образования. При этом интересно осознание самими респондентами того, что обряды жизненного цикла, как и прочие этнические обряды, приобретают иное по сравнению с традиционным обществом значение. Обряды начинают обладать символическими характеристиками; заметно упрощаются; происходит влияние обрядов этнического большинства нашей страны (русских) на этнические обряды титульного населения исследуемых республик. Также отмечается трансформация традиций как в связи с существованием советского периода в истории страны, так и в связи с социально-экономическими и политическими трансформациями, происходящими в современной России.

Особо важную роль в современном обществе этнические традиции приобретают именно как маркёр этнической идентичности. При этом респондентами подчеркивается осознанность выполнения ими этнических обрядов и обычаев, существует определенного рода рефлексия, что позволяет говорить о феномене социокультурного неотрадиционализма.

Литература

1. *Шацкий Е.* Утопия и традиция. М., 1990.
2. *Дюркгейм Э.* Самоубийство. СПб., 1998.
3. *Кибизова Э.Э.* Этносоциальные ценности поколений (проблема преемственности). СПб., 2003.

МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ: МЕХАНИЗМЫ, ГРАНИЦЫ, УСЛОВИЯ

М.Н. Кокаревич

Индуктивная методология позволяет выделить три вида аккультурационных процессов как процессов межкультурного взаимодействия: положительные – транскультурация, инкультурация; отрицательный – контркультурация. Во-первых, аккультурация – это полное восприятие ценностей более жизнеспособной культуры, полное замещение менее жизнеспособных ценностей более жизнеспособными как базисными основаниями культур. Данный вид межкультурного взаимодействия назовем инкультурацией. Во-вторых, аккультурация – это транскультурация, когда в результате замещения в определенной культурной форме можно вычленишь модифицированные аспекты соответствующей формы менее жизнеспособной культуры. Как правило, если транскультурация – процесс, протекающий на уровне взаимодействия элементарных культурных форм, т.е. на уровне явлений, то инкультурационные процессы протекают как на уровне отдельных культурных форм, так и на уровне ментальности, т.е. ассимилируются как отдельные явления, так и базисные ценности (таков случай образования отдельных элементов и ценностной системы дзен-буддизма в японской культуре). В-третьих, аккультурация – это контркультурация, когда пространственно-временное взаимодействие вызывает взаимоотторжение в виде появления различного вида запретов, движений как воплощений полного неприятия.

Заметим, что этнологическое исследование межкультурной динамики – это описание отдельных процессов, конкретизация и перечисление элементов культуры, вступающих в контакт, индуктивное обобщение эмпирического полевого материала с целью определения типа процесса, типа ситуации, выявления роли индивида в культурном изменении, формулирование процессуальной схемы изменения. Именно эмпирические законы – транскультурация, инкультурация, контркультурация и т.п. – являются совершенными формами культур-антропологического знания и становятся предметом философской рефлексии, осуществляе-

мой на путях рационально-теоретического мышления. При этом динамические законы, сформулированные выше, осмысливаются не в частных своих проявлениях, а как некие инварианты, всеобщности, тотальности. Последнее предполагает не столько выявление процессуальной схемы (она задана формулировкой закона – инкультурация, транскультурация, контркультурация), сколько исследование факторов, условий, причин, определяющих виды взаимодействия. При каких условиях происходит транскультурация, при каких – инкультурация, т.е. впитывание одной культурой другой или, напротив, контркультурация, т.е. неприятие и даже отторжение? Каковы границы взаимодействия? Какова возможность возникновения транскультурационных форм? Каковы условия, определяющие специфику форм межкультурного взаимодействия?

Каждая культура представляет собой культурно-цивилизационную целостность, т.е. ценностная система каждой культуры представляет собой единство культурных и цивилизационных ценностей. Культурные ценности трансцендентны, существуют как идеалы, таковы Бог, Красота и т.п. Цивилизационные ценности носят посясторонний характер, таковыми являются благополучие, справедливость, семья и т.п. Существует два типа культур – негармонические и гармонические. К первому типу относятся культуры, ментальное ядро которых составляют либо культурные, либо цивилизационные ценности, ко второму – культуры, ментальное ядро которых представлено единством и культурных, и цивилизационных ценностей.

Система ментальных доминант обеспечивает жизненность как способность к саморазвитию, к самосохранению при взаимодействии с другими культурно-историческими типами. Жизненность, воля к жизни, с одной стороны, направлены на сохранение самоидентичности, с другой – на взаимодействие с другими культурами с целью поиска и вычленения средств, форм как цивилизационного, так и культурного порядка, обеспечивающих творческий созидательный потенциал своей культуры. Таким образом, культурно-исторические типы с необходимостью вовлекаются в межкультурное взаимодействие.

Основным условием, определяющим вид аккультурационного процесса, является степень комплементарности вступающих во взаимодействие культур. Комплементарность означает отсутствие противоречий между культурами на ментальном уровне.

Инкультурационные процессы осуществимы только при условии очень высокой степени комплементарности взаимодействующих культур. Общность ментальных доминант становится их метафизическим основанием. Главной особенностью инкультурационных процессов становится их соотносимость со становлением культурно-исторического

типа. Ассимиляция культурно-цивилизационного материала – ценностей, форм – основное содержание инкультурационного взаимодействия. Эта специфика инкультурационного механизма обуславливает его статус как закона генезиса культур в уже сложившемся культурном пространстве как сосуществовании культурно-исторических типов.

Каждая культурная форма представляет собой единство культурных и цивилизационных аспектов. Как правило, трансформация и модификация отдельных форм при взаимодействии культур тем несущественнее, чем более ярко выражен цивилизационный аспект той или иной культурной формы, т.е. в случае восприятия культурой цивилизационных феноменов. Цивилизационным то или иное явление культуры, как было показано, делает его направленность на человека, объективированность в нем в большей степени цивилизационных компонентов человеческой природы. Нацеленность на человека, на пользу предполагает адекватное соответствие и реальности (форма бороны, например), и структурам человеческого мышления (математическое знание, например). Эти свойства становятся онтологическими и гносеологическими условиями общезначимости подобных феноменов в их проявленности. Эти свойства делают цивилизационные феномены не только общезначимыми в своей проявленности, но и естественно воспринимаемыми при взаимодействии культур, самыми подвижными элементами в транскультурационных и инкультурационных процессах. Только в сфере жилищного строительства, ориентированного на человека, в большей степени воплощающего цивилизационные ценности, возможно единство мнений и принятие документа типа Афинской хартии – обеспечить высококачественным массовым жильем население промышленно развитых стран. Аналогично свободно протекают процессы обмена в области техники, ее потребительских форм. Каждый промышленно изготовленный образец – это единство пользы, функции и эстетической выразительности. При этом красота промышленным способом изготовленного изделия, предназначенного для производства или потребления, настолько подчинена функциональному назначению вещи, что в большей степени воплощает цивилизационные ценности, нежели собственно культурные. Поэтому традиционная категория эстетики «прекрасное» (прекрасное всегда связано качественно с парадигмальными ценностями) уступает место концепту «дизайн» как некоторой неразрывной заданности функции, пользы и красоты при превалирующем положении первых двух, что делает произведение дизайнера относительно общезначимым и воспринимаемым элементом при межкультурном взаимодействии. Модификации и трансформации в нем подвержена эстетическая выра-

зительность как воплощение закона качественной окрашенности ментальным ядром.

Таким образом, очевидно усматриваемая полезность, функциональность делает естественным восприятие цивилизационных в большей степени форм одного культурно-исторического типа другим культурно-историческим типом, т.е. делает естественными цивилизационные аккумуляционные процессы. Вместе с тем видимая естественность взаимовосприятия цивилизационных форм ограничена. Ограниченность подтверждается фактом модификации и трансформации вступающих во взаимодействие феноменов. Возможность восприятия и границы распространения оказываются обусловленными ментальными доминантами воспринимающей культуры. В 50–60 гг. XX в. получила распространение социокультурная теория конвергенции, усматривающая синтезирующую тенденцию в общественном развитии, т.е. появление похожих форм в области экономики, социальной стратификации, социальных институтов и т.п. Впоследствии эта теория была дополнена идеей негативной конвергенции (Г. Маркузе, Ю. Хабермас и др.), утверждающей, что социокультурные, точнее, социальные системы – капитализм и социализм – усваивают друг у друга не столько положительные, сколько отрицательные элементы каждой.

Сама идея конвергенции является осознанием существования межкультурной (межсоциальной) динамики. Однако похожесть форм и элементов, а именно цивилизационных форм и элементов, как очевидно при анализе теорий конвергенции, еще не означает сближения социокультурных систем. Сближение цивилизационных составляющих культуры – да, однако сближение культурных систем в целом – нет. Сближение, конвергенция культурных систем в целом – это, в своей основе, сближение ментальных установок. Последнее возможно при условии их тождественности, что противоречит факту выделенности, обособленности каждой культуры в силу качественного своеобразия своего парадигмального ядра, что также противоречит свойству жизненности, воли к жизни каждой культуры, объективирующейся в сохранении своей самоидентичности. Таким образом, идея конвергенции культур, наций представляется неосуществимой.

Контркультурационное взаимодействие культур актуализируется в формах, субъективно оцениваемых как конфликт, как нечто чужеродное, как учение, движение, способствующее саморазрушению культур, одной из культур, составляющей угрозу самоидентичности ряда, или одной из культур в рамках межкультурной динамики.

Следует отметить, что контркультурационность присуща всем культурам в той мере, в какой взаимодействие грозит потерей культур-

ной самоидентификации. Действительно, контркультурационные процессы могут сосуществовать с инкультурационными, с другими видами положительной аккумуляции. В данном случае они носят эпизодический характер, кратковременны, объективируются в деятельности отдельных индивидов, групп людей.

Возникает вопрос: существуют ли культурно-исторические типы, взаимодействие между которыми является преимущественно контркультурационным? Иначе говоря, возможна ли контркультурация как стратегия взаимоотношений между культурами? Каковы условия контркультурационного взаимодействия? Представляется, что на первые два вопроса можно ответить положительно, что ведет к исследованию факторов, условий контркультурации.

Да, контркультурационное взаимодействие возникает между некомплементарными культурами. Именно некомплементарность культур является определяющим условием возникновения контркультурационных форм при взаимодействии. Некомплементарность культур означает несовпадение ментальных установок этих культур, их противоречивость, даже противоположность. Некомплементарной ту или иную культуру делает полнота ментального ядра, понимаемая как неспособность к модификации, низкая степень адаптации к сосуществованию с другими культурно-историческими типами. Некоторым культурам имманентно присуще свойство потенциальной некомплементарности, заключающейся в наличии у того или иного культурно-исторического типа ментальной доминанты исключительности своей культуры, претензии быть сверхкультурой. Последнее проявляется в нетерпимости, пренебрежении, агрессивности, т.е. актуализируется в контркультурационных отношениях.

Потенциально некомплементарной является американская культура. Можно говорить о существовании американской концепции исключительности, в основе которой лежит представление о том, что Бог благословил Америку трижды – в настоящем, в прошлом и в будущем. Благословения таковы: в настоящем – процветание, в прошлом – свобода, в будущем – равенство. Поэтому США – держава-гегемон. Следствие и источник гегемонии – процветание, знак процветания – величие. Хотя И. Валлерстайн говорит, что такая концепция была свойственна американцам 1945–1990 гг., тем не менее и в настоящее время США склонны считать своей главной заслугой следующее. «Первое – это восстановление опустошенного Евразийского континента и его включение в продолжающуюся производственную деятельность мира-экономики. Второе – поддержание мира в миросистеме, одновременное предотвращение ядерной войны и военной агрессии. Третье – в основном мирная

деколонизация прежде колониального мира, сопровождаемая существенной помощью для экономического развития». Достаточно высокая степень некомплементарности, выражающейся в противоположности ментальных доминант – членов межкультурной динамики, толкает культуры в пучину контркультурационных процессов, заставляет вступать в открытый конфликт. При этом чем выше степень некомплементарности, тем более воинственно-конфликтной становится контркультурация, объективируясь в культурном терроризме (разрушение статуй Будды талибами).

Отметим парадоксальную ситуацию, сложившуюся в современном культурном пространстве. Усиливается цивилизационная положительная аккумуляция как наиболее легко осуществимый вид межкультурного взаимодействия в силу специфической связанности законом когерентной детерминации в большей степени цивилизационных феноменов. Она объективируется в создании все более совершенных коммуникационных систем, что ведет к субъективному сужению мира, осознанию его ограниченности, замкнутости. На этом культурно-цивилизационном фоне возникают разнообразные идеи как следствия рефлексивного осмысления «тесноты» мирового пространства. Самая естественная из них говорит о необходимости диалога.

Заметим, что в нашем случае моделирования механизмов аккумуляции концепты «диалог», «диалоговый» указывают на характер, качество аккумуляционного процесса, предполагающие взаимопонимание, сотрудничество. Исходя из смысла, который придал «диалогу» известный философ М. Бубер, а «диалогом» для него являются те человеческие взаимоотношения, которые строятся по принципу «я – ты», а не по принципу «я – он», диалоговыми могут быть отношения культур, признающих и собственную, и другие культуры равновеликими и равноценными.

Цель межкультурной диалоговой аккумуляции – в достижении понимающего сосуществования без утраты неповторимых особенностей каждой культуры. Диалоговое взаимодействие предполагает взаимное самораскрытие каждой из участвующих в нем культур ради осмысления, осознания имплицитно предшествовавшей диалогу собственной и другой равновеликости, равноценности, суверенности. Исходя из этого понимания диалогичности, последняя выступает качественной характеристикой транскультурационного, но не контркультурационного взаимодействия. Во-первых, в случае присущей одной из вступающих в контакт культур свойства потенциальной некомплементарности; во-вторых, в случае, когда взаимодействие угрожает потерей культурной самоидентичности. Последнее обстоятельство противодействует и все-

единству, и всеобщему диалогу, и мегасинтезу культур. Феномен сужения мира, постоянного взаимодействия культур на уровне индивидов, групп, государственных образований приводит к реакции, обратной мегасинтезу, – укреплению культурного самосознания, самоидентификации культуры.

Действительно, цивилизационное пространство вследствие легко осуществимой проницаемости цивилизационных ценностей, форм становится не только сжатым, но все более однородным в силу слабой проявленности закона качественной детерминации для цивилизационных элементов. Аналогично человеку-массе появляется человечество-масса, и как в ситуации массового человека, угрозы растворения личности остро встает проблема личностного самосознания, самоопределения, которую как наиболее трагическую для человека высветил и сформулировал Ф. Ницше и которая впоследствии была поставлена как проблема поиска своей экзистенции каждым индивидом, так и в наше время должна была подняться из глубин культурного сознания «воля к жизни», «воля к власти» каждого культурно-исторического типа, как потребность утверждения своих парадигмальных ценностей, как жажда построения собственного мира.

М. Хайдеггер, реконструирующий ницшеанский образ воли к власти, отметил ту ее особенность, что она не терпит никакой цели за пределами самой себя. А если так, очевидно, что здесь лежит онтологическое основание «вечного возвращения» к своим доминантным истокам, имманентно присущим каждой культуре, и вечного становления новых культурно-цивилизационных форм, восстанавливающих, утверждающих актом своего появления эти доминантные ценности. Воля к власти пронизывает ценности, поддерживает их значение, актуализирует, эксплицирует их, создавая обособленный, отделенный, самотождественный мир, готовый к защите собственной идентичности.

Тем не менее современную культурную эпоху можно лишь отчасти назвать эпохой столкновения культур. В современном культурном пространстве преобладают культуры с гармоническим парадигмальным ядром, что делает их потенциально дополняемыми, способными к модификации и взаимодействию без потери культурной идентичности.

СОЦИАЛЬНО-КОММУНИКАТИВНЫЕ ФАКТОРЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ ТАТАРСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ТОМСКОГО РЕГИОНА

И.Г. Комарова

Общепризнанным в научном и общественном дискурсе считается утверждение, что социально-экономические, идеологические и культурные трансформации, произошедшие в нашем государстве за последние 15 лет, повлекли за собой изменения в сознании, установках и идентификациях россиян. Многочисленные исследования позволили выявить рост национальной идентификации в общей иерархии социальных идентификаций российских граждан. Согласно данным социологических исследований, с 1994 г. категория «люди той же национальности» начинает подтягиваться к базисным группам идентификации (близкие, семья, сверстники, коллеги). К 1997 г. доля тех, кто идентифицирует себя по национальному признаку, достигла 85%, а к 1998 — 91% [1].

Действительно, «этнический фактор» уже давно прочно вошел в самые разные современные дискурсы: от профессионального научно-политического до обыденного повседневного. Отмечаемый этнологами, социологами, этнопсихологами рост этнического самосознания и, самое главное, использование этого фактора разными социальными группами в своих целях создают потенциальную возможность роста интолерантных установок и настроений в российском обществе, вызывая тем самым тревогу ученых и политиков.

Данная проблема актуальна как для России в целом с ее многонациональным составом, так и для Томской области в частности.

По данным всероссийской переписи населения 2002 г., численность постоянного населения Томской области составила 1046,0 тыс. чел., увеличившись по сравнению с 1989 г. на 44,4 тыс. чел. В области представлено 120 национальностей. Преобладающей по численности национальностью остаются русские – 950,222 тыс. чел., что составляет 90,8% от жителей Томской области. Второй по численности национальностью являются татары – 19,874 тыс. чел., что составляет 1,9 % от общего числа жителей области [3]. Хотя в количественном отношении

татары составляют незначительную по сравнению с русскими группу, их культурно-историческое влияние на данной территории весьма значительно. В этой связи представляется актуальным анализ современных этносоциальных процессов среди татар Томской области и города Томска и связанных с ними изменений в этническом сознании, этнической идентификации представителей данного этноса.

В отечественной этнологической / социально-антропологической традиции проблема идентификации различных этнических групп представлена довольно широко, о чем свидетельствуют многочисленные публикации на эту тему (С.А. Баклушинский, Т.Г. Стефаненко, Г.У. Солдатова, О.Л. Романова, Н.Г. Орлова, Т.В. Волкова, Е.О. Хабенская и др.). Однако проблема этнической идентификации современных татар Томской области представлена недостаточно основательно, если не сказать, что вообще не представлена. Работы Н.А. Томилова, посвященные этническим процессам среди сибирских татар (куда, в свою очередь, вошли и томские), представляют собой, пожалуй, последний опыт подобных исследований, датируемый 1970-ми гг. С тех пор прошло немало времени, а проблемами этнической идентификации татар, проживающих на территории Томской области и города Томска, никто комплексно не занимался. Именно комплексно, поскольку частично татарское сообщество было обследовано в рамках проводившегося в 2002 г. этнологического мониторинга, позволившего выявить границы этнической самоидентификации современных татар Томского региона, а также несколько прояснить языковую ситуацию [2].

Исследовательский проект представляет собой системный анализ факторов и маркеров этнической идентичности татарского населения Томского региона и предполагает соответственно: 1) выявление и анализ сегментов внешней среды, влияющих на этническую идентичность татар, и 2) анализ субъективных конструкторов, при помощи которых этническая идентичность формируется, транслируется и предьявляется.

Представляемые в настоящей работе данные являются результатом экспертного опроса, проведенного осенью 2006 г. среди татар Томской области, и частью более масштабного исследования этнической идентичности татар. С помощью метода структурированного интервью нами были получены данные о степени влияния различных факторов – социально-коммуникативных, духовных и историко-культурных – на формирование и функционирование этнической идентичности татар. Выделение данных факторов обусловлено традиционным в общественных науках делением общества на сферы жизнедеятельности. В качестве экспертов были выбраны 10 человек, чей образовательный уровень и степень погруженности в современный татарский национально-

культурный дискурс позволили определить их таким образом. Всех экспертов мы разделили на следующие группы: 1) руководители и работники национально-культурных центров (областного Центра татарской культуры) – люди, в наибольшей степени погруженные в проблему; 2) преподаватели вузов, заинтересованные в сохранении и возрождении татарской культуры; 3) учителя татарского языка в городских и сельских школах (г. Томск, деревни Черная Речка, Эушта, Тахтамышево); 4) представители средств массовой информации. Следует отметить, что некоторые эксперты явились одновременно представителями сразу нескольких групп. Таким образом, на небольшой группе экспертов, за счет разных форм погруженности их в проблему, нам удалось получить информацию о татарах как «изнутри», так и «извне» официального татарского сообщества.

В рамках данной публикации мы представляем анализ социально-коммуникативных факторов этнической идентификации татар Томского региона. Эти факторы являются важнейшими при анализе социальной идентичности вообще и этнической в частности. Простраивая свое коммуникативное пространство, человек позиционирует себя как член определенной социальной группы, в том числе и этнической. Таким образом, коммуникативная сфера может дать нам ответ на вопрос, кем себя считает человек, в каких ситуациях это реально проявляется. Мы исходим в данном случае из примордиалистской парадигмы (рассматриваем то, как ведут себя в реальности представители татарского сообщества) и оцениваем функционирование этнической идентичности татар в сфере социально-коммуникативной, сфере повседневных контактов и отношений, понимая повседневность как «интерсубъективность, воплощенную в точке физического манипулирования» [4]. Из всего перечня тем, затрагиваемых во время интервью (социально-коммуникативные факторы, факторы духовной жизни: религия, мораль и др.), респондентами в наибольшей степени были актуализированы следующие аспекты коммуникаций: 1) культурно-хозяйственный аспект; 2) языковой аспект; 3) гендерный аспект. Кроме того, все указанные аспекты коммуникации сравнивались по трем позициям: «город – деревня», «прошлое – настоящее», «татары – русские».

Общая оценка социально-коммуникативной сферы. Практически всеми экспертами была отмечена особая роль родственных отношений. Хотя и делались оговорки на разные жизненные ситуации, в целом поддержание тесных родственных связей выступало, наряду с религией (исламом), одной из главных особенных характеристик современного татарского этноса в Томском регионе. «У современных татар родственные связи – это своего рода духовный капитал. Это показатель того, как

человек вообще относится к Богу». Данная характеристика была присуща татарскому народу как в прошлом, так и в настоящем (сравнение по позиции «прошлое – настоящее»), хотя и с оговорками на рост индивидуализма, что негативно оценивалось с точки зрения сохранения своей культуры, но позитивно, с точки зрения индивидуального развития: «Индивидуализм сейчас на первом месте. Это хорошо, с точки зрения личной свободы человека, но с точки зрения сохранения культуры – плохо». Однако по сравнению с русскими татарами, по мнению экспертов, все-таки в большей степени удалось сохранить и поддерживать родственные взаимоотношения. В качестве доказательства – огромное количество русских детей в детских домах и отсутствие там татарских. «Для татар поддержание тесных родственных связей еще характерно. У русских родственные отношения ломаются быстрее. Люди (русские) иногда быстрее порывают родственные отношения, когда, например, один из родственников умирает. И появление такого количества детских домов – тому свидетельство. И что поразило, там (в детских домах) вообще нет детей цыган, и очень мало татар». Что касается особенностей родственных связей среди городских и сельских татар, то подобное различие в целом не имеет значения, поскольку городские и сельские татары находятся в тесных взаимоотношениях: «Это не имеет значения. В Томской области родственные связи между городскими и сельскими татарами очень сильны». Но объективно, и это подчеркивают некоторые эксперты, городская среда больше способствует разобщенности.

Отдельным сюжетом является оценка экспертами такого понятия, как «общинность» по отношению к татарскому сообществу. С одной стороны, «общинность утрачена, и связано это с разрушением деревни», а также с уже упоминавшимся «ростом индивидуализма», а с другой – общинность сохраняется в отдельных деревнях: «Там (в Черной Речке) очень четко прослеживаются клановые связи между деревнями. А поскольку люди уже повторно вступают в родственные связи, это тем более четко выражено. Зная, что все они родственники, они покровительствуют друг другу. Это и есть общинность».

Культурно-хозяйственный аспект коммуникации. Однозначно можно говорить о существовании взаимопомощи среди родственников-татар. Особенно это касается таких важных событий, как свадьба или похороны. Правда, характер взаимопомощи в данных случаях отличается – если на свадьбу чаще всего собирают деньги, то хоронить помогают своим личным участием. «Последнее время в основном на похоронах встречаемся. Но у нас это все на взаимопомощи основано. Мы, наша ветвь, похороны берем на себя. Существует практика оказания помощи в проведении свадеб, похорон. В проведении свадьбы могут помочь

деньгами или другими подарками, а похороны – только взаимопомощь (имеется в виду личное участие)». «Например, в Черной Речке, когда проводят свадьбу, то все родственники помогают, стараясь, чтобы церемония прошла на уровне. Деньги дают, другую помощь оказывают, чтобы не осрамиться перед односельчанами. Такая взаимопомощь очень приветствуется». В деревнях также, в связи с низкими доходами населения, помогают больше личным участием. Распространено оказание помощи в строительстве жилья, других хозяйственных построек: «Как раньше, например, артелью собирались, так и сейчас, помогаем друг другу, собираемся вместе и делаем. Обычно помощь чисто практическая, допустим, картошку вместе выкопать, или что-то помочь построить (конюшню и т. д.). А финансовой помощи... нет, конечно, поскольку все мы люди среднего достатка».

Языковой аспект коммуникации. Абсолютно все опрошенные эксперты являются носителями татарского языка (свободно владеют, активно им пользуются). Однако, касаясь языковой проблемы в целом, у татарского этноса, проживающего на территории Томской области, практически всеми экспертами даются неутешительные прогнозы. Самым распространенным суждением является следующее: «Язык забывается, им уже не пользуются, постепенно он забудется». Особенно это характерно для молодых татар: «Молодежь язык не знает – это проблема». Подобные суждения подтверждаются данными опроса, согласно которым более 60% татар обеспокоены утратой своего родного языка [2]. Кроме того, отмечена тенденция к смешанному, русско-татарскому общению, характерная для близлежащих к Томску деревень. В глубинках же кое-где остались «заповедники» татарского языка, но их очень мало, например деревня Исламбуль Кривошеинского района. Причины подобных процессов, указанных экспертами, можно разделить на внутренние – отсутствует коммуникативное пространство для использования татарского языка (в семьях не говорят на родном языке) и внешние – недостаточное финансирование образовательных учреждений (нехватка учебно-методической литературы, аудиторных часов татарского языка).

Гендерный аспект коммуникации. Характеризуя данный аспект коммуникации, эксперты были в целом единодушны, признавая все большую ассимилированность татар и все меньшее их отличие от русских. В первую очередь это касается демографических характеристик: «...татары в целом стали меньше рожать, один-два ребенка, как и у русских». Применительно к этой ситуации, укладывающейся в общероссийскую, можно сказать, пользуясь лексикой демографов, что татары переживают завершающий этап демографического перехода. Отмечае-

мые экспертами особенности взаимоотношений в татарской семье свидетельствуют о частичном сохранении в них патриархальных установок, в соответствии с которыми мужчина, как правило, исполняет роль добытчика, а женщина – роль матери-хозяйки. Однако в связи с экономической ситуацией и занятостью обоих супругов наблюдается сдвиг в сторону «равноправия» в семье. Подобная ситуация характерна как для города, так и для деревни. Интересна позиция экспертов по вопросу смешанных (в основном, конечно, русско-татарских) браков. С одной стороны, подчеркивается ценность института брака, как такового, и тогда не имеет значения национальность «супруга-нетатарина». А с другой стороны, четко проявляется установка на моноэтнические браки, поскольку в данном случае «существует определенная гарантия стабильности», а также не возникает проблем с будущим самоопределением детей (ссылаясь на данные своей биографии, эксперты продемонстрировали недовольство самоопределением своих внуков из смешанных татарско-русских браков в пользу русской национальной или религиозной идентичности).

Данные экспертного опроса позволили актуализировать противоречивые позиции в социально-коммуникативной сфере татарской этнической идентичности. Наряду с четко выраженной тенденцией к стиранию границ между русскими и татарами, особенно в городской среде и близлежащих к городу деревнях (наиболее ярко это стирание проявляется в языковом, демографическом плане), по-прежнему присутствует и проявляется национальная особенность татар, а также демонстрируется установка на сохранение этой особенности прежде всего в сфере семейно-родственных отношений.

Литература

1. Данилова Е.Н. Изменения в социальных идентификациях россиян // Социс. 2000. № 3/4.
2. Львова Э.Л., Нам И.В., Наумова Н.И., Рындина О.М. Этнокультурные, этносоциальные и этнополитические процессы в Томской области: Состояние и перспективы // Мультикультурность и образование: Матер. межрегион. науч.-практ. конф. с междунар. участием. Томск, 2004.
3. Нам И.В. Томская область. Предварительные итоги переписи 2002 года. <http://www.eawarn.ru/pub/Projects/WebHomeExpertsRepCensus/preliminary.htm>.
4. Shutz A., Luckmann Th. *Strukturen der Lebenswelt*. Darmstadt, 1975.

ИССЛЕДОВАНИЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: ДИАЛОГ РАЗНООБРАЗИЯ

Л.А. Коробейникова

Концепция глобализации нуждается в определении, так как современные глобальные процессы отражают исторические и социальные трансформации мира в целом.

В социально-философских исследованиях выделяются два варианта определения глобализации: глобализация на основе идеи прогресса, который ведет к гомогенизации мира (универсализм), и глобализация на основе идеи разнообразия мира (мультикультурализм).

В дебатах по проблеме формирования глобализации в универсальной форме наметилась тенденция к поляризации исследований по данной проблеме вокруг оппозиции между корпоративной версией глобализации, или народной глобализацией, и глобализацией сверху, или элитной глобализацией. Даже популярные антиглобалистские движения представляют собой зачастую не что иное, как выражение процесса глобализации, но в альтернативной форме, с верой в то, что другой мир возможен, – глобальный слоган Всемирного социального форума. Таким образом, противостояние глобализации не является внешним по отношению к этому процессу, но во многом представляет собой внутреннюю часть исторических изменений, называемых гомогенной (универсальной) глобализацией. В связи с этим появляется возможность расширить дебаты по поводу универсальной глобализации из узкого определения этого процесса как экономического, политического, социального до ментального, что служит предметом изучения философии.

В границах правовой философии определение места и значения глобального находится в русле поиска определения значения понятия сообщества (community) в новых парадигмах постлиберализма и посткоммунитаризма. Традиционные парадигмы либерализма и коммунитаризма в силу своей концептуальной уязвимости (либерализм защищает приоритет свободы – формального эпистемологического понятия, коммунитаризм опирается на противоречивый по своей сути в условиях

различных социальных интересов в обществе концепт блага) не дают возможности поиска новых оснований формирования сообщества, поэтому правовые философы заняты поисками новых парадигмальных оснований интерпретации сообщества. В то же время подчеркивается как смутность таких поисков, которые, по словам Д. Уорнера, «могут быть ностальгическими и неразрешимыми», так и смутность и неопределенность самого понятия сообщества, обсуждаемого главным образом в границах дискурса модернизма (modernity). Основная проблема интерпретации сообщества концентрируется в анализе отношений между индивидом, государством и системой государств по принципу внутренней (domestic) аналогии: аналогии международных отношений с внутренними процессами в государстве. Дискуссии идут в направлении от интерпретации изолированного индивида через изолированное государство к глобальному государству (глобальной деревне). При этом глобальные проблемы интерпретируются разнопланово. Правовой концептуализм видит за глобальными проблемами нормативный императив, так как сообщество развивается от естественного состояния к конкретному политическому сообществу. С другой точки зрения глобальная природа целей создает глобальную ответственность, в связи с чем правовая философия ведет поиски ответственного сообщества, хорошего сообщества (good society) и т.п.

В эмпирически ориентированной американской политологии выделяются два течения в трактовке глобализации: 1) интервенционализм, утверждающий превосходство США над другими державами; 2) изоляционизм, утверждающий, что вера в американское могущество есть способ его потери и раздробления силы в попытке осуществить имперское перенапряжение. В ходе дебатов сформировалось несколько подходов к реализации американской гегемонии в XXI в.: 1) жесткий реализм, опирающийся на тезис о том, что лидирующая держава современного мира должна постоянно думать о перспективах своей исторической эволюции, исходя из того, что международная политика всегда будет безжалостной битвой за доминирование; 2) умеренный реализм, утверждающий необходимость обращения к внешнему миру, исходя из очередности приоритетов; выработки шкалы мер невоенного характера для решения международных проблем; признания ошибочности односторонней политики; 3) либрал-гегемонизм, предлагающий использовать военное превосходство США не для жесткого утверждения гегемонии, а для наведения порядка в нецивилизованных странах; 4) либеральный интернационализм, утверждающий тезис о том, что демократические государства гораздо реже вступают в конфликты между собой, чем авторитарные и нелиберальные.

В современном социальном анализе выделяются три позиции в интерпретации глобализации: 1) радикально-глобалистская, утверждающая постепенное сближение национальных государств и культур в единое сообщество и культуру; 2) умеренно глобалистская, утверждающая, что наряду со сближением будет иметь место и противоположно направленный процесс; 3) антиглобалистская, отстаивающая тезис о том, что глобализация только усиливает демонстрацию различий между культурами и может вызвать конфликт между ними (конфликт цивилизаций С. Хантингтона). Факторы глобализации: экономический, предопределяющий перспективу движения культур в границах модернизации; социальный, предопределяющий глобализацию социального действия; фактор риска, переходящий из локального в глобальный. Концепция глобализации как гибридизации представляет собой попытку синтеза локального и глобального (globalization – термин Ж. Питерса). Для социальной структуры глобализация означает увеличение возможных видов организации: транснациональных, международных, макрорегиональных, микрорегиональных, муниципальных, локальных. Важны не только эти виды организации, но и те неформальные пространства, которые создаются внутри них, в промежутках: диаспоры, эмигранты, беженцы и т.п. Другое измерение гибридности – понятие смешанного времени: чередование предсовременности, современности, постсовременности (например, в Латинской Америке). В границах этого направления глобализация рассматривается как межкультурализм.

Концепция глобализации на основе многообразия мира, синтеза глобального и локального сейчас особенно популярна в силу своей антирепрессивной и толерантной формы. Оценка мультикультурализма как интеллектуального движения, которое может служить основанием мультикультурной глобализации, неоднозначна. Дж. Серл выступает против него, поскольку рассматривает как часть движения, разрушающего концепции истины и объективности в западной традиции. Р. Рорти считает мультикультурализм одним из направлений, ставящих вопрос об отношениях между философскими теориями истины и академической практикой. Ч. Тайлор исследует проблему исторически, защищая мультикультурализм как отрасль либеральной политической теории. Более перспективной представляется позиция, выводящая мультикультурализм за границы эпистемологии и политической теории и включающая его в более широкий контекст. Рассмотренный в этом контексте мультикультурализм расширяет традиционные цели культуры.

Теоретическая проблематика данного интеллектуального движения весьма разнообразна и включает обширный круг проблем: поиск форм посттрадиционной философии культуры; формирование альтернатив-

ной культурной парадигмы; создание постэпистемологии; анализ вопросов присоединения, диалога, свободы выбора, идентичности, вариативности и т.д. – перечень можно продолжить. В связи с разнообразием проблематики в анализе феномена мультикультурализма в англосаксонской и американской традиции (так как в отечественной литературе исследованию этой проблемы посвящены единичные статьи, например В. Малахова) трудно выделить единую концептуальную структуру. Скорее можно рассмотреть конгломерат идей традиционной (философия жизни, герменевтика, феноменология) и посттрадиционной (постструктурализм, неофрейдизм) западной философии, западной политической философии, постсоциологии. Наиболее значимые идеи – идея диалога, направленная против монологического Я классической традиции, и идея свободы выбора, фиксирующаяся как в экзистенциальном, так и в либеральном контексте.

В целом в многообразии мультикультурных концепций можно выделить два направления: радикальное и умеренное. Первое базируется на идеях толерантности культурной идентичности, основывающихся на концепции вариативной истины, рассматривающей мультикультуру как непреходящую ценность (М. Маруяма, Санковский). Умеренный мультикультурализм развивает концепцию разграничения позитивной и негативной толерантности, находящей свою специфическую форму проявления в каждой из культур (Э. Джемс). Негативная толерантность имеет параллель с гоббсианством, что обеспечивает, по мнению теоретиков умеренного мультикультурализма, его преимущество по отношению к другим вариантам этого интеллектуального движения.

Проведенный анализ позволяет выделить два общих концептуальных компонента мультикультурализма – это критическая сторона концепций и позитивная теоретико-культурная программа.

Главный объект мультикультурной критики – тоталитаризм ново-европейской культуры. Борьба с имплицитным тоталитаризмом составляет одну из центральных идей разных направлений философии культуры XX в. Достаточно вспомнить тезис Р. Барта о фашистском характере всякого языка или оценку М. Фуко «Анти-Эдипа» как книги, разоблачающей рассыпанные в обществе фашистские тенденции. Тоталитаризм базируется на двух основаниях: на понимании технического способа бытия в мире как всеобщего и на характеристике идеологизированного гуманитарного знания как источника принудительной организации современной жизни. Неудачная западная цивилизация основана на тоталитаристских потенциях, скрытых в логической рациональности. Миф, завершающий буржуазную цивилизацию, теоретики мультикультурализма рассматривают по аналогии с интерпретацией Ж. Бодрийяром

современности как эры тотальной симуляции. Широкий спектр социальных феноменов демонстрирует свой симуляционный характер в современную эпоху. Власть выступает как симуляция власти, и сопротивление ей не может не быть столь же симулятивным. Информация не производит смысл, а разыгрывает его, подменяя коммуникацию симуляцией общения. Симуляция находится по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного, по ту сторону рациональных отличий, на которых функционирует любое социальное явление. Реальность в целом подменяется симуляцией как гиперреальность. Симуляция как форма фиксации нефиксируемых противоречий открывает горизонт события, по одну сторону которого находится мертвящая и жестокая определенность якобы объективного и имманентного события смысла, а по другую – ослепленность, являющаяся результатом иллюзии смысла. За всеми культурными феноменами обнаруживается дискурс власти, всепроникающая способность которой позволяет ей пересекать, координировать, прерывать любые структуры, что дало основания Ж. Делезу говорить о древоподобности власти. Язык, символизирующий все формы власти, функционирует как древоподобная структура.

Неудовлетворенность сциентистским направлением развития новоевропейской культуры проявляется в разработке позитивной программы мультикультурализма. Эта программа требует смены парадигмы развития западной культуры. В качестве альтернативы предлагается новый тип культуры, основанный на следующих принципиальных посылах: мультикультурности, утверждающей ценность и уникальность каждой культуры; толерантности, обосновывающей принцип терпимости по отношению к инаковости; неэтноцентрированной культурной идентичности. Выбор мультикультурности в качестве доминанты нового типа культуры обусловлен ее радикальной инаковостью по отношению к монокультуре модернизма, основанной на метанарративах прогресса, Просвещения, рационализма, инструментализма и т.д. Условиями существования новой культуры являются отсутствие метанарративов и принципиальная открытость и диалогичность. Предстоящая мультикультурная трансформация невозможна без создания нового представления о человеческой природе, так как внутренняя свобода индивида предполагает возможность эволюции культуры в самых разных направлениях. Ядром отжившего мировоззрения теоретики мультикультурализма считают материализм, отождествляемый ими с приверженностью материальному прогрессу, обладанием вещами и господством над природой. Материализм предзадан рационализмом и логоцентризмом новоевропейской культуры. Необходимо развить новое мировоззрение, ориентированное не на принцип обладания, а на принцип бытия в том смысле, в

каком его сформулировал Э. Фромм. Альтернативное мировоззрение может дать возможность постичь все следствия научно-технического прогресса в будущем. В связи с альтернативистскими установками в теории мультикультурализма подвергается реконструкции фундаментальная ценность новоевропейской культуры – рациональность. В настоящее время понятие рациональности претерпевает коренную ломку. В европейской философии и культуре настал момент, когда выявляются ограниченность и противоречивость сложившегося типа рациональности. А. Этциони выделяет три главные атаки на мышление рационализма: первая была предпринята во имя справедливости и равенства, вторая началась в виде контркультуры, третья – как протест против разграбления природной среды. Рациональность ослабела, но не опрокинута, она остается достаточно сильным принципом, ориентирующим современный дискурс.

Формирующееся мультивидение мультикультурализма продолжает разрушение образа единого разума, присутствующего в культуре в форме высшей человеческой ценности. Реальный разум вариативен, иногда управляется подсознательными импульсами и инстинктами. Кризис разума сопровождается диффузией истины и метода как категорий, легитимирующих репрессивные цели на фоне универсальных ценностей новоевропейской культуры, скрывающих ненаправленное насилие дискурса. Мультикультурная реинтерпретация рациональности ориентирована на утверждение ультимативной многозначности и вариативности универсума и ведется по двум направлениям: формирование мультикультурной альтернативы классической рациональности и (менее разработанное направление) создание нового метода познания – методологического индивидуализма.

Принцип методологического индивидуализма, формирующийся в раках рациональности в гуманитарном познании, реинтерпретирует отношения между индивидами и социокультурными сущностями. Гуманитарное знание имеет отношение к интенциональности, описывающей человеческие действия. Социокультурные сущности – конвенциональные и открытые конструкции, исследование которых является прерогативой мультикультурных мнений в формах веры, ожидания и желания, а не открытия. Методология индивидуализма вводит в гуманитарное познание анализ социокультурных практик в терминах их склонности распространять или сдерживать знания.

В мультикультурализме ведутся активные дискуссии по проблеме свободы выбора в контексте либеральной теории. Рост культурного разнообразия приводит к формированию нового типа либерализма, базирующегося на мультикультурных ценностях. Ш. Имамото обсуждает

либеральные принципы на метафизическом уровне. Это обсуждение включает в себя анализ либерального мышления, либерального сознания, либерального этоса – категорий, predeterminedных человеческим поведением, и, в конечном счете, служащих фундаментальными принципами любого мультикультурного общества. Ш. Имамото подчеркивает либеральные тенденции критики «Я» и критический способ мышления в европейской традиционной метафизике, например в диалогах Платона и в критической философии И. Канта. Он выделяет также логику диалога, который продуцирует и завершает проблему поиска универсальной истины. Обоснованная им категория метафизического либерализма имеет следующие характеристики: критический агностицизм, методологический фальсификационизм, плюралистический универсализм. Инновационная либеральная позиция, которая разрешает реализацию индивидуальных идей и действий без любого политического принуждения, в конечном счете обеспечивает появление демократического федерализма, создающего пространство для выражения публичного мнения или протектората такого пространства.

Создание инновационной социокультурной ситуации возможно только через обучение человека метафизическому методу.

Активные дебаты ведутся по поводу современной эволюции прав человека по отношению к культурным ценностям, социальной идентичности, демократической теории. В европоцентристских правах человека происходят кардинальные изменения в связи с процессами глобализации. Д. Дридик утверждает, что современная социокультурная ситуация демонстрирует крушение европоцентристских прав человека. Они оправданы каждой из культур, внутри которых есть ресурсы либерального и социокультурного опыта, предопределяющие мультикультурные трансформации.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОГО МУЗЕЯ В КОНТЕКСТЕ ИНФОРМАЦИОННОЙ КАРТИНЫ МИРА

А.Ю. Костылева

Актуальной проблемой в контексте развития современной музеологии является задача осмысления и оценки потенциала информационной концепции, которая продиктована постепенным переходом к новому пониманию картины мира, где первостепенной становится информационная составляющая. Информационный потенциал проявляется во всех сферах общественной жизни. Так, например, в американской инфраструктуре информация пронизывает все сферы общественной жизнедеятельности, в результате чего развиваются новые возможности обучения, более доступными становятся медицинские и социальные услуги, появляется полноценный доступ не только к сервисным службам и фирмам, но и к уникальной информации различных учреждений культуры, повышается степень коммуникативности с государственными учреждениями, за счет оперативного обмена информацией в электронном виде, минимизируются затраты, связанные с бумажным документооборотом, улучшаются методы и качество услуг. В этом смысле информация является посредником между человеком и социумом, приобретая деятельностное начало.

Информационная картина в умах современных исследователей уже не футурологический прогноз, а современная действительность, которая несет за собой преобразования не только в социальном пространстве культуры, но и в личностном становлении индивида. Так как новое поколение развивается в информационном пространстве, становится необходимым переосмысление некоторых основ, на которых зиждутся функционирующие на сегодня инфраструктуры. Сначала хотелось бы отметить не кардинальную смену ценностных установок, а способ трансляции. За трансляцию основных ценностных установок, на которых основана духовная жизнь общества, отвечают учреждения культуры, в свою очередь определяющие социокультурную динамику региона, в котором они функционируют. Музеи, в частности, являются поли-

функциональным институтом культуры, сохраняющим, распространяющим и транслирующим ценности. Вследствие этого становится необходимым реорганизовать его, не изменяя сущностных оснований, но сделать доступным и открытым современным технологиям информационного общества. И это не дань моде, а попытка сохранить музей как хранителя ценностей, которые являются символами стабильности и надежности. В то же время в условиях фрагментарности и эпатажности массовой культуры данная функция музея оказывается незаменимой для современного потребителя.

Анализируя деятельность современного музея, мы сталкиваемся с довольно закостенелой и замкнутой структурой. В таком положении музей как специфическая культурная организация перестает быть интересной и увлекательной для современного потребителя. Данная ситуация спровоцирована рядом факторов:

- непонимание целей и задач современного музея;
- неэффективное распределение финансирования;
- ориентация музея в основном на накопление и обеспечение хранения фондов;
- неналаженность и неразработанность системы мониторинга и профессиональной экспертизы в музейной сфере;
- «непрезентабельность» на информационном рынке;
- неспособность работать с аудиторией;
- неспособность коммуницировать с различными организациями и общественными образованиями;
- проблематичность организации музейной работы.

Все это и многое другое может провоцировать сокращение музейной функции до хранительской.

Для преодоления замкнутости музея необходимо обратиться не к внешнему технологическому аспекту развития, а углубиться во внутреннюю организацию деятельности. В данной статье хотелось бы уделить внимание двум аспектам взаимодействия внутри музейной деятельности.

1. Музейный социум. Музейный социум как термин был выбран не случайно, т.к. во многом это особый круг людей, имеющих свои правила поведения, ценностные установки и кооперативные принципы. И в этот круг людей не всем возможно попасть в силу господствующих там «мифов» о жизни культурной элиты. Музей как специфическая культурная организация, основной функцией которой является сохранение культурного наследия, наложил отпечаток своей деятельности на музейных работников, которые по сей день пытаются сохранить гриф «секретности» и особой важности данного вида деятельности. «...одним

из прародителей музейного коллектива было неформальное объединение, многие черты которого, несмотря ни на что, сохранились и сегодня. Музей во многом остался корпоративной группировкой, основанной на чисто личных побуждениях и стремящейся замкнуться на них» [1. С. 61]. Эта замкнутость в условиях современной информационной картины мира, где человек каждодневно получает огромные массивы информации из разнообразных источников, ставит музей в ситуацию невосребованности современным потребителем, несмотря на уникальные и не повторяющиеся коллекции, дающие знание и информацию из первоисточников (ни одна книга не может передать ощущения и смысл картины, если сам не увидел оригинал, не дал свою не зависимую от чужого взгляда интерпретацию шедевра). Во многом понимание этой функции музея и ведет к закрытости музейного социума от преобразований и воздействий окружающего мира. Возможность прикасаться ко времени и ощущать тактильно и на эмоциональном уровне подлинники культуры вызывает острое непонимание и неприятие виртуальных ценностей современной культуры. Сотрудники музея вообще с трудом могут говорить о виртуальности объектов культуры, поскольку таковыми их не считают. У этой проблемы есть также две стороны. Во-первых, в современных музеях работает очень малый процент молодых сотрудников, большинство работников выросло во времена индустриальной эпохи, где ценности были направлены на материальное благосостояние. В том числе многим квалифицированным музейщикам не хватает технической подготовки. Во-вторых, музейный социум считает, что музей – это собрание оригинальных артефактов культурных эпох, а современная культура, пропущенная через технические средства производства, не является культурой как таковой, а лишь требованием времени. Действительно, в настоящее время ведется много споров по поводу: является ли поп-культура, массовая культура, виртуальная культура принципиально новой, противостоящей старой, или же это трансформация традиционной. Но хотелось бы обратить внимание на другой аспект. По мнению одного из основных теоретиков информационного общества Мануэля Кастельса [2. С. 506], культурная реальность всегда была виртуальна, т.к. она переживалась через символы. Все реальности передаются через символы, поэтому в некотором смысле вся реальность воспринимается виртуально. В этом смысле новые средства коммуникации – лишь **новый ресурс** для культуры, характеристиками которого являются всеобъемность, разнообразие. И эти ресурсы способны включить в себя все многообразие человеческого опыта, т.к. позволяют охватить все формы выражения. Сейчас происходит процесс интеграции культуры в эту сферу, включение ее имеет огромное значение для социальных форм и

процессов [3. Р. 5–24]. Музей должен использовать эти новые возможности для своего саморазвития. В противном случае в контексте плюрализма и фрагментарности современного сознания он теряет свою уникальную социальную и культурную значимость, вследствие чего будет оттеснен на периферию культурной жизни.

2. Управление музейным социумом. Музей — это организация закрытого типа, где базовые функции остаются неизменными в течение времени. Основным предметом управления является эффективность, которая определяется заданными критериями в зависимости от функции организации. Эффективность определяется внешними критериями, а задается внутренним управлением. Так как музей – это административно-бюрократический аппарат, основанный на строгой иерархии, то ему присущи следующие черты: единоначалие, строгая цепь взаимодействий, единый порядок как управления отделами, так и организации работы, дисциплина, строгое разделение труда, существование достаточно большого количества регулирующей и нормативной документации и т.д. Таким образом, музей, будучи четко разделенным на руководителей и подчиненных с внутренней дисциплиной исполнения и принятия решений, как иерархическая структура призван не дискутировать и обсуждать, а исполнять принятые руководящими органами решения. Этот способ управления, безусловно, имеет преимущества, поскольку музей владеет уникальными артефактами и требует строгой отчетности, организации хранения и пользования предметами культуры. С другой стороны, музей в своем роде сумма индивидуальностей, поэтому комфортность собственных научных занятий и наличие условий для проведения в жизнь своих идей – важнейшее требование, которое предъявляют к этому учреждению работники. Поэтому внутреннее управление данной сферой требует особых навыков организации корпоративной культуры. Управление должно быть основано не только на жестком контроле, планировании, четкой организации деятельности, но и значительно уделять внимание мотивации персонала. Материальная компенсация, безусловно, тут имеет большое значение, но финансовые возможности современного музея зачастую не позволяют воспользоваться данными благами. Перед современным руководителем встает задача заинтересовать разноликий музейный социум. Мотивация музейного социума к развитию должна выражаться в предоставлении некоторой автономии. Расширение прав и даже обязанностей сотрудников и руководителей среднего звена поможет снять накопившееся напряжение и уменьшить отток квалифицированного персонала, в то же время увеличивается ответственность за выполняемую работу и интерес к развитию. В данном случае руководитель вводит новый способ управления, основанный на

коммуникации, при котором он становится более открытым, создаются координационные советы по принятию управленческих решений. Создается внутримузейная коммуникативная сеть. Сетевая организация и отвечающие ей сетевые принципы функционирования должны создаваться в музейном сообществе вокруг перспективных и актуальных направлений развития, в области информатизации музейного дела, научно-исследовательской проблематики, организационно-правовых вопросов. Это сложная система одноуровневых связей, особая форма взаимодействия, имеющая организованную структуру, в основе которой лежат корпоративные ценности и интересы, ведущие к выполнению поставленной цели. В теории сетевых организаций говорится об отсутствии единого центра управления, но поскольку музей является особой структурой с уникальными функциями, наиболее перспективный путь развития видится в синтезе иерархического и сетевого управления. Совмещение сетевого и иерархического взаимодействия поможет многим (особенно региональным) музеям создать четкую структуру организации и увидеть основное целеполагание. В данном случае рассматривается полифункциональность музейной деятельности, где каждый отдел имеет свои цели и задачи.

Сетевой принцип организации позволил бы конкретно взятому отделу выполнять максимально успешно свои частные задачи, но в то же время он должен быть подчинен общему управляющему органу, который индуктирует деятельность разных отделов и задает общезначимые, стратегические и общекультурные цели и задачи.

Подробный анализ сетевых и иерархических систем управления в музейном деле требует более подробного исследования, которое раскрывает различные взаимодействия, конструктивные и конфликтные, между различного типа структурами, которые постоянно находятся в режиме взаимодействия друг с другом. Было бы интересно реконструировать эти отношения как некую систему и оценить перспективы и тенденции ее развития. Это способствовало бы выработке адекватных концепций управления отраслью в целом.

Литература

1. Дукельский В.Ю. Музейный социум // Музей и демократия. Серия электронных изданий Museum PRO. М., 1997. Вып. 1.0.
2. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000.
3. Кастельс М. Материалы для исследовательской теории сетевого общества / Пер. с англ. Ю.А. Кимелева, Н.А. Поляковой (Castells M. Materials for an exploratory theory of network society // Brit. J. of Soc. 2000. № 51).

ШАМАНИЗМ И ОРФИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ¹

А.С. Кузнецова

Kuznetsova A.S. Shamanism and the Orphic Tradition. Thanks to Mircea Eliade's excellent study (*Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, 1964)), people started to consider shamanism a widespread religious phenomenon. The basic notion, Eliade employs, is the concept of «the technique of ecstasies». The book by Eliade, notorious for its theoretical generalization, but not exactness of ethnographic data interpreted, often serves as a principal reference for those authors who write on shamanistic elements in the Greek religion: for instance, Eric Dodds in his «The Greeks and the Irrational» and Martin West in his «The Orphic Poems». However, Eliade and scholars who uncritically accept his hypothesis virtually ignore the crucial moment, to wit the social role shaman plays in the traditional society. Russian ethnologists and folklorists, whose works I use in the present paper, have done a very serious job describing the religious practices of shamanism, but still, the majority of these studies lack a generalized theory. This work has yet to be done and I believe that the present paper is a contribution to this end.

Работа посвящена важному вопросу о возможности сравнения Орфея и представителей религиозных культов, сформированных под влиянием истории об Орфее с деятельностью шамана. Ряд зарубежных авторов поддерживают точку зрения о том, что Орфей (а вслед за ним часто упоминают и Пифагора) был великим шаманом. Данная публикация призвана поставить этот взгляд под сомнение. Автором предлагается ряд критериев, основанных на ознакомлении с этнографическим материалом о народах Сибири и Севера, а также на материале, полученном в ходе экспедиции к народам Северного Алтая. Сравнение Орфея с шаманом проводилось на основе этих критериев. В результате выяснилось,

¹ The study is supported by a Short-term grant of the American Council of Learned Societies (New York).

что нет никаких серьезных предпосылок, чтобы связывать орфическую традицию с шаманизмом. Это верно и в случае с Пифагором.

Со времени выхода в свет книги М. Элиаде шаманизм принято считать повсеместно распространенным религиозным явлением. Действительно, М. Элиаде проделал огромную работу. Книга снабжена ссылками на авторитетных авторов, в том числе и на отечественных этнографов, подробно описавших элементы и специфику сибирского шаманизма. М. Элиаде использует понятие «техника экстаза» в качестве главного критерия для определения шаманизма. Он пишет: «Во многих племенах наряду с шаманом существует также жрец-жертвоприносите́ль, не считая того, что каждый глава семьи является также главой домашнего культа. Тем не менее шаман остается центральной фигурой, поскольку во всей этой сфере, где экстатическое переживание является в высшей степени религиозным, шаман и только шаман является безусловно мастером экстаза. Потому первым и, возможно, наименее рискованным определением этого сложного явления будет формула: шаманизм – это техника экстаза» [9. С. 18]. Однако М. Элиаде не рассматривает один весьма важный момент, о котором часто забывают в определении шаманизма, а именно социальную роль шамана. Обратившись к религиозным практикам коренных народов Сибири, Севера, Северной и Южной Америк, народам Океании, мы увидим, что шаман – это центральная фигура в исполнении ритуала. Он один способен организовать не только свою деятельность, но и все пространство вокруг него с находящимися в нем людьми. Песнями и пляской он зачастую вводит в транс не только себя. Шаман ведет и обычную повседневную жизнь, но функции организатора культа он не делит ни с кем, кроме, возможно, молодых шаманов, которые являются его учениками [8]. Представляется, что нужно с большей осторожностью называть какую-либо религию шаманской, что и будет показано в данной работе по отношению к греческой культуре.

Почему именно греки? В посвященной пифагорейской традиции литературе (даже научной!) можно обнаружить мнение о Пифагоре как о великом шамане. Кроме того, в орфической традиции, с первого взгляда похожей на пифагореизм, шаманом часто называют Орфея. Этим же титулом наделяют участников разных греческих мистерий и выделяют шаманские элементы в содержании рассказов о богах, например Аполлоне, Деметре, Персефоне, Зевсе, Дионисе и т.д. При этом основным критерием для присвоения титула шамана какому-либо мифологическому или историческому герою остается определение, данное М. Элиаде. Конечно, трудно поспорить, что это важная теоретическая

работа, в основательности которой не откажешь. Однако можно выделить ряд новых отечественных этнографических исследований, посвященных религиозным практикам отдельных народов Севера и Сибири. В этих работах достаточно подробно раскрываются важные стороны деятельности шамана, которые остаются без внимания в книге М. Элиаде. Опираясь на эти публикации, автор попытается выделить несколько критериев для сопоставления интересующих нас религиозных явлений греческой религии и шаманизма.

М. Уэст, Э. Доддс, М. Элиаде называют Орфея шаманом. Именно у этих авторов концепция шаманизма в греческой религии выражена наиболее ярко. М. Уэст считает, что Орфей вошел в греческую религию через Фракию, народы которой были знакомы с северным шаманизмом. Э. Доддс склонен объяснять иррациональное начало в орфической традиции с помощью шаманизма. М. Элиаде пишет о шаманизме у скифов, предполагая, что именно через них греки и познакомились с новым религиозным явлением. Однако сегодня эта точка зрения отвергнута. О скифах мы знаем лишь по археологическим раскопкам, которые дают очень мало сведений об их религиозных представлениях. В середине VI в. до н.э. под давлением мидийцев племена скифов и саков покинули Переднюю Азию и расселились в степях от Монголии до Дуная. Среди скифских мифологических сюжетов исследователи выделяют солярные образы и связывают с ними некоторых животных, таких как козел, олень, орел. С подземным миром связываются волк и рыба налим, символ которой, как считается, был принесен из Индии. Кроме того, все исследователи отмечают особый социальный статус женщины, что так же отражается в мифологических представлениях. В связи с этим нужно отметить важный момент. Многие отечественные исследователи шаманизма у народов Севера и Сибири (Анохин, Потапов, Смоляк) отмечают, что женские образы в мифологии представлены слабо по сравнению с мужскими, им так же не посвящен какой-то особый культ. Немногочисленные задачи женских духов сводятся в основном к тому, что они помогают при родах и охраняют младенцев.

Еще одной причиной, по которой скифскую культуру связывают с шаманизмом, является описанный Геродотом обычай скифских бань. Он засвидетельствован и у скифов, населявших горные и степные районы Алтая с VI в. до н.э. Этот обычай многие связывают с очистительным ритуалом, особый акцент ставя на оказываемый коноплей возбуждающий эффект. Имеет ли это отношение к религиозному экстазу, сказать трудно.

Тот же Геродот приводит рассказ о скифском царе Скиле, который получил посвящение в культ Диониса и был за это низвергнут сопле-

менниками с престола. Это произошло потому, что «скифы осуждают эллинов за вакхические исступления. Ведь, по их словам, не может существовать божество, которое делает людей безумными»¹.

В целом исследователи воздерживаются от утверждения о связи скифов с шаманизмом, указывая лишь на близость скифской религии с религиями Передней Азии и Индии. Поэтому необоснованно говорить о том, что греки познакомились с шаманизмом через скифов [7].

Однако обратимся к мифам об Орфее и связанной с ними традиции, которые помогут прояснить вопрос. Одновременно будем отмечать и те черты, которые свидетельствуют об обратном, т.е. о том, что мешает нам признать Орфея шаманом. Эталон для сравнения будет шаманизм народов Севера и Сибири. Этот выбор не случаен. М. Элиаде отмечает, что если где-то и существует шаманизм в чистом виде, то это в указанных нами регионах, и само слово «шаман» происходит из тунгусского языка.

Можно назвать несколько черт, которые являются основными в определении шаманской практики.

1. Момент избрания – как правило, если ребенок видит во сне чертей, духов, которые пытаются вступить с ним в контакт или навредить, разных животных, приходящих ему на помощь, то такого ребенка сразу замечают, поскольку он замкнут, медлителен, сонлив, неразговорчив, любит уединяться в лесу. Также замечают у него признаки «шаманской болезни» (имеются в виду припадки эпилепсии, сопровождающиеся разными видениями). Шаман начинает его обучать, знакомит с рассказами о духах-помощниках и злых духах, их функциях. Он подготавливает неофита к посвящению².

2. Посвящение – этот период весьма сложен и связан с преодолением «шаманской болезни», для чего часто требуются огромные физические и психические усилия. Необходимо отметить, что люди различали просто эпилепсию и «шаманскую болезнь». После посвящения человек (уже шаман) избавлялся от припадков и больше никогда не болел, если выразиться точнее, то его припадки становятся контролируруемыми, и поэтому такое поведение уже нельзя назвать болезнью. Содержание видений, которые неофит созерцает при посвящении и которые указы-

¹ См. также историю об Анахарсисе, который совершал эллинские празднества, навешивал на себя маленькие изображения богини и бил в тимпаны (Геродот IV, 76).

² Е.С. Новик считает, что симптомы шаманской болезни были предопределены традицией. Она пишет: «Если шаманская болезнь и была результатом “избрания”, то производил этот выбор (точнее, отбор) сам коллектив в соответствии с теми личностными характеристиками, которые были необходимы для будущего шамана. Само же поведение неофита во многом навязывалось ему соответствующими социальными нормами и обычаями» [5. С. 197].

вают на его избранничество, сводится, как правило, к сценам расчленения посвящаемого на части подземными духами. Он видит, как они отрезают его голову, разделяют тело на части, отделяют мясо от костей и потом варят это все в огромном котле. После всего они собирают тело снова, и посвящаемый возвращается на землю, обладая при этом новыми уникальными способностями. Но подобного рода видения не являлись у сибирских народов привилегией шаманов. Такие же видения сопровождали посвящения в кузнецы (только тело перековывали подземные кузнецы, «почтенные родители»). Это свидетельствовало о том, что новый кузнец получил право на свою деятельность.

3. Важное место в шаманской практике отводится бубну и пению, хотя бубен не всегда является обязательным атрибутом. У так называемых младших (или более слабых) шаманов может не быть бубна, и это будет указывать на то, какие действия они могут осуществлять. Когда шаман ударяет в бубен, он призывает в него духов, которые понесут его на небо, в «Центр Мира». Поэтому часто шаманский бубен называют конем. Считается также, что удары в бубен помогают войти в транс. М. Элиаде отмечает, что киргизские *баксы* используют для вхождения в транс не бубен, а кобуз – струнный инструмент [9. С. 133]. Исполняемый шаманом танец воспроизводит экстатическое путешествие шамана на Небо. Важную роль во время исполнения культового действия играет пение. Однако, как отмечает Е.С. Новик, у народов Сибири каждый человек имеет свой напев или мелодию, которая отражает его индивидуальность [4. С. 144]. Каждый имеет право только на свою мелодию, а если кто-то запоем чужую, то это считается воровством, считается, что человека задевают за живое, тревожат, окликают без надобности. И, кроме того, имела еще одна категория людей, которых посторонний наблюдатель легко мог спутать с шаманом. Это сказители. Получение певческого или сказительского дара свидетельствовало об избранничестве, даже насильственном навязывании этого дара и связанных с ним мучений. Для того чтобы пройти посвящение, певец, так же как и шаман, удаляется в лес, чтобы встретиться с духом, от которого он должен получить дар. Е.С. Новик пишет: «У нанайцев, по материалам Л.Я. Штернберга, имела особая категория людей – *джангинов*. . . Как и шаманы, они считаются избранниками духов, по своей воле ими сделаться нельзя. Каждый из них имеет своего духа-покровителя, который внушает ему свои мысли и речи и играет по отношению к нему ту же роль, что и дух-покровитель для шамана; как и искусство шамана, призвание этих людей обычно переходит по наследству» [5. С. 195]. Можно предположить, что Орфея лучше было бы сравнить с такого рода людьми, а не с шаманами.

4. И последнее – социальный статус шамана. Почему-то об этом всегда забывают или не хотят этого видеть. Но нужно понимать, что такая личность могла появиться на конкретном этапе развития общества, а именно в родоплеменных сообществах. Все ритуальные действия здесь выполняет только этот избранный духами человек. Не существует ничего похожего на жреческие объединения. Шаман необходим не только для исполнения жертвоприношения. Он лечит людей и животных, гадает (хотя функция гадания у некоторых народов является прерогативой других личностей), ловит потерявшуюся или украденную душу и т.д. И это нелегкий труд, поскольку в оставшееся время он должен успеть заняться промыслом, чтобы прокормить себя и семью, т.к. за его услуги он получает лишь символическую плату. Он один является носителем священной истории, которую рассказывает своими танцами и пением. Он не посвящает в таинства любого пожелавшего или чем-то отличившегося и не организует вокруг себя закрытое религиозное братство. Если не учитывать этот пункт, то никакого разговора о шаманизме не может быть, поскольку это целостная система, в которую вписаны социальные роли каждого участника.

Итак, у нас имеются критерии, с помощью которых мы сможем понять, называть ли рассматриваемое религиозное явление шаманизмом или нет. Теперь обратимся к орфической традиции.

Об Орфее известно очень немного. К тому же, как это отмечается и в отношении Пифагора, чем дальше от времени первых свидетельств, тем более подробными становятся истории. Наиболее ранние рассказы (скорее даже упоминания) об Орфее сохранились у Еврипида, Эсхила, Аристофана. Позже об орфиках рассказывает Платон, Ион из Хиоса. О разных орфических поэмах упоминает Эпиген, живший примерно в IV в. до н.э., приписывая их ранним пифагорейцам. Более детальные рассказы об Орфее мы находим у Плутарха, Климента Александрийского, Порфирия, Прокла, Дамаския и др. Кроме того, сохранилось несколько древних свидетельств, таких как *Папирус из Дервени*, костяные таблички из Ольвии, надписи на золотых пластинах, найденных в погребениях Южной Италии. Рассмотрим же, что сообщают нам эти авторы, и построим повествование согласно перечисленным пунктам.

Мы ничего не знаем о каком-либо избрании Орфея духами. Факты его биографии немногочисленны. Орфея называют сыном Эагра, о котором мы узнаем только у Суды, что он был потомком Атланта в пятом поколении. Эфор (у Диодора Сицилийского [FGrHist 70 F 104]) сообщает, что Орфей получил посвящение в самофракийские мистерии. Его уникальные музыкальные способности получили новое объяснение лишь в эллинистический период, когда преимущество в пении стало

объясняться просто его происхождением от Аполлона. Это, конечно, отличается от того, что мы сказали об избранничестве в шаманизме.

Но некоторые авторы говорят о том, что поскольку Орфей поклонялся Аполлону, а на пластинках из Ольвии его имя стоит рядом с именем Диониса, то непременно нужно отыскать что-либо шаманское в их образах и рассматривать образ Орфея в этом контексте.

О Дионисе известно, что он был божеством фракийского и лидийско-фригийского происхождения. Он вошел в греческую мифологию, став сыном смертной женщины Семелы и Зевса. Миф рассказывает, что после неудачных попыток Геры уничтожить Диониса она наслала на него безумие. Он начал скитаться по свету, и лишь во Фригии богиня Кибела-Рея исцелила его и приобщила к своим оргиастическим мистериям. Аполлодор, автор «Мифологической библиотеки», рассказывает несколько трагических историй, которые случились с теми, кто не желал признать Диониса богом. Дионис спустился в Аид, вывел оттуда свою мать, и вместе они поднялись на небо (Apollo. III 5, 1-3). В мифах о Дионисе действительно многое напоминает шаманскую практику.

Фигура Аполлона наделена противоречивыми чертами. Часто, когда говорят о шаманских элементах в образе Аполлона, указывают на его северное происхождение (Аполлон Гиперборейский)¹, на полет на стреле, превращение в лебедя, ворона, волка, мышь, врачевные способности, он же предсказатель и музыкант. У Плутарха рассказывается, что за убийство Пифона Аполлон должен искупить свою вину перед землей и получить очищение через нисхождение в Аид, где он вместе с тем обретает новую силу (*О падении оракулов*, 21).

Но все-таки Дионис и Аполлон – это боги. А шаман – это посредник между людьми и богами (или духами). Можно расширить интерпретацию, сказав, что Дионис – это первый шаман, который стал божественным и от которого все шаманы в последующем получают свой дар. Однако в мифологической традиции об этом ничего не сказано. В каком-то смысле можно говорить о попытке внедрения в Греции элементов иной религии, которая, на мой взгляд, не удалась. Вернемся к Орфею. В историях об Орфее нет ничего напоминающего шаманский обряд посвящения. Но очень напоминает такой обряд миф о Дионисе, которого Титаны разделили на части и, нанизав их на палочки, стали поджаривать на костре. Увидевший это разъяренный Зевс испепелил титанов, а Афина спасла еще трепетавшее сердце бога, из которого Зевс и сотворил нового Диониса [11]. Видение вполне в шаманском стиле.

¹ Данные греческого языка не позволяют раскрыть этимологию имени Аполлона, что свидетельствует о неиндоевропейском происхождении образа [10].

Обратимся теперь к шаманскому ритуалу. Здесь привлекает внимание способность Орфея своим пением двигать горы и останавливать реки. Действительно, в различных рассказах о шаманском могуществе подобные явления упоминаются. Но, как уже было отмечено выше (в п. 3 о шаманской практике), удивительными певческими способностями отличался не только шаман. Таким человеком был сказитель, который своим рассказом как бы оживлял события прошлого (реального или мифического), а присутствующие при этом люди ощущали свою причастность к этим событиям. Приведем цитату из наблюдений тонкого знатока хантыйского фольклора Е. Шмидта: «Продолжительное пение отключает и певца и публику от реальности. Очнувшись, они чувствуют себя так, будто и они, и весь миропорядок рождены заново, т.е. происходит нечто вроде катарсиса» [3. С. 38]. Уместней было бы сравнивать Орфея с такого рода эпическими поэтами и сказителями.

Отметим, что Орфей играет все-таки на кифаре, а не на бубне. Но и киргизские *баксы* (шаман, заклинатель) использовали для вхождения в транс двухструнный музыкальный инструмент – кобуз. Правда, как отмечают наблюдатели, этот инструмент создает скорее шум, чем единую мелодию. Итак, мы подошли к тому моменту, который в исследованиях многих авторов считается непосредственным указанием на шаманскую деятельность – экстаз. Однако мы не знаем ни одного рассказа, где упоминалось бы об экстатическом трансе Орфея. Это состояние отмечается у вакхантов, корибантов (которые в своих шествиях громко бьют в тимпаны) и орфиков. Но сразу нужно сказать, что в отличие от индивидуальной шаманской практики экстаза в греческих экстатических культах участвовало какое угодно количество людей. Это скорее напоминает массовый психоз, чем целенаправленное поведение шамана, сопровождающееся визуализацией картины устройства мира и населяющих ее духов. Слова «массовый психоз» здесь не случайны. Когда читаешь рассказы из *Мифологической библиотеки* Аполлодора (III 5, 1–3) о том, как Дионис завоевывал себе признание среди разных народов, то именно такое впечатление и складывается.

Способность Орфея подчинять себе животных и растения пением уже в древности осмысливается в отличном от шаманизма ключе. Так, например, Фемистий (*Речи*, 30 (II, 183, 7 Downey–Normann)) считает, что это означало начало новой жизни для диких людей. Умение обрабатывать землю и одомашнивать животных ассоциируется им с искоренением звериного начала в душах людей. В Берлинском папирусе II в. до н.э. сказано, что Орфей «научил эллинов и <варваров> чтить <священные обряды> и был <весьма рачительным во> всяком богопочитании: посвящениях, таинствах [мистериях], <очищениях> и оракулах» (ФРГФ

1 В 15а (49 К)). Получается, что Орфей изменил характер религиозной деятельности в обратном от умопомрачающих культов направлении.

С другой стороны, экстатическим состоянием греки называли не только божественную одержимость. Так, например, Платон в *Ионе* (636 b) говорит: «Все вы приобщены к философскому безумию и вакхованию, поэтому все вы услышите... а слуги и любой другой непосвященный и неотесанная деревенщина – затворите уши превеликими воротами», и «Поэты «одержимы» Музой, как металлические кольца магнитом». То есть и певцы, и философы по-своему безумствуют.

Так почему же певческий дар Орфея связывают с шаманизмом? Возможно, потому, что, спустившись в Аид, чтобы спасти погибшую жену Эвридику, Орфей заворожил пением подземных стражей¹. Но и это трудно сравнить с нисхождением шамана в поисках украденной или заблудившейся души в подземный мир, поскольку Орфей на обратном пути потерпел поражение. Наверное, он был в этом деле не опытен. Платон в *Лире* (179d) говорит, что боги наказали Орфея за то, что он исхитрился войти в Аид живым («не отважился умереть ради любви, как Алкестида»). Шаман же как раз может войти в подземное царство живым. Обращает на себя внимание история о растерзании Орфея вакханками (или насланными Дионисом фракийскими женщинами). Если это было частью шаманского посвящения, то почему Орфей не воскрес? Лишь отрезанная голова Орфея еще какое-то время продолжала петь.

Не приходится говорить и об особом социальном статусе Орфея, как центральной фигуре какого-либо религиозного действия. Религиозный опыт шамана индивидуален. В греческой религии мы всегда имеем дело с мистериями, коллективными таинствами, пусть даже число участников и было в некоторых случаях ограниченным. Не встречается свидетельств о том, чтобы Орфей был руководителем культа.

И последнее, о чем нельзя не сказать. Весьма странным выглядит высказанное Э. Доддсом мнение о наличии учения о реинкарнации у сибирских народов [2. С. 242, сноска 56]. Действительно, у некоторых народов считалось, что душа шамана после смерти переходит в другое тело. Но это привилегия только одного человека, и нельзя сказать, что тот, кому суждено было стать шаманом, был этому рад. Те, кто отказывался от этого, как правило, погибали. Поэтому трудно представить, что такое учение могло стать всеобщим.

¹ Будь у меня язык и песнь Орфея,
Чтобы, заворожив дочь Деметры или ее супруга
Гимнами, взять тебя из Аида,
Я бы спустился... [12]

Теперь вернемся к тому, что было высказано вначале о Пифагоре. Не стоит утруждать себя поисками чего-то похожего на шаманизм в свидетельствах о нем. На это указывает единственная улика – и та выглядит, как подделка. Имеется в виду история о том, как Пифагор спрятался в погреб и попросил свою мать везде следить и подслушивать за тем, что происходит вокруг. А когда по прошествии некоторого времени, он вернулся, то стали говорить, что он спускался в Аид и оттуда наблюдал за всем происходящим. Изначальной целью этого действия является обман.

Итак, мы видим, что попытка соотнести образ Орфея с шаманом во многом оказывается неудачной. Те элементы, которым можно найти соответствие в шаманизме, остаются без поддержки со стороны остальных весьма важных критериев. Думаю, что говорить о шаманизме в отношении всей греческой религии также нужно с большой осторожностью. Мы видим, что Дионис и Аполлон входят в уже сложившуюся мифологию, которой соответствовала и определенная религиозная деятельность. Хорошо прослеживается и то, как со временем меняются образы этих богов в греческом пантеоне. Они лишь частично изменили характер религиозного культа, скорее сами приобрели излюбленные греками и соответствующие времени черты.

Литература

1. *Анохин А.В.* Душа и ее свойства по преданиям телеут // Сб. МАЭ. 1929. VIII.
2. *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000.
3. Мифы, предания, сказки хантов и манси / Под ред. Н.В. Лукиной. М., 1990.
4. *Новик Е.С.* Мифологические представления о голосе в фольклоре и верованиях народов Сибири // Евразийское пространство: Звук, слово, образ. М., 2003.
5. *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984.
6. *Потапов Л.П.* Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. М., 1973.
7. *Рудой А.Н., Лысенкова З.В., Рудский В.В., Шишин М.Ю.* Укок: Прошлое, настоящее, будущее. Барнаул: Изд-во АГУ, 2000.
8. *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М., 1991.
9. *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. К., 1998.
10. *Лосев А.Ф.* Аполлон // Мифологический словарь. М., 1991.
11. *Плутарх.* О плотоядении, 1, 996 с.
12. *Еврипид.* Алкестида, 357: [Адмет].

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ КУЛЬТУРЫ В АСПЕКТЕ СОВРЕМЕННОЙ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Ю.А. Кучерук

Взаимодействие культур – одна из наиболее естественных форм существования и развития культуры, отражающая неравномерность природных и исторических условий и возможностей отдельных народов. Благодаря этим процессам происходит проникновение и распространение необходимых культурных инноваций среди тех народов и культур, где эти новации по объективным причинам сами появиться не могут. Даже в регионе обитания одного народа, как правило, полезные инновации не создаются параллельно и одновременно, они обычно возникают в каком-то одном месте, а затем быстро распространяются по всей близлежащей территории и зачастую заимствуются всеми близлежащими соседями. Именно таким образом сложилось цивилизационное единообразие Западной Европы.

Ключевую роль в этих процессах играют так называемые культурные заимствования, то есть использование предметов, норм поведения, ценностей, созданных и апробированных в других культурах. Такие заимствования происходят в тех случаях, когда одна культура подвергается влиянию другой, более развитой. Однако при этом большинство людей менее развитой культуры сохраняют многие обычаи, нормы и ценности их родной культуры.

Культурные заимствования являются наиболее распространенными источниками культурных изменений по сравнению со всеми другими. Этот источник изменений может носить как прямой (через межкультурные контакты индивидов), так и косвенный характер (через действие СМИ, потребляемые товары, образовательные учреждения и т.д.). Однако в процессе заимствования народ-реципиент заимствует не все подряд, а лишь то, что является близким его собственной культуре, может принести явную или скрытую выгоду, даст преимущество перед другими народами, отвечает внутренним потребностям данного этноса.

Иными словами, происходит аккультурация, когда обе стороны в равной мере усваивают элементы культуры друг друга. Аккультурация представляет собой адаптацию человека к чужой культуре без отказа от своей собственной. И тогда картины мира обоих взаимодействующих этносов пусть и изменяются, но не исчезают – их ядро сохраняет своеобразие. Историческая аккультурация – одна из наиболее естественных форм существования и развития культуры, каналами, по которым она происходит, служат миграция, туризм, деятельность миссионеров, торговля, научные конференции, обмен специалистами и другое.

Однако всегда может найтись более сильная, более агрессивная (доминантная) культура, которая в случае непосредственного межэтнического контакта путем прямого или косвенного давления вызовет в другой культуре радикальное изменение – в этом случае картина мира этой последней культуры полностью или частично замещается картиной мира доминантного этноса. Такой культурный контакт может привести к полной ассимиляции одной нации другой. Минувшие тысячелетия, на протяжении которых возникали и уходили в небытие страны, народы, государства и цивилизации, – это самая что ни на есть подлинная история человечества.

Многие европейские правительства и международные институты в течение последних десятилетий пытаются бороться с культурным империализмом. В большинстве европейских стран сегодня действуют законы, защищающие культурное своеобразие. Существуют особые системы субсидирования, направленные на поддержку национальной культуры. Как полагает Т. Фридмен, единственная надежда для этих стран в том, что они научатся делать фильтры, защищающие их культуры от истребления однородностью глобального капитализма. Поскольку при нынешней скорости и силе глобализации культуры, которые недостаточно упрямы, будут истреблены, как любой вид, не способный адаптироваться к переменам в окружающей среде.

В современном глобализационном процессе особое звучание приобретают социокультурные факторы. Для Европы всегда было характерно подчеркнуто пристрастное отношение к своим культурным корням. Многие оппоненты глобализации особо подчеркивают, что она несет в себе потенциальную угрозу культурной самобытности. Процесс глобализации противопоставляется сохранению культурной идентичности.

Имеют ли такие опасения право на существование? Несомненно, да. Но при подобной логике рассуждений равным образом следует принимать во внимание тот факт, что культурной идентичности в определенном смысле угрожает любая форма интеграции. Нам представляется

удачным определением, в соответствии с которым под культурой понимается «система небιологических форм» обеспечения жизнедеятельности человека, которая охватывает все формы его жизни – духовную и социальную.

Культурная идентичность, соответственно, может быть представлена как совокупность черт, которые позволяют отличить носителя одного типа культуры от другого, а также определяют психологическое чувство принадлежности к определенной культурной группе, основанное на географо-лингвистической и социокультурной общности. В культурной идентичности всегда имеется ряд уровней, которые могут быть расположены, но не могут быть противопоставлены друг другу.

В этой связи, наверное, не нужно говорить о прямой замене социокультурных установок русской культуры аналогичной установкой западной культуры. И все же угроза национальным культурам становится все более реальной: «История может случиться так, — пишет У. Бек, — что нам действительно придется забыть о нациях. Уже сейчас мы находимся в процессе, который может кончиться тем, что на планете Земля окажется одно-единственное общество – планетарно-интегрированное человечество... Что будет, когда этносоциальные группы окончательно «разучатся» быть обществами, никто сказать не может».

Культурные различия складывались столетиями, и вследствие этого их сложнее разрешить либо свести к компромиссу. Усилия Запада утвердить свои ценности в качестве универсальных, сохранить свое военное превосходство и расширить сферу экономических интересов порождают ответную реакцию других цивилизаций.

Процесс интеграции неизбежен, и в этих условиях доминирующей оказывается тенденция к сохранению своей национальной самобытности. В современном мире во многих государствах вновь обретают популярность и поддержку идеи крайнего национализма. Мы можем наблюдать, как увеличивается проявление нетерпимости к иным культурам.

Интеграция является более естественным механизмом взаимодействия культур, нежели унификация. И это действительно так, начиная с 80-х гг. прослеживалась очень интересная тенденция, которая может затормозить распространение западного влияния.

Это тенденция «сжимаемости» стран, процесс центростремительности. Здесь можно привести в пример США, страну, которая начала активно «расширяться» в своем мировом влиянии, запустила процесс центробежности. Несмотря на продолжающиеся попытки экономической, политической и культурной экспансии, эта страна столкнулась с динамичными и внешне, казалось бы, противоестественными явлениями и процессами. А именно: падение общественного доверия к власти, ос-

лабление политических партий, неспособность разработать связную экономическую и энергетическую политику и др. В основе этого — глубокая, всепроникающая трансформация, при которой мир, казавшийся все увеличивающимся, сейчас, как очевидно, дает усадку (сжимаемость). Военные, политические, экономические и культурные вызовы, нарушая внутренний консенсус и единство, способны изменить роль США в мире как мощной сверхдержавы.

А на международном уровне запущен процесс, который уместнее всего назвать процессом «сужения» (сжатия). В развернувшихся дискуссиях по поводу факторов «сужения» внешних возможностей обычно указывается на то, что все они создают условия нестабильности: сокращение ресурсов, возрастающая взаимозависимость, растущее деление на подгруппы (этнические, религиозные, национальные), обострение демографической проблемы и т.д.

В число внутренних факторов, которые в этих условиях усиливали уязвимость США, включались следующие: возросшее потребление, инфляция, безработица, нарушение национального консенсуса, утрата веры в общенациональные ценности, недоверие к государству, возрождение старых проблем на новой основе – национальной безопасности, образа жизни, семьи.

Таким образом, перед США встала проблема их уязвимости как великой державы из-за обострения внутренних и внешних угроз. Подобные мотивы стали преобладающими в исследованиях и выступлениях политических лидеров Америки. В сложившихся условиях американскому народу потребовались разработка и обоснование консенсуса, приоритетом которого являлись интеграционные процессы, направленные на политику «расширения». Был поставлен вопрос об укреплении связей с Западной Европой, Канадой, Японией.

Фундаментом укрепления безопасности остается НАТО. Направляя свое глобализационное влияние на объединение (Единая Германия, Евросоюз и др.), американский протекционизм помог европейским странам преодолеть свою историческую враждебность друг к другу, страх за безопасность и начать интеграционный процесс. Причем для Соединенных Штатов также важна защита европейцев от них самих. США приходится брать на себя повышенные обязательства гарантий безопасности с теми странами, с которыми они взаимодействуют.

В таких взаимоподдерживающих отношениях важно сохранить чувство меры и отказаться от влияния, превосходящего разумные отношения. Хорошим классическим примером стратегического перебора являлась политика Британии в Индии, которая, кстати, не расширяла, а ограничивала поле деятельности Британии. Полагая, что благосостояние

Великобритании основано на владении Индией, англичанам приходилось, защищая ее, обеспечивать свое стратегическое превосходство на Востоке. Это заставляло их поддерживать гибнущую Оттоманскую империю, приобретать обширные территории в районе Средиземноморья, Восточной и Южной Африки, брать на себя обязательства за безопасность и стабильность в Египте, расширять присутствие в Персидском заливе. Конец такой политики известен: Индия не только не стала источником силы Англии, но способствовала ее ослаблению и подрыву.

Решительно необходимо избегать каких-либо силовых воздействий, которые исключены в нормальном, естественном течении процесса интеграции. Например, если США будут придерживаться политики, основанной на использовании военной силы, то, как справедливо предсказывает М. Кастельс, «в долгосрочной перспективе политика Буша окажется разрушительной для влияния США в мире. Сегодня доминирование не может быть достигнуто исключительно военными методами, а Евросоюз, Китай и Россия должны действовать вместе в противовес унитаризму США».

В становлении новой глобальной системы значительно повышается роль диалога как важнейшего фактора культурного развития, который должен стать основой связей между народами и универсальным способом выработки общих ценностей и интересов. Человечество становится «единством многообразия» во всех его основных измерениях, к которым относится культура.

Итак, в современном обществе действуют две дополняющие друг друга тенденции. С одной стороны, это формирование универсальных черт образа жизни людей, живущих в разных странах. Речь идет о таких деталях образа жизни, как одежда, кухня, средства связи, многие достижения науки, СМИ и новые информационные технологии. Современные транспортные средства, телекоммуникации, спутниковая связь и технологии, экономическая интеграция объединили мир в единую систему. Ведущую роль при этом играют культуры, обладающие большими возможностями тиражирования и распространения, т.е. лидируют в освоении современных технологий и обладают наиболее развитой экономикой.

Но одновременно с этим процессом идет процесс культурного национализма. *Ведь чем больше похожими мы становимся, тем больше мы подчеркиваем свою индивидуальность.* Теория евразийства, например, исходит из существования отдельных культур, развивающихся имманентно, но во взаимодействии друг с другом.

Национальная культура должна развиваться из собственных начал, не допуская сильного влияния со стороны других или, по крайней мере,

творчески перерабатывая достижения чужой культуры. Только в этом случае образуется мощная культурная традиция, неповторимая в своей оригинальности. Для ее сохранения необходимы преемственность, непрерывность развития. Она означает отказ от европоцентристской идеи развития и исключает подмену одной культуры другой, предупреждая об опасности навязывания всему человечеству так называемых общечеловеческих ценностей.

Направление развития международной интеграции – это движение к целостности. Согласно произведенным подсчетам, экономический рост в развитых странах становится возможным лишь в совокупности со слаборазвитыми странами. Без ориентации на мировое сообщество в целом страны потеряют способность даже к простому воспроизводству.

Диалог культур возможен там, где культуры не побеждены, а, наоборот, усиливаются настолько, чтобы эффективно осуществлять интеграцию. Конфликты же возникают там, где подавляются базовые основы культурной идентичности (язык, религия, история). Справедливо утверждается, что религия является тем элементом национальной идентичности, которая может составить основу культурной интеграции – интеграции в форме диалога культур, но не в форме унификации глобального культурного пространства.

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНЫХ И НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В МУЗЫКАЛЬНОМ ОБРАЗОВАНИИ И ЭСТЕТИЧЕСКОМ ВОСПИТАНИИ ДЕТЕЙ И ЮНОШЕСТВА

Е.Е. Ланкина

Воспитательное значение искусства сегодня как никогда актуально. В современной педагогической науке традиционно утверждается значимость эстетического воспитания в становлении внутреннего мира каждого школьника, формирование его личности. Между тем реальная ситуация в области художественного воспитания остается сложной и едва ли не усугубляется. Школьное образование не выдерживает конкуренции с влиянием СМИ, а высшее образование находится в ожидании потрясений, которые могут принести радикальные реформы. Влияние современных процессов в обществе на личностные ориентиры отражается в данных социологического исследования: вытеснение художественных потребностей, духовных ценностей на последние места в иерархии основных содержательных компонентов молодежного сознания. Причины подобного явления: прагматизм и навыки вычисления, рассудочность и бездушие, невнимание к ближнему и вообще к человеку, пренебрежение нравственными ценностями. Ребенок воспринимает все это из видеофильмов, мультфильмов, компьютерных игр. Поэтому важно понимание роли урока музыки в воспитании художественной культуры учащихся как части учебно-воспитательного процесса, наиболее значительно воздействующей на сферу эстетических, душевных переживаний. Ведь музыка всегда являлась самым чудодейственным и тонким средством привлечения к добру, красоте и человечности. Язык музыки — самый философичный из языков искусства. Но не всякая музыка прекрасна, что особо заметно по некоторым современным проявлениям ее эволюции.

Противопоставляя темы прекрасного и безобразного в музыке, мудрый учитель ненавязчиво закладывает фундамент христианской этики, ставит в доступной для детей форме проблемы добра и зла, любви и ненависти, истины и лжи.

В настоящее время, когда с особой остротой стоит задача духовно-нравственного возрождения общества, искусство в целом и музыкальное искусство в частности способны в немалой мере решать задачи гуманизации и эстетизации образования школьников. Поэтому в современной школе эстетическое и нравственное воспитание должно стать приоритетным направлением развития личности человека. Сегодня меняется статус предмета «Музыка» в школе. Происходит переход от уроков усвоения узкотехнических навыков к урокам, ориентированным на развитие личности, творческих способностей учащихся. И здесь задачи развития творческого потенциала формирующихся юных душ неизбежно связаны с задачами одухотворения самих процессов истинного постижения общедоступных пониманию любителя музыки законов тончайшего из искусств.

Воспитание одухотворенной личности в современном обществе – чрезвычайно трудная задача. Она трудна как для общеобразовательной школы, так и для семьи, как для индивидуальной ищущей правды души, так и для всей социальной среды, где под именем духовности зачастую скрывается вульгарное приземление душевных порывов. При этом ведь именно в отроческом и юношеском возрасте велико влияние среды и общественного воспитания, каковы бы, увы, в современном обществе далеки от духовных и нравственных идеалов замечательных русских традиций и обычаев. Даже при всем старании здравомыслящие мудрые родители, свято верящие в абсолютное добро и берегущие идеал любви к Богу и ближним, не всегда в силах спасти своих детей от разлагающей атмосферы окружения безнравственных соплеменников. Проблематичным стало то, как сегодня уберечь молодежь от тлетворного влияния массовой культуры, от загрязненной информационной среды, проявляющейся как через средства телекоммуникаций, так и через примитивные бестселлеры, как через сеть Интернет, так и через обыденное уличное общение. Весь возвышенный потенциал культуры прошлого – традиционной духовной и светской, опирающейся на ее нравственные принципы, оказывается сегодня зачастую невостребованным. Он не будет действовать, если мы перестанем прокладывать к нему дорожки для детских сердец. Он постоянно ждет своего раскрытия.

Об актуальности обращения к культурным смыслам традиционных православных педагогических ценностей свидетельствует также то, что за последнее десятилетие формационные преобразования и демократизация всех сфер жизни привели к росту национального, этнокультурного и религиозного самосознания. Утверждается понимание того, что религия является важной составной частью национальной культуры, играет существенную роль в качестве силы, формирующей моральное

сознание, регулирующей состояние общественной морали. «Исходя из сущностного понимания религии как определенной системы мировоззренческих взглядов, получает признание точка зрения, что она служит источником культурно-исторического развития, поскольку лежит в основе ядра любой национальной культуры», – пишет в связи с этим исследователь православной педагогики Т.А. Костюкова [2. С. 9].

Государственные стандарты школьного образования включают изучение тем, связанных с осмыслением культурного значения традиционных российских духовных ценностей, особенно в курсах отечественной истории, литературы, русского языка, мировой художественной культуры, а также основ православной культуры, вводимых в ряде инновационно-ориентированных учебных заведений.

Между тем ясно, что требуется специально нацеленная подготовка специалистов для ведения этих дисциплин в школе, и это задача педагогических вузов. Справляются ли они сегодня с этой задачей? «Наблюдения показывают, что в системе педагогического образования уделяется недостаточное внимание подготовке специалистов, которые могли бы соединить культурное содержание и культурные ценности религии со светским образованием», – указывает Т.А. Костюкова [2].

И здесь корни расхождения музыки церковной и «мирской» кроются как в драматических событиях истории, так и в погрешностях интерпретаторов, искажающих факты культуры. На деле онтологическая и историческая связь духовной и светской музыки очевидна. Один из ведущих отечественных музыковедов В.В. Медушевский выход на центральную проблему современной жизни и культуры видит в «необходимости воцерковления расцерковленных сфер культуры и жизни» (концепция «Христианская социальная педагогика в эпоху глобализма»).

Вспоминается замечательный факт из истории конца XIX в., а именно опыт ведения летних курсов совершенствования учителей музыки, организованных энтузиастом общего музыкального образования Александром Дмитриевичем Городцовым в Екатеринбурге и Перми. Курсы решали двуетадную задачу: повысить квалификацию учителей музыки как в церковном, так и в светском знании искусства. Этот опыт является прекрасным примером для решения современных проблем воссоединения духовной и светской культур.

Подготовка таких специалистов может вестись на базе музыкально-педагогических факультетов педагогических университетов. При этом надо иметь в виду, что не только учителя общеобразовательной школы, но и будущие преподаватели специальных церковных и церковно-светских учебных заведений – православных гимназий, воскресных школ – могут в принципе получать высшее образование в педагогиче-

ском вузе. Ведь их подготовка в регентских классах, на курсах по освоению учебных программ – это только часть профессиональной подготовки. Другая не менее значимая часть – педагогическая подготовка, освоение методологии музыкального образования, теории и методики преподавания музыки. Специализации и профили, ориентированные на эту категорию студентов, – перспективное направление в развитии высшего музыкально-педагогического образования.

Опыт показывает, что данное направление подготовки музыканта-педагога может иметь серьезное оснащение. В рамках теоретической и методической подготовки в содержание таких предметов, как «История музыкального образования», «История русской музыки», «Народное музыкальное творчество», «Хороведение», «Хоровая литература», «Теория музыкального образования», «Методика музыкального образования», необходимо включать темы, освещающие историю возникновения и развития духовной музыки и дающие практические навыки овладения самим ее материалом. Кроме того, необходимым представляется разработка и внедрение специальных курсов: «Особенности русской музыкальной культуры», «Традиции русской духовной музыки». В курсе «Традиции русской духовной музыки», предложенном автором данной статьи Томскому педагогическому университету в качестве регионального компонента дисциплин предметной подготовки педагогов-музыкантов, освещаются темы развития православной культуры и духовной музыки от истоков до настоящих дней. В данном спецкурсе предлагается ряд тем по музыке Древней Руси, искусству колокольного звона, церковной музыке XVII–XX вв. Слушатели посвящаются в богослужебный круг песнопений церкви, а также знакомятся с вопросами связи духовной музыки и творчества композиторов-классиков, а также современных авторов. Ранее данный курс читался не только на музыкально-педагогическом факультете (Бийский педуниверситет), но и в Алтайском краевом институте повышения квалификации учителей — для филологов, которым так близко знание церковнославянского языка.

Проблема традиций русской духовной музыки представляется вообще особо значимой не только в образовании, но и в современном искусствоведении. Не секрет, что русская духовная музыкальная традиция была неадекватно представлена во многих искусствоведческих и педагогических трудах 20 – 80-х гг. Сегодня — время пересмотра подходов. Отечественный искусствовед В.В. Медушевский в своих трудах излагает убедительную концепцию основополагающего значения духовных певческих истоков в формировании интонационного строя классической музыки. Его книга «Внемлите ангельскому пению» явилась своеобразным откровением отечественной музыковедческой мысли [4].

Краеугольным камнем преподавания музыкального искусства в школе, колледже, вузе видится наличие четырех «важнейших Ц»: целесообразности, цельности, ценностности, целеустремленности. Целесообразность — определенность триединства целей, задач и условий естественного освоения материала каждым возрастным контингентом различных направлений образования. Цельность — как важнейшая категория объединения определенного круга знаний, умений и навыков, формирующих духовный опыт личности. Ценностность — качественная значимость провозглашения и культивирования эстетически выразительного совершенства искусства. Целеустремленность — направленность на динамичное и самостоятельное освоение искусства как формы постижения смысла жизни.

В начале нового века некоторые педагоги пришли к единомыслию в понимании того, что любая авторская программа должна освещать истинные истоки высокой музыки. Таковыми являются истоки вдохновения через благодать Святого Духа. Только тогда становится ясным понимание ценности прекрасного в музыке среди обрамляющего ее венка искусств.

Радует произошедший на рубеже веков пересмотр историко-культурных оценок, сказавшийся и на формировании содержания преподавания музыки в школе. В русле предмета «Музыка» целесообразно осветить ряд уже утвержденных и рекомендованных Министерством образования программ по духовной музыке, таких как программы И.Ю. Кошминой. В течение последнего десятилетия прошлого века авторы школьных программ включили духовную музыкальную тематику в свои интересные методические разработки. Это отражено в программах В.В. Алеева и Г.М. Науменко; Е.Д. Критской, Г.П. Сергеевой, Т.С. Шмагиной (тема 3-й четверти 2–4-го классов названа «О России петь — что стремиться в храм»), программе «Музыкальное искусство» (авторы — В.О. Усачева, Л.В. Школяр, В.А. Школяр) и др. В регионах России педагоги — исследователи духовной музыки могут создавать оригинальные программы по духовно-музыкальному воспитанию детей, опираясь на местные условия наличия воскресных школ при храмах, специальных православных гимназий, центров духовного воспитания детей и юношества. Так, в г. Бийске Алтайского края автором данной статьи внедрены программы «Музыкальное искусство» для православной гимназии, программа «Духовная музыка и пение» для воскресной школы, включен ряд тем по духовной музыке в программу «Мир музыки» для лицеев и гимназий.

Правильно выбранное, истинное духовно-нравственное основание в преподавании предмета «Музыка» (его справедливее назвать «Музы-

кальное искусство» — не просто по аналогии названию предмета «Изобразительное искусство», а исходя из самой сути музыки как тончайшего искусства звукового воплощения духовной ткани смыслов и чувств, интонационно передаваемых и ритмико-гармонизованных) дает возможность провести стержневую линию художественного развития личности. Это образует фундамент и четкую структуру мировоззрения, пронизанного верой и устремленного к совершенству. Таким образом, по словам В.В. Медушевского, воспитывается «слух как орган поиска небесной красоты и отвращения от низменного и пошлого» [3]. Именно в этом глубочайший мыслитель-теоретик видит главную цель воспитания музыкой. Осуществить же эту высокую цель призваны педагогические практики, окрыленные истинным альтруизмом и верой в спасение Отечества.

Итак, поскольку одной из главных задач современной школы является воспитание прежде всего нравственной, свободной, ответственной личности, важным направлением ее решения будет формирование уважительного отношения к отечественным духовным традициям, их осмысление в контексте мировой культуры. В условиях же системного кризиса культуры, показателем которого является мировоззренческое брожение, на передние рубежи общественной жизни и воспитания человека важно выдвинуть обращение к области духовной культуры. Ее стержнем являются традиционные духовные ценности, которыми богато отечественное культурное наследие и которые ждут своего освоения.

Литература

1. *Духовно-нравственное воспитание: преемственность и развитие* (по материалам научно-практического семинара «Государственная политика Российской Федерации по формированию духовных и нравственных ценностей у детей и молодежи»). М., 2004.
2. *Костюкова Т.А.* Ценности православной педагогики в профессиональной подготовке современного учителя: Учеб. пособие. Томск, 2001.
3. *Медушевский В.В.* Основы духовно-нравственного воспитания и образования в школе, концепция. М., 2001.
4. *Медушевский В.В.* Внемлите ангельскому пенью. Минск, 2000.
5. *Ланкина Е.Е.* Духовная музыка и пение: Программа для воскресных школ. Бийск: БПГУ, 2003.
6. *Ланкина Е.Е.* Музыкальное искусство: Программа для православных гимназий. Бийск: БПГУ, 2003.
7. *Ланкина Е.Е.* Традиции русской духовной музыки. Программа дисциплины специальности «Музыкальное образование». Томск: ТГПУ, 2004.

ИДЕНТИЧНОСТЬ ТОМСКИХ ТАТАР НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ

М.Ф. Маркова

В унитарной Российской империи вопрос самоопределения наций был одним из самым болезненных. В этой проблеме дореволюционная наука важное место отводила исламскому фактору, о влиянии которого на жизнь российского общества писали не только русские ученые, но и сами мусульманские идеологи разных течений. «В исламе нет ни араба, ни татарина, ни башкира, ни мещеряка и т.д. Все мусульмане составляют одну нацию» — так писал один из мусульманских авторов-кадимистов в 1907 г. [1. С. 145]. Его суждение еще раз подтверждает тот факт, что конфессиональная принадлежность являлась главным признаком определения этнической идентификации народов, проживающих в России в указанный период. Ислам для российских мусульман был не просто религией, но и образом их жизни, этнически неоднородные по своему составу, татары, мусульмане Средней Азии и Кавказа отличали друг друга от всех остальных народностей по принадлежности к исламу. Г. Алисов писал: «Сознание своей тюркской народности не у всех групп одинаково сильно: иногда оно почти всегда тонет в чисто вероисповедном сознании» [2. С. 39].

В Российской империи отношение к исламу во все времена было амбивалентным. С одной стороны, для XVIII–XIX вв. была характерна практика насильственного крещения мусульман. К уклоняющимся от православия крещеным, так называемым «отпавшим», применялись жесткие санкции со стороны православного духовенства и государственных, властных структур вплоть до уголовного наказания. С другой стороны, в начале XX в. происходит ослабление государственной политики насильственной христианизации мусульман. Указ от 17 апреля 1905 г. официально разрешал переход из православия в мусульманство, а манифестом от 17 октября 1905 г. объявлялась свобода вероисповедания [3. С. 89]. К этим законам активно обращались крещеные мусуль-

мане, когда в своих прошениях просили разрешить им вернуться к старой вере. Так, Ананий Федоров Молеев, прося разрешения вернуться к магометанской вере после 26 лет официального пребывания в лоне Православной церкви, ссылаясь именно на правительственный манифест [4. Л. 1].

Мусульманство, как любая философско-религиозная монотеистическая система, несло в себе черты, способные объединяюще воздействовать на группу, принимающую ислам. Томские татары, как и все сибирское татарское сообщество, исповедующее ислам, идентифицировали себя как мусульмане. Ислам привнес новые черты в культуру и хозяйственный быт томских татар. Он объединил татарское общество, упрочил его позиции в качестве этнического образования, вовлек татар во взаимодействие со всем исламским миром. Объединение томских татар в единое конфессиональное сообщество и осознание своей собственной культурной идентичности напрямую были связаны с принятием ислама. Процесс исламизации шел с конца XIV в. [5. С. 35], его результаты способствовали консолидации томских татар не только с сибирскими татарами, но и со всем мусульманским миром России. На формирование мусульманской идентичности оказывали влияние многие факторы: миссионерская деятельность проповедников, миграция поволжских татар, которые проникали в Сибирь для торговли с купцами с Востока, начиная с XVI в., и т.п. В конце XIX в. волна переселения мусульман стала основной причиной увеличения городского населения, свыше 69 % татар-горожан в Западной Сибири были переселенцами из Волго-Уральского ареала [6. С. 154].

Становление этноконфессиональной идентичности томских татар было напрямую связано с изменением религиозных установок, когда на смену языческому синкретизму пришла монотеистическая вера в единого бога. Язычество по своей структуре не обладало тем запасом сопротивления, которое могло бы оказать достойное противодействие активному воздействию как христианства, так и ислама. Сам факт принятия ислама сибирскими татарами определялся активным воздействием исламских проповедников, проникавших на территорию Сибири с территории Средней Азии и с Поволжья в XVI–XVII вв. Российское государство на начальном этапе активного освоения Сибири не вмешивалось во внутренние дела сибирских народов [7. С. 14]. Это позволило томским мусульманам сохранить свою этноконфессиональную принадлежность, когда на следующем этапе, в XVIII–XIX вв., Русская православная церковь начала активную христианизацию сибирских инородцев. У му-

сульман уже сложилась своя устойчивая конфессиональная платформа, благодаря которой они оставались безучастными к воздействию христианского вероучения русских проповедников. Стоит отметить, что со второй половины XIX в. со страниц архивных дел Томской духовной консистории практически исчезает информация о крещении томских татар, что говорило об укоренении ислама в сознании мусульман Томской губернии. «Меняющие религию тревожат только престол Божий» [8. С. 364], – говорили сами мусульмане о возможной смене религиозной принадлежности. Редкие прецеденты принятия христианства у томских татар происходили в случае, если неофит находился под длительным влиянием православной среды, работая на христианина либо живя в окружении русского населения. Так, например, Незаметдин Валеев принял православие, живя в услужении у мещанина Якова Антипина 6 лет, оказавшись в его доме тринадцатилетним подростком [9. Л. 29].

Какими же признаками определялась мусульманская идентичность томских татар? Кроме единого религиозного сознания существовала «и другая почва для общения, а именно – общность народности и языка» [2. С. 38]. Только небольшая часть мусульман знала русский язык, и еще меньшее число из них могло писать на русском. В мектебе и медресе преподавался так называемый «магометанский язык», основанный на арабской письменности [10. С. 294]. Аккультурация пришлым русским населением касалась только внешней, хозяйственной стороны жизни, но не затрагивала внутренний мир татарской общины. В конце XIX в. магометане продолжали носить татарское платье и брить голову, как настоящие мусульмане [11. Л. 4 об]. Магометанская община находилась в ведении Томского губернского правления, следившего за соблюдением государственного законодательства в отношении инородческих и конфессиональных меньшинств. Духовное руководство принадлежало Оренбургскому духовному собранию, членов которого назначало Министерство внутренних дел по представлению избранного муфтия [12. С. 292]. Центром местной духовной жизни томских магометан была мечеть, которая выполняла не только духовную, но и социализирующую функцию. Начальные учебные заведения мусульман – мектебе обычно располагались при мечетях и молитвенных домах, что делало учебный процесс неотделимым от религиозного образования. На основании архивных данных можно проследить рост активного строительства мечетей в начале XX в. Их увеличение служило показателем стабильности конфессиональной идентичности томских татар. В 1883 г. в Томской губернии было 38 деревянных мечетей [13. С. 137], а в начале

XX в. их количество кратно увеличилось. Одновременно началось строительство каменных мечетей. В Томске в этот период было построено две мечети: Первая и Вторая соборные мечети (1904 и 1915 гг.). Строительство мечетей и молитвенных домов говорило как об увеличении численности мусульманского населения, так и об устойчивых позициях ислама. Томское губернское правление тщательно следило за соблюдением правил Строительного устава, согласно которому при мечети должно было быть «не менее 200 наличных душ м.п.», а также требовалось, чтобы «общество обладало достаточными средствами для содержания мечети и ее духовенства» [14. Л. 5]. Однако несмотря на эти ограничения, количество мечетей в начале XX в. неуклонно росло.

Как уже упоминалось выше, сами татары идентифицировали себя как «мусульмане». «Русские сразу называли местных тюрок татарами, но последние таковыми себя не считали» [5. С. 32]. Этнические признаки заменялись конфессиональными, что объединяло томских татар со всеми мусульманами Российской империи. Осознание близости томских татар с другими группами «правоверных» подтверждалось переменами, которые затронули жизнь магометан в начале XX в. Особенно это было заметно в изменениях, коснувшихся жизни городских мусульман. В Томске в этот период проживала самая крупная мусульманская община не только Томской губернии, но и всей Сибири. Общее же число горожан-магометан Томской губернии составило 11772 души [15. С. 102], тогда как в 1869 г. насчитывалось всего 532 души обоюбого пола [16. С. 57]. Большую часть новых жителей составляли мусульмане Волго-Уральского региона, которые оседали в Томске и других городах. Влияние поволжских переселенцев отразилось на формировании новых моделей поведения в городском социуме: в газетах появляются заметки о жизни мусульманской общины. В «Памятные книжки» ежегодно заносится информация о магометанских вероучителях и магометанских училищах, а с 1909 г. появляются сведения о томском обществе мусульман-прогрессистов [15. С. 102]. Томские мусульмане в это время переживали период активного роста этнического самосознания, сохраняя и укрепляя черты мусульманской идентичности.

Ислам играл определяющую роль в духовной сфере и быте томских татар, формируя образцы поведения в семейной и общинной жизни мусульман. «В начале XX в. мусульмане в России были очень религиозными, воспитанными на традиционной строгости, основанной на уважении к частной собственности, к старшему в семье или народному вождю. Они ревниво сохраняли старые традиции и обычаи, обладали

строгим и устойчивым семейным и общественным укладом, упорно стремились к просвещению и культуре. Принадлежность к исламу заменяла потребность в какой-либо особой идеологии для масс» [17. С. 505]. Томские татары в равной степени придерживались принципов шариата и сохраняли свою конфессиональную принадлежность.

Литература

1. *Ланда Р.Г.* Ислам в истории России. М., 1995.
2. *Алисов Г.* Мусульманский вопрос в России // Русская мысль. 1909. № 7.
3. *Кобзев А.В.* Смена вероисповедания татарами-мусульманами Симбирской губернии во второй половине XIX – начале XX в. // ЭО. 2006. №2.
4. *Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 3. Оп. 77. Д. 372. Л. 1.*
5. *Томилов Н.А.* Сибирские татары: опыт проживания в диаспоре // Народы Сибири: права и возможности. Новосибирск, 1997.
6. *Татары.* М., 2001.
7. *Ковалышкина Е.П.* «Инородческий вопрос» в Сибири: Концепции государственной политики и областнической мысли. Томск, 2005.
8. *Милица.* О мусульманском движении // Вестник Европы. 1912. № 8.
9. *ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 1708.*
10. *Бобкова Г.И.* Мусульманская община Иркутска в конце XIX – начале XX в. // Конфессии народов Сибири в XVII – начале XX в.: развитие и взаимодействие. Иркутск, 2005.
11. *ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 2564.*
12. *Константинова Н.А.* Правовое регулирование отдельных аспектов жизни мусульман России в XIX – начале XX в. // Конфессии народов Сибири в XVII – начале XX в.: развитие и взаимодействие. Иркутск, 2005
13. *Памятная книжка Томской губернии за 1883 г.* Томск, 1885.
14. *ГАТО. Ф. 3. Оп. 77. Д. 62. Л. 5.*
15. *Памятная книжка Томской губернии на 1914 г.* Томск, 1914.
16. *Памятная книжка Томской губернии на 1871 г.* Томск, 1871.
17. *Исхаков С.М.* Российские мусульмане и революция. М., 2004.

ВЛИЯНИЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ ПОСТМОДЕРНА НА МИФОСОЗНАНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

С.В. Маслова

Наше сознание функционирует, обладая собственными механизмами упорядочения опыта, отличными от механизмов бессознательного, которое оперирует архетипическими структурами для поддержания порядка и борьбы с Хаосом. Таким механизмом, целиком лежащим в сфере сознания, является рациональность.

Современные словари предлагают различные контексты понимания рациональности, что является существенным в свете расширения понятия рациональности в эпоху постмодерна, когда обладание качеством рациональности признается не только за логическим, рефлексивным мышлением, но и другими видами мышления, такими как обыденное, мифологическое и др.

Рациональность – понятие классической рационалистической философии, выражающее способность мышления создавать особый мир идеальных объектов и превращать его в предмет деятельности, руководствуясь принципом тождества мышления и бытия. Прежде всего это касается научной рациональности. «В целом ряде учений рациональность фактически совпадает со сферой природной упорядоченности или концептуально-дискурсивного понимания мира, т. е. со сферой разумного» [1. С. 261]. Это классическое понимание рациональности, берущее начало в философии Нового времени. Рациональность в широком смысле понимается как общая ориентация и стилистика мышления, рациональное – относящееся к разуму, и прежде всего к разуму, познающему мир посредством логического мышления. Это способность человека действовать и мыслить на основе разумных норм, правил, соблюдение которых является условием достижения поставленной цели. Таким образом, рациональность обязательно включает в себя целесообразность. Так понимали рациональность еще Платон, Аристотель. Аристотель определял разум как способность «ставить цели». И. Кант утверждал, что действовать разумно — значит руководствоваться идеей

блага, то есть благо выступает как цель деятельности человека. П.П. Гайденко, опираясь на западных философов, таких как А. Бергсон, Э. Гуссерль, М. Вебер, К. Ясперс и др., определяет рациональность как «формообразующий принцип жизненного мира и деятельности человека, определяющий его отношение к природе и себе подобным» [2. С. 6]. Однако к концу XIX в. понятие разума было сужено до так называемой научной рациональности, основанной на детерминизме, которое включает в себя объяснение явлений через причинно-следственную связь и исключает целесообразность, так как в природе целей быть не может, поскольку она неразумна. Всякая цель от субъекта, а природу надо изучать объективно.

В узком смысле рациональность понимается сегодня как научная рациональность – совокупность образцов, стандартов, установок, логических и методологических норм, используемых в научном познании. Рациональное – значит, установленное и обоснованное, доказанное, доступное разуму. Однако сегодня научную рациональность не смешивают, не отождествляют с самой рациональностью, с рациональностью самой по себе.

Нам необходимо рассмотреть рациональность как в широком смысле, так и в узком, поскольку рациональность в широком смысле определяет не только научную рациональность, но и глубоко укоренена в обыденном мышлении как здравый смысл. С другой стороны, индивид в системе среднего и высшего образования в процессе изучения конкретных наук усваивает методы научного познания, которые опираются на определенный тип научной рациональности. Специфика доминирующего в конкретный исторический момент типа научной рациональности также проникает в обыденное мышление и влияет на общую стилистику мышления. Следует заметить, что смена типов научной рациональности более всего проявляет себя в процессе получения высшего образования, но главным образом в последующей научной деятельности. В средней школе учебные дисциплины преподаются с позиций классической рациональности, поэтому рациональность обыденного мышления изменилась очень незначительно, в то время как в методологии науки проблема смены типов рациональности на протяжении последних полутора веков стояла остро и широко обсуждалась. Только позитивистская концепция рациональности оказала более или менее существенное влияние на мышление широких масс, проникнув в методику преподавания естественно-научных дисциплин в средней и высшей школе, позднейшие же дискуссии о рациональности остались в сфере ведения философов, методологов науки и ученых, занимающихся исследованиями в специализированных областях науки.

Принципы рациональности, сформировавшиеся в философии и естественных науках в эпоху Просвещения, начали пересматриваться в конце XIX – начале XX в. в связи с развитием научного знания, когда эти принципы оказались недостаточными и пришлось вносить коррективы в классическое понимание рациональности. Появились идеи о существовании различных типов рациональности, применение которых ограничивается какими-либо областями знания или периодами его развития.

Проблема рациональности сложна для исследования в силу наличия «исторических корней»: многоплановой и разнонаправленной проработки этой проблемы в истории философии. Отсутствие обобщающих работ наводит на мысль о плюралистическом понимании рациональности, поскольку каждый исследователь обычно предлагает свое понимание рациональности. «Смягченным вариантом той же плюралистической позиции можно считать и попытку выделения своего рода «типов рациональности», которая ведет не к целостной рациональной концепции, а к конструированию новых рационализмов, каждый из которых базируется на своем представлении о рациональности, превращенном во всеобщее» [3. С. 68].

Сегодня во многом в связи с кризисом значения науки в сознании широких масс (в связи с осознанием невозможности решения проблем человечества научными методами, на которые возлагались непомерно большие надежды) философы заговорили и о кризисе научной рациональности. Оказалось, что претензия научной рациональности на универсальность несостоятельна, появилась идея существования разных типов рациональности как других способов упорядочивания человеческого опыта, который не может быть целиком втиснут в рамки только одного мышления. На сегодня классификация типов рациональности разнообразна. Нас интересует классификация по сферам ее приложения: рациональность научная, рациональность деятельности, рациональность мифа как способа освоения мира. В рамках научной рациональности можно выделить классическую, неклассическую и постнеклассическую рациональность и рациональность постмодерна. Если классическая рациональность предполагала, что в результате «правильного» изучения окружающей действительности (природной или социальной) мы получаем объективное, истинное знание, то неклассическая рациональность содержит идею соотносительности объекта к средствам и операциям деятельности. Постнеклассическая рациональность учитывает соотносительность знаний об объекте не только со средствами, применяемыми субъектом познания, но и с ценностями, которые лежат уже целиком в сфере субъективности, предполагает социокультурную обусловленность тео-

ретического знания. Мы видим, как постепенно проникают в научное мышление идеи релятивизма и плюрализма рациональности.

Рациональность постмодерна, который восходит к неклассическому типу философствования, в частности к структурализму и постструктурализму, психоанализу, феноменологии, семиотике и структурной лингвистике, имеет иные характеристики. Наиболее существенными из них являются следующие. Во-первых, это плюрализм — признание существования множества независимых, не сводимых друг к другу и равноправных видов бытия, форм познания, методов, теорий, ценностных ориентаций, «картин мира». Во-вторых, релятивизм, который является абсолютизацией качественной нестабильности явлений, их зависимости от различных условий и ситуаций. Любая теория, норма, культурная традиция несовершенна, изменчива, имеет границы применимости в рамках исторического периода или социальной группы и в то же время самоценна. В-третьих, отказ от построения устойчивой и упорядоченной картины мира с внутренней системой иерархии, что вытекает из предыдущих характеристик. Отказ от стабильной картины мира делает актуальными синергетические теории, в них мир предстает как сложная самоорганизующаяся система, в жизни которой существуют периоды относительной структурной устойчивости, сменяющиеся зонами бифуркации, когда система утрачивает устойчивость и оказывается в состоянии хаоса, в котором идут разнонаправленные нелинейные процессы. Законы, выступавшие раньше как необходимые всегда повторяющиеся закономерности, теперь приобретают вероятностный характер.

Если рассмотренные выше типы рациональности были ориентированы главным образом на естественные и точные науки, то рациональность постмодерна оказала огромное влияние на развитие методов и установок социальных и гуманитарных наук, распространившись на социальную практику. Со своей стороны, глубокие социальные изменения, прежде всего явления, связанные с глобализацией (Интернет, развитие коммуникаций, знакомство с множеством иных культур), способствовали формированию рациональности постмодерна. Новая рациональность, развертываясь в социальном поле и активно поддерживаемая им, не могла не сказаться на мышлении людей, действующих в социуме, в частности, на их обыденном мышлении.

Рациональность в любой из концепций выступает системой упорядочивающих действительность принципов, действующих в сфере рефлексивного сознания, то есть сознание определенным образом конструирует действительность. Все существовавшие концепции рациональности предполагают познаваемость мира, предлагая различные средства для повышения степени адекватности нашего знания окружающему

миру. Иная позиция характерна для рациональности постмодерна, понимаемой в широком смысле как стилистика мышления.

Для постмодернизма характерно отношение к миру не как к объекту познания, а как к объекту осознания, результаты которого фиксируются в письменных формах. Если рассматривать проблему рациональности как некоторый момент проблемы познаваемости мира, то можно увидеть, что философия постмодерна практически отрицает познаваемость мира, а скорее просто вообще эту проблему не ставит. Рациональность познания проявляется в формулировании, обнаружении закона как всеобщей, необходимой закономерности, но теории постмодерна признают за законом вероятностный характер. М.К. Мамардашвили отмечает, что на смену научному детерминизму пришла эпистемологическая неуверенность. Специфическая форма постмодернистского мироощущения получила название постмодернистской чувствительности – установки на восприятие мира в качестве хаоса. Фундаментальной предпосылкой интерпретации мира выступает для постмодернизма отказ от идеи целостности, иерархической структурности, централизованной и гармоничной упорядоченности мира. Поэтому мир выступает как текст, текст же не обладает единым принципом структурности, значение его определяется контекстом, оно бесконечно изменчиво. Наука, опирающаяся на данные чувственного опыта и их последующую логическую обработку мышлением, перестала быть единственным средством познания, ведущим к истине. Теперь в рефлексию включается и опыт эстетический, моральный, религиозный, эзотерический, повседневный. Утрачивается законодательная функция разума, он становится интерпретатором. «Научному познанию противопоставляется вживание, понимание, вчувствование, интерпретация и т.п., не претендующие на Абсолют, но скользящие конфликтующие, допускающие возможность, случайность, риторическую пустоту, неопределенность» [4. С. 78]. Новой рациональности соответствуют новые категории: вместо субъекта, объекта, необходимости, причины появляются такие категории, как желание, власть, язык, мода, потребление, телесность.

Для классической рациональности характерно проектное мышление – мышление, устремленное в будущее, оно жестко рационально и утилитарно проектирует социальность, культивируя иллюзии относительного разумного переустройства общества. Осознание в XX в. невозможности этого проекта привело к переосмыслению роли разума и сознания в человеческой жизни. Бунт против разума выразился в ироничном к нему отношении, отсюда тезис о смерти субъекта.

В культуре постмодерна любая попытка сконструировать модель мира бессмысленна. В наши дни роль связующего звена между различ-

ными аспектами сознания, приведения их к целостности берет на себя обыденное сознание с его систематичностью особого рода, которая основана на взаимоупорядочении «вторичных» рационализаций, скрывающих иллюзорные образования сознания.

Когда сознание перестает выполнять функцию упорядочивания своими средствами, то бессознательное по-своему компенсирует этот провал, что выражается в усилении мифичности сознания. Сознание и бессознательное связаны между собой как содержательно, так и функционально. Функциональная связь их носит компенсаторный характер. Между сознательной установкой и установкой бессознательного существует напряжение, которое создает динамическое равновесие. Компенсаторное отношение означает не столько противоположность и контраст, сколько уравнивание. Бессознательное уравнивает односторонность сознательной установки и тем самым оказывает неосознаваемое регулирующее действие. Когда в сознании ослабевают упорядочивающие структуры, бессознательное начинает воспринимать мир как Хаос и усиливает собственные механизмы противостояния ему. Мифологическое сознание воспринимает мир через определенные архетипические структуры, делая таким образом мир упорядоченным и предсказуемым, а значит – до некоторой степени безопасным. Миф как первичный способ построения картины мира активно функционирует в современной культуре, являясь системой интерпретации реальности и формируя эталоны социальной и культурной идентичности. Миф возникает из стремления найти твердые основы бытия, а также рецепты практических действий в этом мире. Современный миф не похож на архаический и проявляет себя как массовая культура. Его функции – те же, что у архаического мифа. Онтологическая картина мифотворческого (а точнее мифовоспроизводящего и мифовоспринимающего) сознания, его образный строй, как свидетельствуют многочисленные исследования современной «массовой» культуры, достаточно разнообразны, а сам процесс изобретения и распространения мифов имеет благодаря масс-медиа глобальные масштабы. Причем во всех случаях мифотворческого мышления воспроизводятся и общие механизмы, и структуры мифа.

Литература

1. *Касавин И.Т.* Современная западная философия. Словарь. М., 1991.
2. *Гайденок П.П.* Проблема рациональности на исходе XX в. // Рациональность на перепутье. М., 1999.
3. *Автономова Н.С.* Рассудок. Разум. Рациональность. М., 1988.
4. *Петрова Г.И.* Философская антропология и антропологическая проблематика в философии. Томск, 2002.

КУЛЬТОВОЕ ИСКУССТВО ПРАВОСЛАВИЯ КАК СРЕДСТВО САМОИДЕНТИФИКАЦИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

С.А. Митасова

Современную мировую культурную ситуацию характеризуют переход к новой цивилизационной парадигме, становление единого пространства постиндустриального общества, смена системы ценностей. В этом процессе особую важность обретает вопрос культурной самоидентификации России. Смена системы ценностей в современной России во многом обусловлена изменением религиозной ситуации, которая определяется как религиозное возрождение. Русская православная церковь составляет около 53 % всех зарегистрированных религиозных организаций [1. С. 203].

Возрождение православия, которое в течение многих веков было фундаментом русской культуры, невозможно без восстановления, сохранения и использования культового искусства — важнейшей составляющей церковной жизни и значительной части культурного наследия России.

Культовое искусство — это явление культуры, совмещающее в себе «вертикальный» и «горизонтальный» планы бытия. С одной стороны, культовое произведение искусства есть зримое воплощение сакрального договора между Богом и людьми. С другой стороны, оно создается как модель мировоззрения людей данной культурной эпохи, вбирает в себя наиболее характерные черты своего времени.

Основная связь, скрепляющая нацию, — это культура, главным элементом которой являются выражаемые ею ценности. Художественная культура национальна в той степени, в какой она отражает социальный и исторический опыт народа, поэтому национальное не является лишь формальным свойством искусства, его нельзя понять в отрыве от содержания художественных произведений.

Рассмотрение культового искусства как средства самоидентификации русской культуры означает выяснение сущностных культурных установок русского народа и их выражение в формах культового искус-

ства. В процессе ценностных отношений общества к произведениям культового искусства кристаллизовались культурные установки, составляющие национальный характер русского народа.

Отношение народа к произведениям культового искусства есть отношение к сакральному ядру культуры, к ее средоточию, и, следовательно, есть показатель уровня национальной самоидентификации.

Исторический путь, пройденный народом, откладывается в его социальной памяти и формирует традиционные установки его культуры, именно их чаще всего имеют в виду, когда говорят об особенностях «русской души».

Попытки выявить традиционные установки русской культуры предпринимались многими отечественными мыслителями, такими как Н.А. Бердяев, В.В. Зеньковский, А.И. Ильин, Л.П. Кавелин, П.А. Сорокин, А.С. Хомяков, Г.П. Федотов, П.А. Флоренский, Г.В. Флоровский, С.Л. Франк и многие другие. Одна из наиболее известных работ, направленных на решение этой задачи, принадлежит русскому философу XX в. Н.О. Лосскому. Основной чертой русского народа, по мнению Лосского, является религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра [2. С. 368].

Культурная установка – стремление соединить материальный и духовный планы бытия – обусловлена спецификой русской религиозности. Основными элементами русской религиозности являются византизм, язычество и национальный характер [3. С. 146]. По представлениям русских, трансцендентное не абстрактно, а чувственно-конкретно. Не случайно в русской иконописи нашла выражение самая сокровенная и запредельная сущность Святой Троицы, изображение которой было не свойственно для Византии. Икона «Троица» Андрея Рублева стала символом русской национальной культуры.

Носителями абсолютной миссии «построить рай земной» на протяжении истории русской культуры были Православная церковь (IX–XV вв.), государство, царь-самодержец, император (XVI–XIX вв.), народ – с XIX по 90-е гг. XX в. Соответственно этим культурным вехам кардинально пересматривались социокультурные значения культового искусства и векторы самоидентификации русского народа.

В эпоху Киевской Руси (IX–XII вв.) культовое искусство становится зримым следствием установления новой религии — православия, ее укрепления и распространения. К культовым произведениям относились как к святыням, освящающим и упорядочивающим бытие личности и общества. Храм воспринимался как центр всего мироздания-макрокосмоса и человеческого микрокосмоса. Иконы фетишизировались, люди окружали себя как можно большим количеством икон, счи-

тая это действенным способом для обретения земных благ. Святые книги почитались как источники Слова Божьего и неизреченного духовного наслаждения.

К XIV–XV вв., времени формирования Московского государства, выработалось представление о «Святой Руси», русский народ идентифицировал себя как народ, находящийся под покровительством Бога. Наблюдается необыкновенный подъем национального самосознания, выразителем которого становится культовое искусство. Социокультурные аспекты храмов достигают определенности в соборах Московского Кремля, где за каждым храмом закрепляется доминирующее значение. Успенский собор выполняет социально-репрезентативную функцию, Архангельский – имеет мемориальное значение и т.д. Икона являет образ «русского Бога» — милующего и благодетельствующего Московскому государству и Руси. Русские в данное время глубоко восприняли идею самоограничения Бога (кенотизм) во благо людей, отсюда в русском самосознании крепнет чувство богоизбранности и богоносности. Церковная литература прославляет русскую святость, показывая образ святого как близкого и родного человека, вызывая сопереживающее отношение и показывая возможность достижения этой святости для простого мирянина.

В XVI в. в России набирает силу самодержавие, и культовое искусство приобретает государственное значение. Церкви становятся монументами силы и славы государя, при этом преуменьшается их молебное значение. Государственно-национальное значение церковной литературы, характерное для всего периода культуры Древней Руси, особенное звучание обрело в XVI в. при упорядочивании всех книг, признанных Церковью и царем «душеполезными». Иконописание делается под отчетным не только церкви, но и царю, а икона становится «ликом» государственной важности. В ответ на огосударствление культового искусства набирает силу индивидуальная религиозность, выразившаяся в усилении реалистического начала в иконописи. Юродство как культурная установка ярко проявилось в данное время, не случайно главный собор страны – храм Покрова, что на Рву, носит второе (народное) название – храм Василия Блаженного.

В XVII в. потребность в индивидуализированном проявлении религиозного чувства усиливается на фоне Смутного времени и раскола в Православной церкви. Храмы становятся похожими на гражданские дома, в цокольных этажах могли находиться склады товаров, молебное пространство располагалось в непосредственной близости с жилыми помещениями. Икона приобретает качество ювелирной драгоценности, которую надо пристально рассматривать; она становится дидактичной,

обращенной непосредственно к воспринимающему оку. Церковная литература увещевает людей в покаянии и очищении от грехов. Органичное влечение к сверкающей, светоносной красоте и праздничности как ощущение присутствия иного мира в этом мире проявляется с особой силой, как все то же желание приблизить божественный мир к «отягощенной грехами», обгащенной кровью врагов и соотечественников русской земле.

В XVIII в. устанавливается культ императора, снижается общественная роль Церкви. Русские, по крайней мере приближенные Петра I, идентифицируют себя «отсталыми» по сравнению с европейцами. Европейские заимствования носят поверхностный, внешний характер. В социокультурном значении культового искусства преобладает мемориальный аспект. Оно прославляет земные дела императора, сакрализуя его личную власть. Культурная установка фетишизации государственной власти, берущая начало из представлений о князе как наместнике Бога на земле, абсолютизируется. Появляются типы храмов – храм-памятник и храм с памятниками. Отношение к иконам основывается на соображении государственной важности, приличия и здравого смысла, под воздействием европейских тенденций забываются иконография и богословское содержание русской иконы. Церковная литература становится источником русской церковной истории и истории России, ее духовное содержание остается по большей части не востребованным для читателя.

В XIX – начале XX в. отношение к произведениям культового искусства строится на основании ретроспективного интереса в целях поиска «национальной идеи». Почитаются древность, старина культовых произведений. Храмы сохраняют мемориальное значение, но происходит поворот от сакрализации императора к увековечиванию исторических событий и лиц, при этом возрастает музейное социокультурное значение храмов. На народ теперь возлагается задача построения «Царства Божия на земле». Икона интересует русское общество как наследие прошлого, помощник в деле «возрождения» национального искусства; она документирует важные события духовной жизни, представляя реалистические портреты святых. Церковная литература, откликаясь на современные ей события, бичует «болезни» общества, пытаясь донести «живое Слово» Церкви в связи с распространением внеконфессиональной религиозности.

Музейность становится доминирующим значением культового искусства, начиная с 20-х гг. по 90-е гг. XX в. Господство идеологии воинствующего атеизма обусловило массовое уничтожение культового искусства как пережитка прошлого. В этом проявился русский ниги-

лизм, который имеет специфику «начинать с нуля, все сначала, с разрушения», переходя в экстремизм. Культовые произведения сохраняются как памятники русской истории и как произведения выдающихся мастеров искусства.

Культовое искусство православия выражает такие значимые ценностные установки русской культуры, как стремление соединить божественное и человеческое, построить «Царство Божие на земле», богоносность, юродство, фетишизация государственной власти и вечные поиски национальной самоидентичности, которая понимается как богоискательство.

В связи с возрождением Русской православной церкви в настоящее время культовое искусство привлекает интерес общества. Этот интерес связан со стремлением восполнить информационную лакуну, касающуюся литургических функций культового искусства, в то же время остается не до конца понятой и раскрытой роль культового искусства как памятника культуры и истории России. Происходит постепенное осознание обществом многообразия социокультурных значений культового искусства.

Стремление русского народа вновь обрести сокровища культового искусства говорит об осознании им важности сохранения культурной самобытности.

Литература

1. *Веремчук В.И.* Социология религии. М., 2004.
2. *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра: Основы этики. Характер русского народа. М., 1991.
3. *Флоренский П.А.* Православие // Флоренский П.А. Вопросы религиозного самопознания. М., 2004.

СТРУКТУРА БАЗОВОЙ ЛИЧНОСТИ РУССКОГО НАРОДА

М.Д. Молодцова

Россия, ее ментальность и культура всегда претендовали на некоторую непознаваемость с позиций разумности – чего стоят только расхожие выражения о загадочной русской душе и о том, что Россию умом не понять. Тем не менее в современной культурной ситуации, при активизации мультикультурных процессов, представляется весьма актуальным прояснение роли российского этноса в мозаике мировых культур, а это возможно при понимании особенностей структуры базовой личности народа, ее архетипических характеристик и способов коммуникации. Попытки такого анализа наличествуют в современном культурологическом знании (К. Касьянова, Г. Гачев) и отличаются психологизмом и даже некоторой brutальной психоаналитичностью в концепции Г. Гачева, но тем не менее представляют большой интерес, потому что выходят за рамки традиционного портрета русского народа, созданного в исторических исследованиях, философии и литературе.

Русского человека отличали и отличают: коллективизм и соборное самосознание, инфантилизм и острое чувство локтя, жертвенность и страдальческое мироощущение, смутное прозревание светлого будущего, в котором Россия, наконец, будет играть ведущую роль культурного идеала. Эти качества базовой личности русского народа неизменяемы, инвариантны и, в общем-то, достаточно очевидны даже при поверхностном исследовательском взгляде, но при дальнейшем «расследовании» можно обнаружить еще много существенно повлиявших на русскую историю качеств национальной души и ее носителя.

Идентичность русского народа формировалась в неразрывной связи с *Россией – матушкой-сырой землей*, и, по мнению Г. Гачева, такая связь носит прямо-таки инцестуозный характер. Последнее очевидно из ощущения пуповинной связи родины-России и народа, который ностальгирует, любит и одновременно не справляется с задачами защиты и освоения родной земли. И все это происходит по вполне конкретным

причинам – мироощущение русского человека весьма инфантильно, оно не включает в себя важного паттерна активной созидающей трудовой деятельности, потому что для любой более-менее успешной формы труда необходимо наличие субъект-объектных отношений, а инфантильное самосознание носит сумеречный характер – его носитель еще не осуществил выделение себя в качестве субъекта труда с последующим полаганием окружающего мира как объекта. У такого человека нет внутренней санкции на труд, эта санкция обязательно должна прийти извне, вызванная действительно важными и неотложными целями, инициированная *Другим*. В русской истории это проявлялось в виде внешних потрясений – то война случится, то репрессивность власти достигнет апогея, только тогда накопленная энергия взрывается и концентрированно реализуется в такой форме активности, которая носит удачное название *подвиг* – и его смело можно назвать типично русской формой труда. В этом смысле русский человек знает только длящиеся серые будни, когда не происходит ничего и он пребывает в полусне бессознательного, и яркую, насыщенную актуализацию национальной личности в процессе осуществления *подвига*. Поскольку *подвиг* спонтанен, то отсюда и иррациональность, алогичность и абсурдность мироположения и одновременно ощущение особой связи с Богом, которая все-таки поддерживает проснувшуюся активность и делает возможной ее результаты. Особая связь русского народа с Богом является частью православной религиозности, и здесь очень показателен образ юродивого – святого в миру, попирающего и земную логику, и земные формы служения Богу, и поэтому очень к нему близкого.

В качестве иллюстрации можно привести слова Г. Гачева о трех агентах русской истории, трех слагаемых русской ментальности: «Россия = Мать-сыра земля, а на ней работают два мужика: народ и Государство-Кесарь» [1. С. 219]. Россия = Мать в нескольких ипостасях, и как многообразные возможности (материальные и духовные), и как огромные пространства. Все это и радует, и печалит русского мужика, а иностранное государство-кесарь выступает той самой внешней санкцией, периодически инициирующей последнего на активность.

Национальная коммуникативная модель тоже дает пищу для размышлений – почему в отношениях *Я – Другой* русский человек неизменно отдает приоритет *Другому*? Жертвенность, страдание национального субъекта уже стали «притчей во языцех» (Г. Гачев говорит о страдании как о главном национальном грехе России, и, несомненно, в этом есть доля правды), так же как и бесшабашная открытость души, и отсутствие золотой середины в любых отношениях — кидание из крайности в крайность (острая амбивалентность коммуникации), от любви до не-

нависти, от жертвенного заклания себя ради *Другого* до попытки уничтожить этого же *Другого* целиком и полностью. Поэтому Россия всегда предоставляла свою необъятную территорию для представителей других этносов — кажется, что столько пространства представляет некоторый излишек для инфантильного субъекта, поэтому логично, что эта территория — лакомый кусок для освоения извне. Вообще именно с инфантильностью русского человека связан статус России как огромного материального ресурса: и в прямом смысле, и как источника талантов («утечка мозгов»). И в повседневной жизни это проявляется — русский человек живет, будто всего еще так много — времени и энергии (безнаказанная трата чего во многом способствует пресловутому русскому алкоголизму), внутренних ресурсов субъекта (долготерпение и ощущение, что все можно перенести).

Между *Я* и *Другим* короткая дистанция, которую легко перейти, несмотря на общие социальные способы поддержки субординации: этикетные нормы, уважение к наличествующей иерархии в обществе. И как просто нарушить пределы интимного пространства человека — тоталитарные режимы в России находили благодатную почву — легко заставить людей плотно соприкоснуться друг с другом в разных сферах социального пространства (например, полжизни провести в очередях), и при этом можно надеяться, что не возникнет протеста против нарушения целостности субъекта, ведь в его идентичность уже включено плотное «чувство локтя».

Поскольку у такого инфантильного человека имеются проблемы с самореализацией и самосознанием, то роль самосознания он отводит интеллигенции, а репрессивную функцию — власти, при этом и то, и другое по большей части недолюбливает, но и обойтись без них не может. Согласно известной и адекватной фрейдовской формуле: роль *Сверх-Я* у власти, роль *Я* — у интеллигенции, а самоощущение базового русского субъекта связано с неуправляемым и одновременно содержащим в себе недюжинный потенциал *Оно*. По поводу *Оно* нельзя не процитировать Н. Бердяева (как его прочитала К. Касьянова): «...в России есть трагическое столкновение культуры с темной стихией. В русской земле, в русском народе есть темная, в дурном смысле иррациональная непросветленная и не поддающаяся просветлению стихия. Как бы далеко не заходило просветление и подчинение культуре русской земли, всегда остается осадок, с которым ничего нельзя поделаться» [2. С. 61].

Амбивалентность отношения к власти заключается в том, что власть и заботится, и мучает одновременно. В каких бы жутких формах власть себя ни проявляла, в русской ментальности всегда бытовало убеждение, что непосредственная персонификация власти в образе царя

или вождя хочет только добра, делает только добро и уж никак не поощряет тех злодеяний, которые могут происходить. Отношения с этой стороной власти глубоко интимны и часто религиозны по своему эмоциональному содержанию. Но обратная, «темная» сторона власти, явленная в виде сонма начальников разного калибра, плотных бюрократических структур – тех, что призваны обеспечивать закон и порядок, эта сторона власти вызывает глубокое и оправданное недоверие. К. Касьянова, делая экскурс в историю государства российского, пишет: «...эта кровожадная толпа князей, алчных, вероломных и совершенно аморальных – единовластие было единственной силой, способной им противостоять» [2. С. 340]. У русского человека отсутствует встроенное в протестантскую ментальность уважение к закону и его представителям, закон воспринимается той репрессивной составляющей власти, которую надо обойти, потому что в ней зарыта какая-то сущностная несправедливость. А если вспомнить упомянутую уже короткую дистанцию между *Я* и *Другим*, то становится понятным типично русское стремление решать все вопросы, апеллируя не к закону и его различным формам, а надеясь на близкие отношения, даже если они возникли сиюминутно и ненадолго.

Такое же биполярное отношение у народа к интеллигенции. Вообще русская интеллигенция – это сугубо национальное явление в том смысле, что, осуществляя функцию самосознания нации, она еще является и носителем совести народа. У самого же народа, пока он бытийствует в форме *Оно*, совесть проявляется только в виде оголтелого и грубого раскаяния, которое, впрочем, может быть очень глубоким в качестве запоздалой реакции на содеянное. Это очень архаичная форма совести, восходящая к тем первобытным временам, когда человеческое бытие только начало приобретать некоторые культурные модификации в рамках с трудом дающегося табуирования своих бессознательных оснований. Таким образом, очевиден сильный разрыв между интеллигенцией и народом, который она пыталась преодолеть, в том числе и путем «хождения в народ», хотя последнее зачастую было и не очень удачной идеей, ведь насильственное окультуривание известно чем оборачивается (истории о съеденных и поруганных миссионерах, как ни странно, здесь очень иллюстративны, и их следует понимать как прямо, так и более метафизично). К. Касьянова называет русского человека эпилептоидной личностью, которая отличается замедленностью и способностью долго сдерживать реакцию даже на очевидные внешние обстоятельства, обладает некоторой «вязкостью» мышления, трудно переключается с одного вида деятельности на другой и к тому же непредсказуемо взрывоопасна. Подобное определение не исчерпывает полностью национальный ха-

ракти, но содержит в себе значимые и точные характеристики: эпилептоидный генотип как бы «проглядывает» из-за нашей этнической культуры, как бы «прощупывается» под ее покровами. Но если мы возьмем за исходный продукт, что наша этническая культура формировалась как ответ на этот генотип, как способ его обработки и преодоления, то многие вещи увяжутся для нас в некоторое осмысленное целое, и мы поймем значение отдельных моментов, которые до сих пор считались «пережитками», смешными остатками прошлых исторических этапов, когда человек не понимал окружающей его действительности и строил о ней самые фантастические представления» [2. С. 149].

Безусловно, все вышесказанное – лишь небольшие штрихи к портрету базовой личности русского народа, но в формате статьи эти штрихи несут проясняющую функцию, указывающую на необходимость дальнейшего более детального «расследования», где использованная цитируемыми авторами методология может быть приоритетной как наиболее адекватная изучаемому предмету.

Литература

1. *Гачев Г.* Национальные образы мира. М., 1998.
2. *Касьянова К.* О русском национальном характере. М., 2003.
3. *Риман Ф.* Основные формы страха. Исследование в области глубинной психологии. М., 2005.

«ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ». ПУТЬ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ

Н.Б. Нечаева

«Эстетическая ответственность» как явление и как понятие, его обозначающее, при «нечаянном» философском взглядывании обнаруживает свою принципиальную непонятность и неочевидность. Отсутствие кристальной прозрачности для философского взгляда отмечается именно на границе сопряженности значений «эстетическое» и «ответственное». Она побуждает исследователя задаться вопросами – что такое «эстетическая ответственность» и как она себя проявляет? Выбор умозрительного пути поиска ответов на эти вопросы связан, на наш взгляд, с изначальной двойственностью понятия «эстетическая ответственность» и в силу этого заключает в себе определенную специфику и исследовательскую сложность. Положение познающего субъекта в данном случае подобно стоянию и «состоянию» героя у сказочного придорожного камня, на котором древними письменами выведены надписи, указывающие пути на «две», «три», а то и на все «четыре» стороны.

Первый путь задается областью эстетической, ибо определяющим прилагательным в выражении «эстетическая ответственность» является первое слово, представляющее качественную составляющую и типологическую принадлежность ответственности.

Второй путь пролегает через область этическую. Ее параметральная необходимость в исследовании задается словом «ответственность», которое в современном дискурсе по преимуществу используется как понятие этическое и (или) правовое. Первый путь позволяет прояснить неизведанную туманную пограничность «эстетической ответственности» с помощью «эстетических линз», второй же – с помощью «линз этических». Однако в обоих случаях существует проблема усеченного, однобокого представления о самом феномене, поскольку абсолютизация этической или эстетической областей неминуемым образом ведет к доминированию главных ценностей, которые не всегда с обязательностью

предполагают друг друга. Например, прекрасное не всегда является добрым, а доброе – прекрасным и т.п.

Третий путь ведет исследователя к искомому понятию «эстетической ответственности» по принципу приведения эстетического и этического начала к некой «общей сумме». Это позволяет избежать «перекося» и однобокости первых двух путей, однако и этот путь не совершенен. Его несовершенство состоит в том, что «эстетическая ответственность», как дитя своих родителей (эстетического и этического), порожденная ими, безусловно, включает в себе частицу каждого из них, но все же к ним не сводима, не представляет их суммы, а существует как особая бытийность и феноменальность.

Четвертый путь обещает массу «головоломных» проблем, поскольку проходит через ту самую изначальную «замутненную пограничность», которую необходимо прояснить и которая сама является исходной проблемой и точкой вопрошания «что такое «эстетическая ответственность?» Этот путь не только возвращает к первоначалу проблемы, но и указывает на то, что суть проблемы и ее решение, поставленные вопросы и ответы на них кроются в многогранности пересечения смыслов эстетического и этического (ответственного), которые в конечном итоге должны обнаружить некий общий *универсальный* смысл. Смысл, определяющий и саму возможность существования словосочетания «эстетической ответственности», и того, что это словосочетание означает или выражает¹. По сути это путь, задающий «трехслойную перспективу» поиска определения искомого понятия. «Эстетическая ответственность» здесь является уже не просто в виде суммы понятий, а как их *произведение* (и в смысле «порождения», и в смысле «умножения»). Трехслойность задается бытием эстетической и этической областей, и бытием их априорно-заданного единого основания, предопределяющего понимание того, что есть «эстетическая ответственность».

Таким образом, «стояние» и «состояние» нашего героя на распутье дорог у сказочного камня на деле оборачивается не разумным выбором одного из четырех путей, а интуитивным одномоментным «схватыванием» всех четырех. Продуктивность такого «схватывания» кроется не в «блуждании» в областях эстетической или этической по отдельности и даже не в их сумме, а в акте «перемножения (умножения или произведения)» их смысло-сущностных оснований, которые при взаимном осуществлении обнаруживают новую целостную область эстетико-

¹ Универсальный смысл эстетической ответственности усматривается нами в наличии особого общего ритуально-катарсического кода эстетической и этической областей культуры [1. С. 103–105].

этического единства¹. Она (эта область), как отмечалось, незримо присутствует в начальной точке исследовательского интереса, в точке стояния философа перед проблемой и вопрошающего «что есть эстетическая ответственность?», но сама очевидность существования этой области обнаруживается только после ряда спекулятивных манипуляций.

Прозрение, которое при этом получает исследователь, повергает его в глубочайшее изумление. Изумление, обусловленное тем, что вместо выбора какого-либо пути вопрошающий «застревает» в своем исходном вопросе и начинает понимать всю абсурдность самого выбора. Абсурдность, которая заключается в том, что выбора как такового, нет, ибо выбор уже осуществлен самим фактом нашего подхода и «стояния» на распутье дорог, называемого «эстетической ответственностью», еще до того, как мы узнали о самой необходимости что-либо выбирать.

Что ж, все вполне соответствует сказочно-мифологическим синкретическим законам. Один из них – закон подобия (талиона). Он формулируется, во-первых, как «подобное порождает подобное!», а во-вторых, как «подобное устраняется подобным!». Согласно этому закону, «излечение» «больной» исследовательской головы состоит в усложнении мучающей ее головоломки². Другими словами, решение поставленной проблемы видится в понимании «эстетической ответственности», исходя из ее же эстетико-ответственности³.

Итак, пройдем путем приведенных выше рассуждений. Для начала выявим необходимые для понимания новой эстетико-этической области множители («эстетическое» и «ответственное»), которые изначально предстают перед нами как отдельные категории несводимых друг к другу сфер (первые два пути). А в дальнейшем выявим третий путь в виде суммируемых слагаемых, то есть представим сочетание «эстетическая ответственность» в виде некой суммы вербальных смыслов.

Первое слагаемое – «эстетическое». Слово «αἰσθητικὸς» (в пер. с греч. – «эстетический») является однокоренным словом таким словам, как «αἰσθηματικὸς» (в пер. с греч. – чувствительный, эмоциональный, сердечный, любовный) и «αἰσθησις» (чувство, ощущение, сильное впечатление). Эстетическая чувственность, в отличие от обычной человеческой сенсорности, обладает спецификой и предполагает целостность и образность восприятия внешней и внутренней действительности.

В основе второго слагаемого – «ответственности» – лежит корень «ответ-». Однокоренными словами являются слова «ответ», «ответный»,

¹ Не случайно у древних греков существовал двуединый эстетико-этический идеал совершенства человека: «калокагатия» (от греч. καλῶς καὶ ἀγαθός – красивый и добрый).

² Русский вариант: «Клин клином вышибают».

³ Подобно тому, как сущность масла является нам из (в) его масленности.

«ответность». В данном случае «ответ», «ответность» (существительное, образованное от слова «ответный», англ. вар. – *response*) понимаются как наличие некоего возвратного «отклика» на какое-либо вопрошание или действие. Однако при однокоренном сходстве этих слов можно обнаружить их сущностные отличия. Так, слово «ответственность» (англ. вар. – *responsibility* = *response* + *ability*) понимается не просто как отклик на внешнее воздействие, а внутренний «набор» качеств человека, способность, дар, талант к «отклику», готовность к нему. Под «ответственностью» также понимаются обязанности и обязательства, связанные с внутренним осознанием чего-либо. Еще одним отличием является то, что «ответность» проявляет себя как реакция на внешнее действие или событие, «*post factum*», в то время как «ответственность» есть не столько «обременение последствиями» деяния, сколько априорная направленность на результат собственного деяния, его «предвидение» и оценка. Ответственность, таким образом, выступает как *изначальная «озабоченность», о-граниченность результатом.*

Исходя из рассмотренных слагаемых, получаем суммарное определение «эстетической ответственности» как *особой способности (дара) человеческой чувственности, к до-опытному моделированию целостного образного результата собственной деятельности и априорной «озабоченности» им.*

Отметим, что в одной из предыдущих работ [1] было сформулировано возможное определение «эстетической ответственности» как *«дара адекватного самоограничения человеком его самовольной природной аффективности; меры, предопределяющей комфортность и бесконфликтность сосуществования свободных чувств, взаимодействующих друг с другом субъектов».*

Одна дефиниция «эстетической ответственности» делает акцент преимущественно на эстетическом (чувственном) начале, другая, поскольку затрагивает сферу общественных интересов (взаимодействие субъектов), – на начале нравственном (ответственном). Таким образом, эти два определения моделируют не только двойственность исследуемой «эстетико-ответственнической» сущности, но и двойственности философского взгляда, эту сущность постигающего. То есть получается не просто удвоение смыслов эстетическо-этической области за счет суммарности понятий «эстетического» и «ответственного», но и *удвоение* самого смыслового *удвоения* (т.е. перемножения смыслов), под двойственным исследовательским взглядом. Именно в этом «умножении» смыслов обнаруживает себя граница между «эстетическим» и «ответственным», уже не разделяющая, а объединяющая их в особую «эстетико-ответственническую» целостность.

Данная целостность обнаруживается в процессе художественного творчества. Она задается, с одной стороны, двоящимся эстетическим компонентом, с другой – двоящимся этическим. Так, *эстетический компонент* определяется, с одной стороны, *новизной идеи*, пришедшей к творцу и воспринимаемой им в виде наивысшего совершенного образа, эталона красоты, который требует своего воплощения в материале (образце); с другой – существованием признанных и тиражируемых обществом идеалов прекрасного, с которыми новая идея вступает в противоречие, ибо является антиподом уже существующему (старому). Другими словами, наблюдается принципиальная противоречивость между субъективно-индивидуальным новым идеалом и уже признанным обществом идеалом объективным, но само это противоречие дает возможность их взаимного, обуславливающего друг друга существования.

Этический компонент также имеет две стороны. Первая – это ответственность творца перед собственной чувственной субъективностью, за реализацию ее продукта – новой идеи, за наиболее адекватное ее выражение в виде сущего. Сама *идея* здесь выступает как «контролирующее» alter ego, задающее параметры нравственного отношения творца к самому себе (по принципу «Я» — «не-Я», где «не-Я» понимается как «Я-другой»). Вторая – это ответственность автора перед обществом, за то, как, в каком виде данный эстетический результат предстанет перед ним, и будет соотноситься с уже устоявшимися нравственными (и др.) нормами.

Исходя из этого, феномен «эстетической ответственности» в контексте художественного творческого процесса предстает перед нами как чрезвычайно важный компонент эстетическо-этического события человека и общества, а общая дефиниция рассматриваемого нами явления может быть эксплицирована следующим образом: *«Эстетическая ответственность» — это особая способность, склонность субъективной человеческой чувственности к самоограничению, которая проявляется в виде априорной «заботы» об адекватности воплощения субъективного идеала в совершенном объективном результате (образце), а также в виде «заботы» о сопоставимости этого результата индивидуальным и общественным нравственно-этическим ценностям.*

Литература

1. *Нечаева Н.Б.* Мера эстетической ответственности человека: путь согласования этических и эстетических доктрин // Дефиниции культуры. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. Вып. VI.

КРИЗИСЫ В ЭВОЛЮЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ СИСТЕМ И ИННОВАТИКА КАК ОСНОВА ИХ РАЗРЕШЕНИЯ

Ю.А. Никитина, А.А. Корниенко

При рассмотрении переходных процессов в социальных системах сегодня считается, что развитие через преодоление критических ситуаций характерно для всех форм организации материи. Конфликты, неравновесие, кризисы и скачки рассматриваются как признаки периодического нарастания нового качества.

По мнению ряда авторов, динамика качественных характеристик системы является результатом действия положительных и отрицательных обратных связей: отрицательные сохраняют и адаптируют сложившиеся структуры, положительные обеспечивают восприимчивость к новой информации, обмен информацией с внешней средой (неравновесие – всегда результат взаимодействия с внешней средой), обеспечивая устойчивость и изменчивость системы, количественное и качественное развитие. Взаимодействие положительных и отрицательных обратных связей ведет к гармоническому равновесию, формирующему так называемую динамическую устойчивость: с одной стороны, система сохраняет целостность и системные признаки, а с другой – она способна к развитию. Но динамическая устойчивость относительна: когда возможности адаптивного развития исчерпаны, система вступает в кризис; и чем сложнее система, тем более вероятна потеря устойчивости.

Однако роль отрицательных и положительных обратных связей, на наш взгляд, не исчерпывается описанными выше функциями, представленными в работах многих авторов. По нашему мнению, в состоянии неустойчивости (точке бифуркации) часть отрицательных и положительных обратных связей, утративших эффективность, меняет (под влиянием флуктуаций) свой знак на противоположный, полагая тем самым начало процессу быстрого («скачкообразного») изменения качественных характеристик системы, в ходе которого формируются нового типа механизмы обеспечения устойчивости и количественного и качественного развития. Динамические же циклы в развитии сложных систем образуются в результате чередования состояний устойчивости и неустойчивости.

В поведении системы (как во времени, так и в ее структурной организации) проявляет себя не только порядок, но и хаос. В любой сложной самоорганизующейся нелинейной системе, несомненно, действуют диссипативные процессы, так как необходима определенная доля хаоса для выведения системы в область, где возможно образование новой или реорганизация существующей сложной структуры.

Роль хаоса в развитии сложной системы раскрывается в точке бифуркации, в которой дальнейший путь развития системы выбирается под влиянием флуктуаций – случайных, а также несущественных в устойчивом состоянии (и потому неконтролируемых) факторов. Выбор направления дальнейшей эволюции также происходит в значительной степени случайно, но мы согласны с теми, кто считает, что это происходит не произвольно, а из числа возможных устойчивых решений.

В зависимости от механизмов и характера потери устойчивости, состояния неустойчивости в теории катастроф принято делить на критические ситуации (требующие адаптации); кризисы (мягкая потеря устойчивости); катастрофы (жесткая потеря устойчивости).

Прикладное значение теории катастроф многие видят в возможности определения наиболее вероятного направления развития, возможных направлений трансформации и их масштабов в результате изменений в режиме управления и в параметрах функционирования, несмотря на то, что сами исследователи, развивающие теорию катастроф, говорят об обратном: о принципиальной непредсказуемости в точке бифуркации дальнейшего пути эволюции сложной нелинейной системы.

Определенные основания для неверия в принципиальную непредсказуемость последствий качественных преобразований сложных систем, нам представляется, дает интенсивно развивающаяся в последние годы инноватика, область применения которой постепенно распространяется и на социальные системы.

Начало этому процессу, как известно, положили исследования роли инновационных процессов в экономической динамике, выполненные российским ученым Н.Д. Кондратьевым в 1920-х гг. Н.Д. Кондратьев выявил закономерные длительные колебания экономической конъюнктуры и установил, что перед началом и в начале «повышательной волны» каждого большого цикла происходят глубокие изменения в экономической жизни общества, выражающиеся прежде всего в значительных изменениях техники и технологии, которым предшествуют технические открытия и изобретения.

Главную роль в этих социально-экономических преобразованиях Н. Д. Кондратьев отводил научно-техническим инновациям. Инновации переводят хозяйственную конъюнктуру, полагал он, с «понижательной»

на «повышательную» тенденцию, вызывая волнообразование. Н. Д. Кондратьев также показал, что нововведения распределяются по времени не равномерно, а группами (кластерами). Современная инновационная наука и практика имеют в своем арсенале внушительные достижения, но они не уменьшают значимости факта, установленного Н. Д. Кондратьевым: процессам обновления присущи закономерности и, значит, в принципе они прогнозируемы и предсказуемы.

На протяжении всей истории развития человечества реформы были движущей силой и неотъемлемой составляющей прогресса социума. Однако все попытки радикального вмешательства в ход эволюционных процессов, в том числе путем революционного переустройства жизни общества в соответствии с теми или иными идеалами, завершились катастрофами. Полное же исключение творческого участия человеческого разума в эволюции природы и общества чревато возникновением непредвиденных глобальных эволюционных кризисов с катастрофическими последствиями.

В этих условиях в настоящее время, как никогда, приобретает значимость идея коэволюции природы и общества. Под коэволюцией в общем случае понимают взаимно обусловленные и согласованные изменения организации разнородных систем, способствующие образованию и повышению устойчивости их ассоциаций. На идее коэволюции основаны разнообразные концепции устойчивого развития, а также различные концепции развития земной биосферы в ноосферу. В них понятие эволюции, связывавшееся с прогрессом, с восходящим развитием, при котором более высокоорганизованные формы вытесняют низкоорганизованные, уступает место понятию коэволюции, не только не исключаяющей, но предполагающей сосуществование и совместное согласованное развитие разнородных и находящихся на разных уровнях организации систем. Однако, как свидетельствует теория катастроф, в условиях, когда происходящие качественные сдвиги в природе и обществе приобрели уже необратимый характер, одного только следования коэволюционным принципам явно недостаточно, поскольку это не гарантирует благополучного разрешения создавшегося кризиса.

В этих условиях на первый план выходит идея инновации как опережающего и предотвращающего кризис обновления. Нововведение – понятие скорее социально-экономическое, чем техническое. В глобальном плане нововведение приходится рассматривать в самом широком смысле – как процесс трансформации всех сфер жизнедеятельности социума, направленный на предотвращение и разрешение глобальных кризисов. Человечество за свою историю неоднократно погружалось в эволюционные кризисы и преодолевало их благодаря тем или иным но-

вовведениям в технической, технологической, экономической и социальной организации жизни общества. Сегодня инноватика – это интенсивно развивающаяся наука, обобщающая знания о закономерностях инновационных процессов и способах осуществления нововведений.

Нововведение – это необходимость, без которой не решить назревающих проблем, но с которой связано и нарушение устойчивости существующей организации жизнедеятельности. Поэтому нововведение рассматривается как процесс разрешения инновационного противоречия. Каждый из компонентов инновационного цикла представляет собой специфический вид человеческой деятельности, требующий особых способностей, знаний и навыков и потому превращающийся по мере развития инновационной сферы в устойчивые ассоциативные и институциональные образования.

За истекшие десятилетия становления и развития инновационного бизнеса в странах с высокоразвитой рыночной экономикой сформировалась мощная инновационная инфраструктура (включающая инкубаторы инноваций, технологические парки, технополисы, регионы науки и технологий), реализующая классическую схему спроса и предложения на товар, в качестве которого выступают инновационные услуги. Преимущественно этот процесс охватывает естественно-научную сферу (информатика, робототехника и автоматика, связь, биотехнологии, медицина и др.), но все более активно распространяется на социально-экономическую и гуманитарную сферы (образовательные технологии, организационное, экономическое, законодательное и даже политическое консультирование). Архитектура этой инфраструктуры также не остается неизменной; эволюционируя, она превращается в некую самоорганизующуюся сеть, связывающую всех участников инновационной деятельности. Современная ситуация характеризуется зарубежными авторами как наступление эры инноваций.

Признание и воплощение в жизнь принципов коэволюционной инноватики позволяет социуму сохранить все возможные направления своей трансформации, а обращение к понятийному аппарату и методологии синергетики и теории катастроф позволяет создать ряд концепций, предлагающих пути выхода человечества из сложившейся глобальной кризисной ситуации. Однако имеется несколько причин, осложняющих определение направления выхода из создавшегося глобального кризиса: при обращении к синергетике и теории катастроф не учитывается специфика социальных систем, а также то, что синергетический подход базируется на исследовании естественных эволюционных процессов, не отражающих фундаментальную роль инновационной деятельности в развитии социальных систем.

Социальные системы при любых преобразованиях не утрачивают полностью память о своей предыстории, обладают способностью к прогнозированию, планированию, целеполаганию и целенаправленному осуществлению планов. Сосуществование же и совместное согласованное развитие разнородных по организации систем – это своего рода социальный «генофонд», предоставляющий обществу разнообразные испытанные варианты организации его жизнедеятельности для преодоления любых возможных системных кризисов.

Поэтому в качестве основополагающих методологических принципов разрешения эволюционных кризисов социальных систем могут быть эффективно использованы принципы коэволюционной инноватики, предполагающие, с одной стороны, следование коэволюционному императиву, понимаемому как сосуществование и совместное согласованное развитие всех материальных и идеальных форм жизнедеятельности, что позволяет социуму сохранять в своем поле зрения все возможные направления своей трансформации; с другой – следование инновационному императиву, понимаемому как опережающее развитие, апробация и научно обоснованная селекция жизнеспособных форм, что открывает возможность предотвращения катастрофических трансформаций социума путем своевременной замены социального крушения переживанием социального обновления.

Таким образом, коэволюционная инноватика – это социоприродная синергетика, сознательно и эффективно поддерживающая полинаправленность эволюции, использующая опыт и науку для опережающего обновления основ организации социоприродной жизнедеятельности общества; это гармоничное сочетание естественной эволюции и опережающего участия человеческого разума в предотвращении катастрофических социоприродных трансформаций.

Литература

1. Гамидов М. Основы инноватики и инновационной деятельности. М., 2000.
2. Постон Т., Стюарт И. Теория катастроф и ее приложения. М., 1980.
3. Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности / Под ред. О.Н. Астафьевой. М., 2003.
4. Форрестер Дж. Мировая динамика. М.: Наука, 1978.
5. Хакен Г. Синергетика. М.: Мир, 1980.
6. Шустер Г. Детерминированный хаос: Пер. с англ. М., 1988.
7. Ansoff I. Synergies and Capabilities Profile. Corporate Strategy, 1965. Penguin Books, 1987.
8. Clark P. Organizational Innovation. SAGE Publications Ltd, 2003.
9. Nonaka I. and Takeuchi H. The Knowledge-creating Company: how Japanese companies create the dynamics of innovation. Oxford, 1995.

ПРАВОСЛАВИЕ И ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

А.В. Носков

*Все народы мира – дети,
Смерть играет с ними в скалах,
И идет на них оскалом XXI столетье,
Не оливам, а кумирам
Люди власть земную дали.
И все громче звук над миром
Разбиваемых скрижалей.*

Архиепископ Иоанн Сан-Францисский
(Шаховской)

Что такое культура?

Cultura – причастие будущего времени от глагола colere, означающего «возделывать», «обрабатывать», «ухаживать», «иметь попечение», «заботиться», «вращивать», «воспитывать», «совершенствовать», «населять», «обитать». Если слово «natura» означает то, что рождается, то «cultura» – это то, что возделывают, обрабатывают, вращивают [1. С. 5]. Похожее определение дает В.И. Даль: «Культура – это обработка и уход, возделывание, возделка: образование умственное и нравственное». В «Словаре русского языка» Д.Н. Ушакова культура определяется как «совокупность человеческих достижений в подчинении природы, в технике, образовании, общественном строе». В «Толковом словаре русского языка» С.И. Ожегова: «Культура – это совокупность производственных, общественных и духовных достижений людей».

Таким образом, под словом «культура» может подразумеваться решительно все, что возделывает или производит человек. Считается, например, что реклама сигарет – это тоже определенная культура. Однако культура – это не только область художества и эстетики, культура обнимает всю нашу жизнь и помогает нам хранить все прекрасное, разумное, доброе и вечное. Из этого следует, что далеко не все «художества», которые производит человек, могут именоваться культурными.

«Спор упирается в вопрос: что такое культура? Я не могу дать ей определение, которое удовлетворило бы всех, но я хочу обратить внимание на некоторые ее свойства, о которых не следует забывать. Прежде всего, для каждого человека культура едина. Нельзя говорить, что в некоторых случаях нас якобы удовлетворяет одна культура, в других – другая. Культура не вызывается настроением, как дух из кувшина. Человек принадлежит ей целиком. Он пронизан ею, он с нею слит» (Лихачев Д.С. – цит. по [1. С. 7]).

И действительно, когда мы говорим про человека: «он – порядочный, хороший, культурный», — мы этими словами хотим выразить его духовный облик. Культура не обязательно связана с образованием, но обязательно – с воспитанием. Каждому из нас Господь Бог дает какой-либо талант, из множества наших отдельных жизней складывается общий облик того или иного народа и всего человечества. Каждый из людей свободен выбирать между пребыванием в замкнутом мире своих эгоистических интересов, с одной стороны, и осознанием смысла жизни как радости общего человеческого достоинства и достижения целей высшего бытия – с другой.

«Бессмысленны и бесплодны попытки строить жизнь только на материалистических идеях и интересах. Человек, одетый в одежду только одной внешней технической цивилизации, человек без духовных ценностей похож на мертвеца. В нем нет самого главного – духа жизни. Отрицающая Бога материалистическая лжекультура хочет покрыть, как лава, цветущую землю. И жизнь каменеет там, где ее покрывает эта черная лава утилитаристического, материалистического мировоззрения. Серо, душно, бедно в мире, где есть только игра материальных интересов человеческих, но нет культуры духа и культуры любви. В борьбе за материальную ценность человек умеет добывать «свое право», но не всегда находит в этом «праве» свою настоящую, радостную жизнь» [3. С. 424].

В погоне за материальными ценностями человек может «закопать» свой талант и так и не реализовать дарованную Богом возможность. Человек в христианстве – тот, кто осознал себя как творение Божие, кто познал свое значение, свое назначение. Культура есть труд человеческий, движимый любовью. Не принудительный труд, не рабство, но труд свободный, который есть благословение. Люди призваны наполнить мир благоуханным садом добрых творческих мыслей и дел. В этом высшее осуществление цели жизни – Царство Божие.

Есть евангельская притча, полная глубокого смысла: «Царство небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем; когда

же люди спали, пришел враг его и посеял между пшеницею плевелы и ушел; когда взошла зелень и показался плод, тогда явились и плевелы. Придя же, рабы домовладыки сказали ему: Господин! Не доброе ли семя сеял ты на поле твоём? Откуда же на нем плевелы? Он же сказал им: враг человек сделал это. А рабы сказали ему: хочешь ли, мы пойдем, выберем их? Но он сказал: нет, чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы, оставьте расти вместе то и другое до жатвы; и во время жатвы я скажу жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в снопы, чтобы сжечь их, а пшеницу уберите в житницу мою.

Сеющий доброе семя есть сын человеческий; поле есть мир; доброе семя – это сыны Царствия, плевелы – сыны лукавого, враг, посеявший их, есть диавол; жатва есть кончина века, а жнецы суть Ангелы. Посему как собирают плевелы и огнем сжигают, так будет при кончине века сего; пошлет Сын Человеческий Ангелов своих и соберут из Царства его все соблазны и делающих беззаконие и вверзут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов; тогда праведники воссияют как солнце в Царстве отца их» [2].

Современная культура представляет собой смешение плевел и добрых семян. Почему же Господь Бог дает возможность и плевелам расти? Почему не позволяет ангелам уничтожить их? Бог создал человека свободным. Этим великим даром — свободой — человек может распорядиться по своему усмотрению. Однако при всем многообразии вариантов в нравственном плане этот выбор предполагает два направления: или во благо, или во вред. Когда человек творит благо, он живет по заповедям Божьим; когда творит вред – нарушает их. Поступки человека зависят от его духовного строения. Макарий Великий отмечает: «Кто защищает страсти как естественные, тот переменил Истину Божию во лжу свою».

Чем располагает современная культура?

1. Самые жалкие заблуждения в понятиях о Боге, о бессмертии, о достоинстве и назначении человека.

2. Взрывы человеческих страстей, похотей, корыстолюбия и разрушительной гордости.

3. Волнующееся море скорбей и бедствий, бессилие человека уничтожить зло.

Данные проявления вполне закономерны, поскольку по удалению от Бога беспорядок господствует как во внутреннем составе каждого человека, так и в жизни целых сообществ и государств. Современный человек имеет многие способности, но их первоначальное согласие на-

рушено: ум говорит одно, сердце влечется к другому, а воля настолько ослабела, что не может направить человека по нужному пути. Православное учение о человеке, подробно раскрывающее его природу, обозначает такое состояние человека как неестественное, падшее, греховное. Современный светский человек находится в неестественном, падшем состоянии, которое сопровождается тем, что сам человек скорее всего не осознает глубины этого. Отсюда понятно желание современных средств информации представить культуру в качестве сферы развлечения и отдыха, предполагающей прежде всего ублажение телесности человека.

Кроме указанного неестественного состояния, православное учение о человеке выделяет состояние естественное – райское. Этим состоянием обладал человек до грехопадения. В результате грехопадения оно было утрачено, но не безвозвратно. Благая весть, которую принесло христианство миру, в том и заключается, что райское естественное состояние стало возможным для человека в результате искупительной жертвы Иисуса Христа. Однако это состояние не возникает автоматически, без усилий человека. Открытие христианства состоит в том, что кроме тела у человека есть душа, которая требует не меньшей, а большей, по сравнению с телом, заботы, поскольку душа человека – вечна, а тело – нет. Когда же и как современный человек заботится о своей душе? Человек заботится о душе, когда хочет освободиться от страстей и для этого читает молитвы, исповедуется и причащается, поскольку нет другого способа избавиться от греховной нечистоты души. Прилагая усилия по устранению нестроений (болезней) души, человек выходит в состояние, которое православное учение о человеке определяет как вышестественное — позволяющее человеку направлять развитие духовных сил к единению с Богом. При этом важно помнить и знать, что православие – это не волшебство, а результат совместных усилий человека и Благодати Божьей.

В православном мировосприятии «культура» как сохранение окружающего мира и забота о нем является богозаповеданным делом человека. Господь Бог, создав человека, дал ему заповедь возделывать и хранить окружающий мир как прекрасное творение Свое. Отсюда понятно, почему слово «культура» является однокоренным со словом «культ», которое означает благоговение перед Богом, богочитание, поклонение и служение Богу, создавшему мир и человека.

«Искусство с колыбели повито молитвой и благоговением: на заре культурной истории человечество лучшие свои вдохновения приносит к

алтарю и посвящает Богу. Связь культуры с культом есть вообще грандиозного значения факт в истории человечества, требующий к себе надлежащего внимания и понимания» [4. С. 326].

История человечества наглядно свидетельствует о том, что религиозный культ вообще есть колыбель культуры, вернее, ее духовная родина. Целые исторические эпохи, особенно богатые творчеством, отмечены тем, что все основные элементы «культуры» были тесно связаны с культом, имели сакральный характер. Истинная культура есть связь человека с Творцом и со всем миром, и эта связь называется религией. Эта связь с высшим миром Бытия, истины и любви проходит через все отношения людей и народов. Подобно озеру, которое питается родниками, культура живет и процветает благодаря культу, являющемуся основанием духовности народа.

Литература

1. *Пивоваров Б.И.* Православная культура России: Учеб. пособие для учащихся старших классов школ, гимназий и лицеев. Новосибирск, 2004.
2. *Библия.* (Мф.: 52;13).
3. *Архиепископ Иоанн Сан-Францисский* (Шаховской). Избранное. Петрозаводск, 1992.
4. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. М., 1994.

ЭСТЕТИКА «СМЕРТИ АВТОРА» В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Д.А. Ольшанский

*И где там я?
Ведь глаза открываются
ресницами в мою сторону
и где-то под ними я становлюсь
никогда и не существовавшим.*

Геннадий Айги.
Снова любимое, 1960

В современной культуре вряд ли найдётся более известная и одновременно более избитая идеологема, чем «смерть автора». Усилиями комментаторов, литературных критиков и культуртрегеров главный тезис Барта превратился сегодня в холостой лозунг, наполняемый почти любым содержанием и попадающий на знамёна порой противоположных литературных настроений: от эйфории по поводу того, что «если автора нет, то всё можно», до апатии в связи с кризисом большой литературы и стоических заявлений вроде: «наше литературоведение должно доказать им, что автор жив». Последствий этого, как минимум, два: во-первых, смертью автора часто называют то, чего Барт вовсе не имел в виду, во-вторых, не замечают действительно спорных выводов, которые тем не менее были важными ступенями в движении структуралистской мысли.

Барт начинает с принципиального различия индивида, обладающего целостностью, и субъекта письма, этого воображаемого гомеостаза лишённого. «Письмо – та область неопределённости, где теряются следы нашей субъективности, чёрно-белый лабиринт, где исчезает всякая самотождественность, и в первую очередь телесная тождественность пишущего» [4. С. 384]. Он противопоставляет субъекта письма автору как некой «человеческой личности», наделённой автономией и целостностью, захваченной «мифической обособленностью своего идеала» и являющейся частью идеологии Нового времени.

Автор – это Я. Конкретная личность с её судьбой, страданием и гениальностью, о чём свидетельствует любой учебник литературы, неизменно прилагающий к биографической справке идеал-портрет писателя (хотя и то и другое мало сказывается на художественной ценности его текстов). Поэтому Барт не случайно замыкает автора в идентичности его биографии, в границах собственного Я, которое всегда телесно [6. S. 271], тогда как субъект письма тождественности этой лишён. Иными словами, произведение не выводимо из жизни его создавшего, а текст всегда обнаруживает себя как нечто инородное, что не вписывается в жизнь его творца. План биографии не монтируется с планом речи – на что литературоведение не очень-то обращает внимание, потому что принадлежат они разным регистрам и занимают разные места в душевной структуре субъекта: биография всегда центрирована вокруг оси авторского тела, речь же полярна и эксцентрична инстанции Я.

Слова Барта о том, что пишущий теряет целостность своего тела, следует понимать буквально: он обнаруживает расщепление собственного Я. Барт подхватывает мечту русских формалистов и утверждает, что «говорит не автор, а язык как таковой; письмо есть изначально обезличенная деятельность» [4. С. 385]. Говорящий лишается проекции в поле воображаемого, какой является тело. Вслед за Фрейдом, Барт утверждает, что говорит не личность как совокупность психологических черт, представитель литературной традиции и рупор своей эпохи; речь держит субъект. Субъект, который не сводим к биографии, не встраивается в спектр характерологии, просачивается сквозь пальцы всякого историко-психологического исследования, апеллирующего к знанию контекста эпохи или интерсубъективным отношениям. И дело не только в том, что говорящий сам может быть изумлён неожиданностью своего высказывания (с чем мы имеем дело в оговорках, остроумии и поэзии), но и текст всегда говорит ещё и о чём-то другом, вопреки всем рациональным намерениям, социальным заказам и эстетическим установкам автора. Иными словами, произведение нельзя разложить на элементы личностных характеристик, объяснить при помощи того, что психоанализ называет инстанцией Я или воображаемым режимом психическое жизни.

Будучи центральным элементом новоевропейской мифологии, автор тем не менее сам является эффектом этого текста, его продуктом, а не создателем. Тем картезианским субъектом, который разделяет веру в автономию сознания, способного познать себя в актах рефлексии и на основании законов логики, в свободную волю автора, при помощи которой он создаёт произведение из полноты своего бытия, или, что то же самое, веру в непогрешимость Бога-творца. Этой классической концеп-

ции творчества, основанной на иллюзии присвоения речи индивидом, Барт противопоставляет идею о том, что речь субъекта не только свидетельствует о нехватке бытия, но и сама призвана к тому, чтобы её восполнить. «Субъект не есть некая индивидуальная полнота, которую мы имеем (или не имеем) право проецировать на язык; напротив, он представляет собой пустоту, которую писатель как бы оплетает до бесконечности трансформируемым словом» [2. С. 366]. Если оставить в стороне критику повсеместных в «Критике и истине» романтических идей о вечной трансформации слова, бесконечном творческом потенциале субъекта и неисчерпываемости означаемого, – а антитезис так и просится, ведь речь так же конечна, как и всё человеческое, связь означающих всякий раз устанавливается по одной-единственной траектории, – то слова Барта окажутся очень созвучны психоанализу как минимум в двух аспектах: во-первых, нехватка является необходимым онтологическим условием бытия человека. Лакан говорит, что «в силу самой нехватки существо оказывается существующим. Именно в силу этой нехватки, именно в опыте желания приходит существо к переживанию своего Я в его отношениях с бытием» [8. С. 319]. Во-вторых, субъект бессознательного всегда указывает на себя неким отсутствием: неожиданной бессвязностью, заиканием, паузой или ошибкой. «Бессознательное обнаруживает себя собственным отсутствием» [9. С. 42]. В тех высказываниях, ответственность за которые ни сознание, ни Я, ни какой другой автор взять на себя не смогут; высказываниях, именуемых обычно ошибочными, бессмысленными или поэтическими.

Автор существует как форма высказывания, как один из способов адресации сообщения, характерный для эпохи Нового времени, подобно тому как баян был приемлемым адресантом литературного слова в Средние века. Барт заимствует бенвенистовское различие местоимений Я акта высказывания и Я содержания высказывания, где последнее является шифтером, функцией обозначения адресанта. С лингвистической точки зрения, которой Барт не преминул воспользоваться, Я акта высказывания и Я-шифтер не совпадают. Шифтер лишь указывает на субъекта акта высказывания, но не обозначает его [10. С. 800]. Равно и в теории психоанализа Лакан показывает, что воображаемое Я (moi) субъекта и означаемое Я относятся к разным режимам психической жизни.

Новоевропейское литературоведение было склонно игнорировать разность между уровнем высказывания и уровнем акта высказывания и вообще не различать проекцию и проектор. Поэтому общим местом картезианского проекта в области литературы является сведение речи к монологическому источнику, называемому автором. Эта авторитарная

форма высказывания присваивает слово человеку, конкретному Я, которое и объявляется не только единым и неделимым, но и полноправным хозяином своего произведения (о чём свидетельствуют первые законодательные акты об авторском праве этого периода), а равно и властителем дум и социальным авторитетом: поэт всегда больше чем просто поэт, больше чем просто субъект языка. Такое социально-историческое разрастание тела автора как раз и призвано покрыть ту пустошь между высказыванием и актом высказывания, которая никогда не прекращала напоминать о себе, и перестать слышать то, что субъект всегда расщеплён на несколько инстанций. Эти неудобные пролёты и заполняет аттическая статуя автора во всём её величии и блеске.

По всей видимости, автор был ровесником картезианского субъекта уверенности, и его кризис сопряжен с потерей сознанием его центрального места в бытии субъекта. Быть может, и не стоит устанавливать прямой зависимости, но во всяком случае кризис этот приходится на то время, когда Фрейд находит и теоретически обосновывает эксцентричность субъекта по отношению к личности: человек не осознаёт того, что он собой представляет. Он и оказывается тем пятном в картине бессознательного, которое для него самого остаётся неразличимым. Его речь не является производением его сознания, напротив, скорее он сам – это та история, которая остаётся записанной в его памяти. Наконец, венец самолюбования просвещенцев, инстанция Я, оказывается не более чем проекцией, плеврой, разделяющей субъекта и внешний мир. Фрейд утверждает в «Скорби и меланхолии», что Я – это сумма различных институций [Ichinstitutionen]. «Собственное Я, – пишет Лакан, – можно уподобить нескольким надетым одно на другое пальто, позаимствованным из захламленного реквизита» [8. С. 223]. Кризис авторства обнаруживает себя в движении от целостного истукана личности к расщеплённому субъекту речи; автор издыхает где-то на пути от «Я мыслю» к «Оно говорит».

Смерть автора является условием для возникновения речи другого, того демона, который: «Мне звуки дивные шептал / И тяжким пламенным недугом / Была полна моя глава». Другого, который призывает поэта «исполниться волею моей» и которого Фрейд называл бессознательным. «Фрейд уверяет нас, что субъект – это не разум его, он лежит на другой оси, он разуму эксцентричен. Субъект как таковой представляет собой нечто иное, нежели адаптирующийся к внешней среде организм, и все поведение его говорит совсем из другого места, нежели та ось, которая видна нам, когда мы рассматриваем его как функцию индивида. Субъект децентрирован по отношению к индивиду. Фраза «Я это другой» включает в себе именно этот смысл» [8. С. 15]. Речь посто-

янно напоминает нам о том, что субъект расцеплен и смещен по отношению к тому воображаемому средоточию, которое называется индивидом. Соблюдать основное правило психоанализа – говорить подряд всё, чем полна твоя голова, и значит готовить кончину индивиду и его героическому образу – автору.

В этом психоаналитическом выводе можно расслышать гегелевскую сентенцию: «вещь имеет свою сущность в некотором ином» [1. С. 68]. Будучи включенной в отношения, она теряет свою единичность и становится символом: всякая вещь есть не только она сама, но и нечто другое. Фрейд усиливает эту мысль тем, что столь лелеемая просвещением индивидуальность человека в технике психоанализа оказывается не чем иным, как проекцией некоего другого. В книге «Массовая психология и анализ инстанции Я» он показывает механизм «формирования собственного Я по целостному образу другого [Ich ähnlich zu gestalten wie das andere]» [5. С. 116]. Говорит всегда другой, тогда как автор только подписывается под его словами; а в литературном высказывании это расщепление между субъектом высказывания и собственным Я автора заявляет о себе со всей бескомпромиссностью, так что новоевропейской литературной критике приходится прибегать к вспомогательным мифологическим конструкциям – социальной роли автора, дабы удержать в гомеостазе воображаемый пузырь авторского тела.

Автор существует. Но он мёртв. Автор является функцией речи, той речи, которая ему отнюдь не принадлежит и которая использует его в своих целях. Таким образом, место автора двояко: с одной стороны, он выполняет конкретную речевую задачу, с другой – он не обладает правом собственности на ту речь, которая через него транслируема, равно и не является её источником. Автор – «как трупы есть и нет», если пользоваться поэтическим сравнением. Леса историко-психологического литературоведения долгое время скрывали наличие автора – то наличие, которое представляет его в качестве проекции в поле воображаемого. Автор всегда молчит, а это умение дорого стоит.

Он необходим литературе именно в виде убиенного бессловесного тела; автор всякий раз оказывается востребован как господин дискурса, чья призрачная власть должна быть подорвана пишущим, как тот, чья самость должна быть снята актом высказывания, если перефразировать Гегеля на структуралистский лад. Только в нарушении авторской речи, в расщеплении его нарциссического образа берёт исток речь субъекта, воды которой так и подмывают стройное здание автор-центрированной литературы. Задачей же письма, как понимает её Барт, является позволить речи субъекта сказаться, или, как мечтал не менее восторженный романтик структурализма Роман Якобсон, вернуть язык к самому языку.

Обнаружив трещину в господском дискурсе – каким со времён Декарта и был дискурс автора – и возможен прорыв речи субъекта, которая и есть эта самоперечёркнутая трещина. «Субъект обретает себя именно в акте самоустранения, которому он демонстративно подвергает свою личность, так что на уровне дискурса – а это роковой уровень, не следует забывать, – объективность оказывается просто одной из форм воображаемого» [3. С. 380]. Почти аналогичный вывод делает Фрейд и относительно психической структуры субъекта, где символизация является единственным механизмом связать аффект: чтобы избежать психотических расстройств, Я субъекта «само себя деформирует, лишается собственной целостности, возможно, даже расщепляется или распадается» [7. С. 391]. С распадением эфемерной целостности Я, нарушающим тем самым принцип удовольствия, мы имеем дело всякий раз в сновидениях, галлюцинациях и в психоанализе, последний из которых наиболее навязчиво возвращает субъекта к его желанию, требующему права голоса вопреки гармонии и гомеостазу инстанции Я. Поскольку речь – это и есть то, что расщепляет субъекта, то, что не принадлежит Я, тезис Барта можно изменить на нищезанский манер: автор не умирает, он и был всегда мёртв. Только литературоведение, опираясь на историко-психологические принципы, ошибочно принимало его за того, кто говорит. Пишущий и должен занять то место, в котором всегда молчаливое зрелище, именуемое автором, вдруг нарушается и преобразуется словом субъекта.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 2002.
2. Барт Р. Критики и истина // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994.
3. Барт Р. От науки к литературе // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994.
4. Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994.
5. Freud S. Masspsychologie und Ich-Analyse / Gesammelte Werke. Chronologische Geordnet. Fischer taschenbuch Verlag, 1999. XIII.
6. Freud S. Ich und Du / Gesammelte Werke. Chronologische Geordnet. Fischer taschenbuch Verlag, 1999. XIII.
7. Freud S. Neurose und Psychose // Gesammelte Werke. Chronologische Geordnet. Fischer taschenbuch Verlag, 1999. XIII.
8. Lacan J. Le Séminaire, Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. (1954/1955). Paris: Les Éditions du Seuil, 1978.
9. Lacan J. Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964). Paris: Les Éditions du Seuil, 1973.
10. Lacan J. Écrits. Paris: Les Éditions du Seuil, 1966.

ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ЭТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ КЬЕРКЕГОРА

А.Н. Осокина

Учение Кьеркегора, крайне противоречивое по своей форме и содержанию, самим автором оценивалось как этическое. И, несмотря на достаточно часто звучащие обвинения в адрес Кьеркегора об отрицании этических норм, в силу ориентации Кьеркегора на субъективизм, есть основания называть его учение именно этическим. Однако здесь возникает важная проблема: как понимал Кьеркегор само понятие «этика». Представления Кьеркегора об этике становятся наиболее ясными в свете полемики Кьеркегора с Гегелем. Основное, против чего выступал Кьеркегор в учении Гегеля, – это то, что в его спекулятивной системе не находит место этическое знание. Кьеркегор противопоставляет всемирно-историческое, абстрактное, спекулятивное индивидуальному, экзистенциальному, этическому.

Чтобы раскрыть понимание этики в контексте противопоставления взглядам Гегеля, обратимся к произведению «Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам», в котором наиболее остро представлена эта полемика. Это произведение, по мнению многих как отечественных, так и зарубежных специалистов, является ключевым произведением Кьеркегора. Так, по мнению Сергея и Натальи Исаевых, «Трактат «Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» занимает в творчестве Кьеркегора центральное место, оказавшись по существу в точке схождения его псевдонимических работ и работ, подписанных собственным именем, в центре и сложнейшем конфликтном переплетении его эстетических, этических и чисто религиозных представлений».

Однако здесь необходимо сделать замечание, касающееся специфики произведений Кьеркегора. Дело в том, что «Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам», как и большая часть произведений Кьеркегора, не подписано собственным именем автора (хотя Кьеркегор фигурирует в качестве издателя), а является творением Ио-

ханеса Климакуса. Многие исследователи (такие, как С. Еванс, П. Роде, Н. и С. Исаевы) соглашаются в том, что этот псевдоним является наиболее близким автору и, соответственно, в произведениях, подписанных этим псевдонимом, выражена позиция самого Кьеркегора. Задача определения степени близости автора к выдуманному им псевдониму – тема отдельного исследования и в данном случае не имеет первостепенной важности. Целью данного текста является определение сущностных свойств этики, этического знания, как оно понимается Кьеркегором (Климакусом) в произведении «Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам».

«Этическое было и остается самой высокой задачей, вменяемой индивиду», – пишет Кьеркегор под псевдонимом Йоханес Климакус [1. С. 167]. Этическое всюду в этом произведении описывается как сфера, касающаяся исключительно индивидуального бытия человека, и противопоставляется любым абстрактным построениям о «всемирно-историческом». В этом противопоставлении проявляются основные аргументы против Гегеля, а именно то, что в абстрактном теоретизировании нет возможности построить этическое знание: «благодаря Гегелю получила, наконец, завершение система, в которой вообще нет места этике» [1. С. 137]. «Этическое должно быть найдено посредством погружения индивида в глубины своего внутреннего, а также в его отношении к Богу» [1. С. 167]. Обратимся к более детальному разбору утверждения Кьеркегора о том, что в системе Гегеля нет места для этики.

Для Кьеркегора система (подразумевается система спекулятивного знания, построенная Гегелем) – это, прежде всего, завершенность, между тем как основная характеристика бытия человека – это становление. Экзистенция – это постоянное стремление и принципиальная незавершенность.

«Предпосылки спекулятивного мышления комичны», пишет Кьеркегор, «поскольку подобное мышление забывает о том, что значит быть человеком, но не человеком вообще, ведь мы с вами являемся людьми, причем каждый сам по себе».

В отличие от логической системы «система наличного существования не может быть дана». (Здесь следует обратить внимание, что датское *tilvaerelse*, переводимое как «наличное существование», «наличное бытие», в философии Кьеркегора имеет определенную специфику, связь с понятием «экзистенция», и понимается не просто как данность, а как становящаяся действительность). «Система и завершенность взаимно соответствуют друг другу, однако, наличное существование – это нечто противоположное этому». Дело в том, что для того, чтобы помыслить наличное существование, оно должно рассматриваться как нечто сня-

тое, а не как становящееся, существующее. При этом этика, как утверждает Кьеркегор (Климакус), «это истинный дом наличного существования» [1. С. 167].

Обратимся к пониманию Кьеркегором человеческого существования. У существования есть замечательное свойство: существующий не может не существовать. Однако человек может направлять свои усилия на осознание своего собственного индивидуального существования либо «забывать» об этом, «рассеиваться», рассуждая о человечестве, о человеке вообще, все дальше удаляясь от своего собственного существования.

В произведении «Или – или» фиксируется важное для всей философии Кьеркегора понятие «выбор». Выбор как таковой (а не проблема объекта) приобретает фундаментальное значение, когда речь заходит о «вхождении в экзистенцию» (coming into existence – англ.), которое осуществляется именно актом выбора. Акт выбора на эстетической стадии, продиктованный исключительно внешними условиями, не является собственно выбором. «Твой выбор – выбор эстетика не имеет права называться выбором, так как слово «выбор» само по себе выражает понятие «этическое». Выбор – это, прежде всего выбор самого себя, в некотором смысле «рождение себя» [2. С. 212].

Этика в понимании Кьеркегора ставит перед индивидом задачи самопознания, самоопределения. «Все основные понятия этики, как пишет Т.В. Щитцова в книге «К экзистенциальной онтологии», до этого применявшиеся в отношении между человеком и человеком, социальной жизни людей, в экзистенциальной философии сначала описывают отношения между человеком и бытием, и только поэтому всякие другие отношения». То есть мир экзистирующему индивиду (и осознающему себя в качестве такового) дается как этическая задача.

Одной из жизненных задач индивида Кьеркегор называет становление субъективным. Это означает направлять свои усилия на познание себя как экзистирующего индивида. Такую субъективную ситуацию познания Кьеркегор называет субъективным мышлением, а мыслителя – субъективным.

Спекулятивный мыслитель не может постигать самого себя, так как в силу специфики спекулятивного мышления он все дальше и дальше удаляется от самого себя, становясь объективным, «постепенно исчезая для самого себя и становясь всего лишь силой видения спекулятивной мысли» [1. С. 71].

Кроме того, с объективной точки зрения не существует разделения между добром и злом, в то время как для этики оно принципиально и абсолютно. Это различие «всемирно-исторически и эстетически ней-

трализуется в эстетически-метафизическом представлении о «великом», «значительном», к которому добро и зло имеют равный доступ». То есть основа моральных суждений как бы растворяется в такого рода системе объективного знания.

Вместе с тем в подобную систему никоим образом не входят мысли и намерения индивида, в то время как намерения в этических рассуждениях не менее важны, чем поступки. Но эмоциям, мотивам, страстям, интересам – всем этим субъективным характеристикам, исключительно важным для моральной жизни индивида, не находится места в системе спекулятивного знания.

Итак, после вышеприведенных рассуждений сделаем основные выводы.

За точку отсчета в «Заключительном ненаучном послесловии к «Философским крохам» Кьеркегор выбирает метафизические построения Гегеля (безусловно, трактуя их своеобразно), показывая, что такая степень абстракции и объективности не соизмерима с экзистенцией индивида, основными характеристиками которой являются страстность, заинтересованность, стремление, незавершенность, становление.

Этика же понимается как индивидуально ответственное принятие решения относительно своего собственного существования, в чем индивид бесконечно заинтересован. Все эти характеристики, присущие этике, являются исключительно субъективными и не находят своего воплощения в системе объективного знания.

Говоря об этических воззрениях, нужно иметь в виду специфическое понимание этики, учитывать смыкание этики и онтологии человеческого бытия, которое мы наблюдаем в философии Кьеркегора, а затем у философов-экзистенциалистов.

Литература

1. *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб., 2005.
2. *Кьеркегор С.* Наслаждение и долг // Гармоническое развитие этических и эстетических начал. М., 1998.

ЛИДЕРСТВО В МЕНЕДЖМЕНТЕ: ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ВАРИАНТЫ

Е.А. Останина

В течение очень долгого времени в нашей стране насаждалось мнение о том, что индивидуализм, выделение себя из толпы, какое-либо отличие от других – нечто вроде «греха». Все должны были составлять единый коллектив, управление которым осуществлялось централизованно. Данное управление подразумевало лидерство формальное, а неформальных лидеров не должно было быть. Проведенный автором этимологический анализ позволяет сделать вывод, что само слово «лидерство» появилось в русском языке лишь 100 лет назад, оно не вошло в словарь В. Даля и не представлено практически ни в одном из современных словарей. А ведь основы философии лидерства и власти были заложены еще древнегреческими мыслителями [2. С. 30]. Именно сейчас, как никогда, наша страна нуждается в высококвалифицированных, находчивых, креативных лидерах. Но до последнего времени как таковых исследований феномена российского лидерства не предпринималось. По-видимому, сказывается относительная новизна данной проблемы. И в связи с этим в настоящий момент в российском обществе стоит вопрос: а может быть, лидерство и не нужно совсем? А если нужно, то какова его роль в менеджменте, в жизни общества?

Для ответов на данные вопросы следует для начала решить следующие задачи:

- изучить различные концепции лидерства;
- проанализировать феномен лидерства с точки зрения этнопсихологии (на примерах Америки и Японии), менеджмента, психологии;
- изучить характерные черты лидерства;
- выявить сущность руководства и его значение для современной организации.

Российские ученые О.С. Виханский, А.И. Наумов и В.Р. Веснин считают, что проблемы лидерства являются ключевыми для достижения

организационной эффективности [3. С. 34–37; 4. С. 67]. С одной стороны, лидерство рассматривается как определенный набор качеств, свойственный тем, кто способен успешно оказывать влияние на других людей, с другой – лидерство – это процесс преимущественно несилового воздействия для достижения группой или организацией своих целей. Лидерство представляет собой специфический тип управленческого взаимодействия, основанный на наиболее эффективном сочетании различных источников власти и направленный на побуждение людей к достижению общих целей. С данным определением лидерства согласен и английский исследователь М. Мескон [1. С. 77].

Лидерство как тип отношений управления отлично от собственно управления. Лидерские отношения строятся больше на отношениях типа «лидер – последователи», чем «начальник – подчиненный». Не любой менеджер использует лидерство в своем поведении. Продуктивный менеджер не обязательно является эффективным лидером, и наоборот. Успех в управлении не компенсирует плохого лидерства.

Некоторые ученые рассматривали лидерство как способность эффективно использовать все имеющиеся источники власти для превращения созданного для других видения в реальность. Согласно Дж. Терри, лидерство – это воздействие на группы людей, побуждающее их к достижению общей цели. Р. Танненбаум, И. Вэшлер и Ф. Массарик определяли лидерство как межличностное взаимодействие, проявляемое в определенной ситуации с помощью коммуникационного процесса и направленное на достижение специфической цели или целей. Г. Кунц и С. Доннелл считают, что лидерство связано с воздействием на людей, преследующим достижение общей цели [10. С. 121–129].

Также, говоря о взглядах на лидерство с точки зрения менеджмента, стоит упомянуть об основных теориях лидерства.

• *«Теория черт»* (Р. Стродилл, Р. Манн, У. Бенис). В соответствии с этой теорией лидером или руководителем не может быть любой человек, но лишь такой, который обладает определённым набором личностных качеств, совокупностью определённых психологических черт. Мнения учёных разделились. Одни считали, что эти качества должны быть врождёнными. Они утверждали, что управление – это не наука, а своеобразное искусство, а деятельность управленца основана на врождённом таланте. Американский психолог Д. Бойд утверждал, что «научиться руководить не может никто, а искусство руководства идёт от вашего сердца и собственной силы». Но согласиться с этим – означает признать ненужными все попытки выявить закономерности эффективного управления. Изучение практики показывает наличие определённых закономерностей, существование типичных черт. Бихевиористы пола-

гают, что лидерские черты нельзя считать всецело врождёнными, т.к. они могут быть приобретены в результате обучения и накопления опыта. Ряд ученых, придерживающихся данной точки зрения, насчитывают более двухсот таких фундаментальных качеств [4. С. 67–70].

- Наблюдения практики показали немало случаев, когда лица, не обладающие «важнейшими чертами», успешно справлялись со всеми функциями лидера. Это обусловило появление «*ситуационной теории*» (Танненбаум-Шмидт, Фидлер, Херсей и Бланишард, Хауз и Митчелл, Стинсон и Джонсон; Врум, Йеттон, Яго). В ней акцент переместился на анализ ситуации и объекта управления, т. е. лидерство возникает как ответ на требование ситуации. В ранг высшей силы возводятся обстоятельства, а «важнейшие черты» рассматриваются лишь как одна из ситуационных переменных. К числу других относятся: размер и структура организации, вид выполняемой деятельности, индивидуальные особенности членов организации (ожидания), время принятия решений, психологический климат организации и др. В одних условиях от лидера требуется одна линия поведения, в других – совсем иная [4. С. 67–70].

- В настоящее время в западной психологии доминирующей является «*синтетическая концепция лидерства*». Согласно этой теории, лидерство есть процесс организации межличностных отношений в группе, а лидер является субъектом управления этим процессом. Эта теория отличается комплексным подходом ко всему процессу управления. На характер осуществления лидерской роли оказывает влияние взаимосвязь трёх переменных: качества лидера, качества последователей или ведомых и характер ситуации, в которой осуществляется лидерство. С одной стороны, лидер воздействует на ведомых и ситуацию, с другой – столь же существенны и их воздействия на лидера [4. С. 67–70].

Уже упомянутые выше Мескон, Виханский и Наумов, а также Веснин признавали то, что лидерским способностям и умениям можно научиться, но что лидерами становятся не сразу. Этому обычно предшествует определенный тип карьеры в организации, помогающий развить необходимые навыки и умения.

Один из видных японских ученых М. Огава в книге «Практический менеджмент» говорил о том, что «способность к лидерству не дается человеку от рождения. Она – исключительно результат его собственных усилий» (цит. по [7. С. 36]). При этом характерным для Японии является то, что здесь серьезная борьба за лидерство идет между группами. Групповое лидерство по-японски – это лидерство не в группе, а самой группы. Оно основано на групповой психологии как сугубо японском национальном явлении или качестве, которое состоит в приоритетах коллективных целей и преданности группе. Под группой японцем тра-

диционно понимается тот коллектив, в котором он живет или работает: семья, бригада, отдел. Групповая ориентация объясняет такие особенности кадровой политики крупных японских компаний, как «пожизненный найм» и «оплата по старшинству» [8. С. 123]. Что касается американского лидерства, то здесь тоже преобладает лидерство командное, но в каждой команде существует свой лидер, которому не просто таковым стать, т.к. «набрать игроков легко, а трудно заставить их играть вместе» [7. С. 34–35]. Именно это и делает эффективно действующий лидер команды. Менеджер команды, компании может рассматриваться как дирижер, а ее члены – как музыканты. Все вместе они могут играть слаженно. Чтобы этого добиться, руководитель успешно работающей команды, компании должен обладать целым набором умений. И в первую очередь – поощрять своих сотрудников к созданию коллектива с помощью различных командных игр; это порождает приятное возбуждение, энтузиазм и энергию. Какая бы игра ни была выбрана, руководитель организации должен поощрять всех членов команды, чтобы избежать нежелательной атмосферы, ведь сохранится боевой дух команды и мотивация у всех участников – все они что-либо получают. Поощрять нужно всех одинаково, иначе производительность труда падает, как показали американские исследования [11. С. 78].

Власть, престиж или богатство отдельного члена общества играют роль не в каждой культуре. Например, у индейцев пуэбло стремление к престижу определенно не поощряется, имеют место лишь несущественные различия в индивидуальной собственности, и вследствие этого данное стремление также является малозначимым. В этой культуре было бы бессмысленно стремиться к какой-либо форме доминирования как к средству успокоения. То, что в нашей культуре выбирается этот путь, происходит потому, что в российской социальной структуре власть, престиж и обладание могут дать чувство большей безопасности [9. С. 353].

Что касается российского менеджмента, то здесь при оценке качеств руководителя лидерство стоит на последнем месте, в отличие от западных стран, где оно – на первом. Ксения Касьянова в книге «О русском национальном характере» пишет о том, что на формирование культуры в нашем обществе повлияли не лидеры, а *аутсайдеры* (речь идет об интеллигентах, так называемых «лишних людях») [5]. Но представляется, что именно этих людей как раз и можно назвать лидерами, хотя бы потому, что они отваживаются жить «своим умом». Эти «аутсайдеры» вели общество вперед, хотя само общество было, мягко сказать, не благосклонно к ним и их идеям. Аутсайдерами Касьянова их называет только потому, что они «выпали» из своих структур, их стрем-

ление жить «своим умом» весьма часто оканчивается так плачевно не из-за сопротивления среды, а по внутренним причинам. Эти аутсайдеры являются лидерами, т.к., по словам Анненкова, они являются «истинными представителями своей эпохи». Именно в этих аутсайдерах, лиших людях, разночинцах, заключалась надежда общества, переживавшего социальный кризис. Интеллигент, по мнению Касьяновой, – это человек, имеющий концепцию культуры того общества, в котором он живет. В силу этого обстоятельства за указанную культуру – ответственный. Функция интеллигенции как сословия – сплотить нацию на основе единства представлений. Но прежде это единство и сами эти представления должны быть выработаны. Он обязан вносить свет этого представления в умы своих современников. Интеллигенты обобщают и формулируют инварианты сословных и локальных моральных принципов, упорядочивают их, выстраивают в систему, обосновывают, пропагандируют, наконец, требуют проведения в жизнь соответствующих законов и институтов, которые бы организовали человеческие отношения с точки зрения именно этих теорий, ссылаясь на «неотъемлемые» и «прирожденные» права человека. И от того, насколько им удастся основательно и полно проделать эту работу, зависит не только неповторимое лицо нации, но, в каком-то смысле, и ее судьба. Интеллигенты должны выявить и сформулировать некоторые важные принципы и основы национального характера [5. С. 17–22].

Если посмотреть на лидерство с точки зрения психологии, то здесь освещается в большинстве своем проблема не *лидерства*, а *власти*. Лидеры используют власть как средство в достижении целей группы или организации. Если лидеры достигают цели, то власть как средство используется ими для ускорения этого достижения. Важное различие между властью и лидерством относится к совместимости целей. Для существования власти не обязательно требуется совместимость целей. С другой стороны, лидерство, чтобы реализоваться, требует определенного соответствия между целями лидера и целями тех, кто за ним следует.

Можно объединить таких психологов, социологов и психоаналитиков, как А. Адлер, З. Фрейд и Г. Лансуэлл, которые говорили о том, что «всякий ребенок тянется к высоким целям, всякий слабый – к превосходству, всякий, кому недостает надежды, — к вершинам осуществления: отдельный человек так же, как и масса, народы, государства и нации. Это извечное стремление людей – есть преодолеть чувство своей недостаточности, незащищенности, слабости, преодоление каких-либо дефектов... Тот, кому дорого человеческое общество, должен отказаться от стремления пересилить других... Только одно может спасти – недоверие к господству, развитие и укрепление чувства общности, кото-

рое живет в человеке, и он не может его задушить» [9. С. 233–236]. Похожую теорию выдвигал и психоаналитик К. Хорни в своей книге «Стремление к власти», но он, в отличие от Адлера и Фрейда, еще и осознал роль, которую играет тревожность в порождении стремлений к власти, обратил внимание на влияние культуры на те формы, в которых они выражались [9. С. 352–371]. Схожее мнение о том, что власть, выделение – зло, высказал Ричард Фарсон в своей книге «Менеджмент абсурда», который говорил о том, что «лидеров нет, есть только лидерство». Он расшифровывал этот тезис следующим образом: «...лучшие лидеры являются слугами своих подчиненных; хорошим лидерам свойственна скромность».

Социолог Макс Вебер, философ Бертран Рассел, политолог Р.Э. Дал, психолог Курт Левин говорили о том, что о власти речь идет тогда, когда кто-либо оказывается в состоянии побудить другого сделать нечто, что этот другой не стал бы делать. Только определение Рассела охватывает более широкий круг явлений. Согласно этому определению, любое достижение намеченного результата действия уже есть проявление власти – независимо от того, приводит такое достижение к столкновению с другими людьми или нет [9. С. 240].

Аристотель в «Политике» называл человека политическим животным. По его мнению, человек эгоистичен – этим и объясняется стремление к лидерству [9. С. 17].

Что касается взглядов российских психологов, то, например, Ю.Н. Емельянов в своей книге «Руководство коллективом как проблема социальной психологии» по поводу лидерства и групповой динамики писал о том, что «всюду, где собираются вместе более 2-х человек, возникает проблема лидерства». В процессе формирования группы некоторые ее участники начинают играть более активную роль, чем другие, – они приобретают доминирующее положение. Таким образом, происходит разделение участников группы на ведущих и ведомых, т.е. на лидеров и последователей. Вся жизнь человека протекает в социальном контексте, он живет и действует в составе разнообразных групп и, следовательно, всю жизнь испытывает влияние всевозможных формальных и неформальных лидеров. Лидеры влияют на социализацию индивидов. Изучая социальное поведение людей, мы можем понять динамику лидерства и вскрыть поворотные моменты жизни групп. Лицо, которое выдвинулось как лидер, и стиль его лидерства отражают сущность группы, которой он руководит, а также личностные черты не только самого лидера, но и его последователей. Потребность во влиятельном лидере особенно остро ощущается группой в тех случаях, когда на пути к достижению групповых целей возникает какое-либо препятствие или что-то угрожает

группе извне, т.е. складывается сложная, критическая ситуация. И если какой-либо индивид группы сумеет обеспечить достижение целей или безопасность группы в силу своих личностных качеств, тогда он вероятнее всего станет лидером данной группы. И сотрудник Мичиганского университета Крокет экспериментально доказал, что разногласия в группах создают благоприятную почву для узурпации ролей старых лидеров и выдвижения новых [9. С. 127–131].

«Чтобы вести людей за собой, иди за ними», – сказал Лао-Цзы. И действительно, человек – исходная позиция в менеджменте. Менеджер-лидер является ключевой фигурой в управлении организацией, а *лидерство* – венцом управленческой деятельности. Очень важно помнить, что в своей деятельности менеджер-лидер должен ориентироваться в первую очередь на людей, а не принимать решение в соответствии с модным сейчас ситуативным подходом. В современных условиях эффективное лидерство – это не железная или твердая рука, а высокая чувствительность к потребностям последователей, которая проявляется в развитии работников, во включении их в групповую работу, в оказании им помощи в достижении личных целей. Поэтому без лидерства нет менеджмента. Ведь, как сказали Зигерт и Ланг, «руководить – значит приводить сотрудников к успеху и самореализации» [6. С. 23].

Литература

1. Альберт М., Мескон М.Х., Хедоури Ф. Основы менеджмента. М.: Дело, 1999.
2. Беляцкий Н.П. Менеджмент. Основы лидерства. М., 2001.
3. Веснин В.Р. Менеджмент: Учеб. пособие. М., 2004. 567 с.
4. Виханский О.С., Наумов А.И. Менеджмент. М., 2001. 528 с.
5. Касьянова К. О русском национальном характере. М., 2003. 560 с.
6. Киянова М.К., Ксенчук Е.В. Технология успеха. М., 1993. 192 с.
7. Ладанов И.Д., Пронников В.А. Управление персоналом в Японии. Очерки. М., 1989. 206 с.
8. Морита А. Сделано в Японии. М.: Свобода, 1996. 150 с.
9. Райгородский Д.Я. Психология и психоанализ власти. Т. 1–2: Хрестоматия. Самара, 1999.
10. Стаут Л. Лидерство: от загадок к практике. Тверь, 2004. 187 с.
11. Харрингтон Дж. Х. Управление качеством в американских корпорациях. М., 1990. 272 с.

СООТНОШЕНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО И ХУДОЖЕСТВЕННОГО В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Ю.В. Петров

Русские философы намного раньше европейских мыслителей поставили проблему неклассической рациональности и метафизики как таковую, когда бы следовало показать своеобразие и уникальность философского дискурса, вскрыть природу рационального мышления, выяснить его возможности и границы и тем самым обнаружить очевидную несостоятельность и ложность всяких попыток подчинить философию науке, отказать человеческому мышлению размышлять о сущностях, не наблюдаемых в эмпирическом опыте. Но европейцы как «усиленно серьезные люди» русских мыслителей не знают.

Говоря о «мировом кризисе» в современную эпоху и ее «катастрофическом характере», Н. Бердяев подчеркивает, что все понятия и категории мысли новой истории «кончены» и начинается «мышление иного мира, мира средневековья». Категории новой истории – «рационального дня» – «изжиты», непригодны для того, чтобы разобраться в происходящем, поскольку приходит «ночная эпоха», требующая метафизического мышления для своего постижения. «Новое» в новой истории, сменяющее в ней «старое», есть некое «новое средневековье». «Новым средневековьем, – говорит Бердяев, – я называю ритмическую смену эпох, переход от рационализма новой истории к иррационализму или сверхнационализму средневекового типа» [1. С. 8]. Происходящие в социальной жизни глобальные изменения – социалистическая революция в России, Первая мировая война, потрясения, охватившие весь мир, и – добавим от себя – Вторая и угроза Третьей мировой войны, процессы глобализации в современном мире и образование мировой империи – уже не позволяют мыслить по-старому. «Все термины, все слова, все понятия должны употребляться в каком-то новом, более углубленном, более онтологическом смысле» [1. С. 9].

Рационалистическая философия, подчинившая себя науке, этому «ученому невежеству» (Д. Мережковский) есть «самоутверждение ин-

дивидуального разума»; индивидуализм познания говорит об отпадении от Истины, от «истоков бытия». Зависимое положение философии от науки, от идеологии и государства приучило ее быть послушной и брать во внимание только формальную свободу в принятии Истины; существует формальное право выбирать какую угодно истину или ложь. Рациональная философия Нового времени знает только гносеологию; легитимизируя познание, философия превращается в «юриспруденцию в познании», отдает распоряжения, что можно и что нельзя познавать. Извечный объект познания – бытие – навсегда утерян в рассудочной и критической философии.

Новый дискурс – возрождение метафизики – должен направить взор людей на те стороны действительности, которые в условиях буржуазной культуры представлялись им «ненужной роскошью» – «трансцендентальное и потустороннее» как выражение «напряжения мысли» для разрешения «последних вопросов бытия».

Русская философия задолго до сегодняшних событий увидела кризис современной культуры; этот кризис рожден капитализмом, создающим фиктивную, но не подлинную онтологическую действительность (биржи, банки, бумажные деньги, парламенты, газеты и т.д.). Одним из условий преодоления этой действительности является неклассическая метафизика. Метафизическое мышление необычно; это какое-то прозрение, озарение и требуются «другие глаза», чтобы увидеть то, что скрыто от обыкновенного взора людей.

Требуются «другие глаза»... В одной мудрой книге, говорит Л. Шестов, рассказано, что ангел смерти, слетающий к человеку, чтобы разлучить его душу с телом, весь сплошь покрыт глазами («многоочитый ангел смерти»). Зачем понадобилось ангелу столько глаз, который видел все на небе и на земле ему нечего разглядывать? «И вот я думаю, что эти глаза у него не для себя. Бывает так, что ангел смерти, явившись за душой, убеждается, что он пришел слишком рано, что не наступил еще человеку срок покинуть землю. Он не трогает его души, даже не показывается ей, но, прежде чем удалиться, незаметно оставляет человеку еще два глаза из бесчисленных собственных глаз. И тогда человек внезапно начинает видеть сверх того, что видят все и что он сам видит своими старыми глазами, что-то совсем новое. И видит новое по-новому, как видят не люди, а существа «иных миров»... И тогда начинается борьба между двумя зрением – естественными и неестественными, – борьба, исход которой так же, кажется, проблематичен и таинственен, как и ее начало...» [2. С. 27].

Одним из таких людей, кто обладал новым зрением – подаренными глазами «многоочитого ангела смерти», был, без сомнения, Ф.М. Досто-

евский. К великому писателю в какое-то время слетел ангел смерти, может быть, когда его с товарищами привели на эшафот и зачитали ему смертный приговор. Но Достоевский не подозревал об ангеле смерти; второе зрение пришло к нему непрошенным, помимо его воли, как, впрочем, и первое, самовольно дарованное ангелом жизни. За умение видеть то, что простым смертным недоступно, – метафизику бытия, человек, отмеченный ангелом смерти, дорого платит; он становится ненормальным, не от мира сего, и люди с обыкновенным зрением («как у всех») его не понимают. Такими и являются герои произведений Достоевского, в том числе «смешной человек» и «человек из подполья»; они видят мир таким, каким его видел сам Достоевский. «Я смешной человек. Они меня называют теперь сумасшедшим... Грустно потому, что они не знают истины, а я знаю истину. Ох, как тяжело одному знать истину! Но они этого не поймут. Нет, не поймут». Знание истины, навсегда скрытой от «непосредственных людей», имеющих «эвклидовым ум», есть отклонение, ненормальность, «метафизический вывих». «Intellectual, мыслитель в известном смысле урод» [З. С. 286].

О метафизических истинах обыкновенному человеку думать не следует; «все это вопросы совершенно несвойственные уму, созданному с понятием лишь о трех измерениях», – говорит Иван Карамазов брату Алеше. Метафизическое знание таково, что на его вопросы невозможно ответить; никто – в том числе сам Достоевский – не может быть уверен, что эти вопросы можно задавать. Но в то же время запретить их нельзя, а порой и не нужно. Вопросы, как говорит смешной человек, «праздные» и «лишние», но – добавим от себя – не менее полезные и практичные, чем собственно прагматическое знание экспериментальной науки. В «бесполезности» подобного знания человек нуждается несколько не меньше, чем во всяком другом практическом знании.

Метафизика – это сон, ночное сознание; во сне порой человеку приходят такие истины, которые в свете солнечного дня получить невозможно. «Но неужели не все равно, сон или нет, если сон этот извещил мне Истину?» – спрашивает смешной человек. – Ведь если раз узнал истину и увидел ее, то ведь знаешь, что она истина и другой нет и не может быть, спите вы или живете». Итак, по метафизическому размышлению следует, что неважно, как получена истина – во сне или наяву, лишь бы она давала новое знание о мире; не столь существенно, получена ли она путем внутреннего откровения, интуитивного озарения или долгим и трудным сбором фактического материала, подтверждающего гипотетические предположения исследователя.

Это тем более неважно, поскольку в мире физическом нет никакого отражения сознанием действительности, как дело представляется наив-

ному сознанию; физические теории не копии с действительности, но определенные интерпретации эмпирических данных, выявленных и увиденных в силу определенных «принципов», которыми руководствуется наука. Факты сами по себе не имеют никакого значения для науки; их ценность целиком определяется соответствием тем «принципам», которые определяют собой научное знание и говорят о той «необходимости», перед которой останавливается научный разум («стена»). Научные истины носят необходимый и всеобщий характер; они действуют во всей без исключения действительности, и освободиться от них человеку практически нет никакой возможности. Люди настолько подчиняются идее необходимости, господствующей в природе, что, созерцая необходимость всего происходящего, говорит Шестов, «испытывают высшую радость».

Рациональные истины науки добываются людьми, имеющими «телесные глаза»; полученное с их помощью знание имеет принудительный характер, подчиняет необходимости все факты действительности без исключения. Но где-то в глубинах человеческой души, когда нисходит «духовное зрение», человек открывает такое бытие, где уже не действуют законы причинности, необходимости, достаточного основания; человек, мыслящий метафизически, становится свободным и повелевает законами природы. Есть неискоренимая потребность в человеке «все бывшее превратить в небывшее»: считать, что праведников не казнят, Сократа никто не отравил и т.д. Метафизическая мудрость – не только религиозная, но и философская – есть некое безумие перед разумом; поэтому вполне допустимо употребление «изречений-предостережений» пророка Исаии и апостола Павла и в отношении философской метафизики, пренебрегая теми различиями, которые имеют место в отношении рациональной и религиозной мудрости: «мудрость человеческая есть безумие перед Богом, мудрость Божия есть безумие для человека». Такими избранными, одаренными «глазами многоочитого ангела смерти» были Сократ, Платон, Кьеркегор, Ницше, Гоголь, Достоевский. Им принадлежит заслуга критики разума.

Рациональное знание не освобождает человека, но подчиняет его власти трансцендентальных истин, имеющих всеобщую и необходимую природу. Истины эти мертвят и сковывают человека; они неумолимы, как Стикс, и заставляют любить и благословлять себя, в действительности являясь источником всех ужасов на земле. Так думал Достоевский. Научное знание есть своего рода «стена», перед которой невозможно не остановиться в осуществлении своих индивидуальных целей. Нормальные люди, «люди с крепкими нервами» «перед невозможностью... тотчас смиряются. Невозможность значит каменная стена? Какая каменная

стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика. Уж как докажут тебе, например, что от обезьяны произошел, так уж и нечего морщиться, принимай как есть».

Эти мысли Достоевского относятся к одному из труднодостижимых мест «Записок из мертвого дома», считает Шестов. Кажется, что великий писатель дурачит читателя, «дразнит вас изощренной софистикой». Для Достоевского рациональное научное знание есть мерзость запустения, начало смерти, поскольку оно посягает на всемогущество Бога. Религия и метафизика должны видеть свою задачу не в принятии самоочевидных истин, а в их преодолении и тем самым вносить в наше мышление «новое измерение» – веру и знание, полученное посредством вненаучной техники трансцендирования.

Разум – это необходимость, принуждение, сила, власть; подобно тому, как церковь получила от Бога право «связывать и развязывать» в земной жизни, т.е. неограниченно властвовать над людьми, так и наука не может терпеть рядом с собой никакого авторитета – она требует всеобщего к ней поклонения, т.е. власти. Наука – это сила, власть и господство. Из сказанного следует, что наука с ее рациональным мышлением объективно выполняет роль Великого Инквизитора, когда не терпит рядом с собой иного авторитета и изгоняет знание, основанное на свободе, «капризе», будет ли это религиозная или философская метафизика. Философия нового времени, сформировавшаяся в обстановке триумфа математики, хочет быть «строгой наукой», она стремится придать своим размышлениям форму математических выводов. Спиноза, Декарт, Кант говорят о свободе, но в действительности развивают идею необходимости, обязательную для людей и для Бога, и в этом смысле оказываются кардиналами от науки. Достоевский помогает понять, что «самоочевидные» истины от науки есть лишь один из способов интерпретации действительности, что созданная людьми «истина» – не более чем иллюзия, которая наделяется властью все тем же разумом.

Метафизике в форме неклассической рациональности предстоит долгая и упорная борьба; эта борьба идет в двух направлениях: метафизика ведет борьбу с наукообразной философией, которая полностью утратила свою оригинальность и специфику, подчинив свой дискурс научному мышлению. Ярким примером такой философии является философия под названием «история и философия науки». Второе направление борьбы – наука. Потенциал науки: интеллектуальные ресурсы, материальная база, социальный статус в обществе – намного превосходит аналогичные показатели философии; занятие философией, как еще повелось с глубокой древности, в значительной мере есть частное дело философа.

Иллюзии быстро рассеиваются. Сегодня вся наука переживает глубокий кризис. Несмотря на огромные достижения науки, происходит упадок веры в разум. Оказалось, что современная наука обнаружила полное бессилие, когда речь заходит о человеке. Физико-математический разум не может сказать ничего конкретного о судьбах человечества и собственно о человеческом в человеке. Огромные достижения естественных и физико-математических наук пришли в резкое противоречие с тем, что сегодня известно о человеке.

Итак, возвращаясь к теме нашего разговора, отметим: существует предметный материальный мир и мир, находящийся в душе человека. Первый мир лежит на поверхности и человек видит его «естественным зрением» – исследует физико-математическими и естественными методами познания. Второй мир скрыт от человека, и чтобы его постигнуть, необходимы глаза «многоочитого ангела смерти» – метафизическое мышление единственно способно рассказать о небесной действительности, о «нездешнем мире». Человек непостижим естественно-научными, рациональными способами познания; чтобы как-то разгадать его тайну, необходимо проникнуть в этот внутренний, глубинный мир духа. Человеческую природу невозможно рационализировать, – всегда остается иррациональный остаток.

В едином человеческом разуме существуют два разума: научный рациональный и метафизический (религиозный и философский). Задачи у них принципиально различны: в одном случае разум устанавливает связь с материальной предметной действительностью (наука), в другом – с метафизической действительностью через трансцендирование (религия и философия).

«Мудрость человеческая есть безумие перед Богом, мудрость Божия есть безумие для человека». «Ибо мудрость мира сего есть безумие перед Богом, как написано: «уловляет мудрых в лукавстве их» (1 Кор. 3:19).

Литература

1. Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М., 1991.
2. Шестов Л. Сочинения: В 2 т. Т. 2. На весах Иова (Странствия по душам). М., 1993.
3. Бердяев Н.А. Самопознание: Сочинения. М.; Харьков, 1997.

ПУШТУНСКИЙ ПОЭТ ХУШХАЛХАН ХАТТАК. ОПЫТ ПЕРЕВОДА

Л.Ф. Пичурин

Впервые имя Хушхальхана Хаттака мне довелось услышать на празднике окончания учебного года в городе Желалабаде, центре афганской провинции Нангархар. Только что получивший свидетельство об окончании курсов ликвидации неграмотности, почтовый служащий Мохаммад Азиз закончил свое слово благодарности учителям стихами поэта. Афганцы необычайно поэтичны, мне и потом неоднократно приходилось слушать стихи – на собраниях, в дружеских и не очень дружеских беседах, в кругу товарищей и сослуживцев. Не только интеллигентные, но часто и вовсе неграмотные люди помнят и с удовольствием украшают свою речь строками Хайяма, Рудаки, Фирдоуси, Бедиля, многих современных известных и вовсе безвестных поэтов, а иногда и своими собственными. И, конечно, у пуштунов, а это примерно половина населения Афганистана, они-то и есть настоящие афганцы, на первом месте по популярности стоит их классик, «отец языка пушту» Хушхальхан Хаттак. Напомню, что в Афганистане, где проживают десятки национальностей, государственными являются два языка – *дарí*, он же – *фарси-кабули* (классический персидский язык, именно на нем созданы шедевры названных выше средневековых поэтов), и *пушту* (*пашто*), литература на котором существенно скромнее по объему.

Вождь племени хаттак, владетель княжества Акора, Хушхальхан Хаттак (1613–1689 или 1691) был крупным государственным деятелем, борцом за создание самостоятельного пуштунского государства. Он провел несколько лет в плену у делийского падишаха Аурангзеба Аламгира I, бежал из тюрьмы и до конца дней своих продолжал борьбу с Великими Моголами за свободу и независимость Афганистана. Образованный человек, он был еще и талантливым поэтом. Его перу принадлежат переводы с персидского и арабского, стихотворные произведения философского, морально-этического, лирического содержания (свыше

сорока тысяч бейтов¹, собранных в сборнике «Куллиата»), прозаические произведения. Некоторые избранные стихотворения Хушхалхана издавались на русском языке.

Работая в 1981–1984 гг. советником-консультантом в Министерстве просвещения ДРА, я неоднократно встречался с писателями, поэтами, учеными, в том числе с президентом АН ДРА поэтом Сулейманом Лаэком, руководителем Союза писателей ДРА, министром просвещения Гулямом Дастагиром Панджшери, его заместителем пуштунским поэтом Мухаммеддином Жваком и многими другими литераторами. Вежливые восточные люди, они доброжелательно относились к моим попыткам сделать несколько переводов из Хушхалхана, переводов, так сказать, «для себя». Быть может, эти опыты в качестве первого приближения к очень трудно достижимому идеалу могут показаться любопытными и русскому читателю.

Выполнены они с составленного доцентом Арифбеком Усмановым и вышедшего в 1982 г. (1361 г. по мусульманскому летоисчислению) сборника «Сто полезных наставлений Хушхалы». В сборнике на шести языках народов Афганистана опубликованы сто рубаи: на пашту – языке подлинника, на дари (в переводе С. Лаэка и А. Асема), на узбекском (А. Усманов), белуджском (А. Балуч), туркменском (М.Г. Дардли), пашаи (Н. Гамджин). Вообще говоря, рубаи — философски осмысленные лирические четверостишия, восходящие по происхождению к народным формам устного поэтического творчества и не всегда укладывающиеся в рамки жестких требований классического арабского и персидского стихосложения. Русский читатель более знаком с рубаи, созданными великим Омаром Хайямом. Меньше известно творчество его учеников и подражателей, и совсем мы не знаем произведений многочисленных пуштунских поэтов, в том числе и Хушхалхана Хаттака. Насколько мне известно, на русский язык переведены лишь немногие из них. Впрочем, творчество афганского поэта вообще мало известно нашему читателю, оно и по существу-то еще не исследовано по-настоящему.

Мне удалось перевести большую часть сборника, но опубликовать я решаюсь лишь немногие рубаи, надеясь, что когда-нибудь профессиональные переводчики и исследователи по-настоящему познакомят русских любителей поэзии с творчеством одного из признанных на Востоке ее мастеров – Мухаммада Расула Хушхалхана Хаттака.

¹ *Бейт* – основная единица арабской и персидской системы стихосложения (аруза), восходящей к трудам арабских филологов VIII в. и развитой выдающимся персидским философом и поэтом Абдуррахманом Джами (1414–1492). Бейт состоит из двух полустихий с одинаковым количеством слогов и заключает в себе законченную мысль. Обычно два бейта составляют *рубаи*.

1.
Если ты хочешь, чтоб мир стал прекрасным,
К дружбе и братству стремись ежечасно.
Знай, что предательство, ложь и вражда –
Корни печали, корни несчастий.

2.
Как цветы весной – братство и дружба,
Настоящим людям, что еще нужно?
А врагам покоя и друзьям раздора
Я дарю колючки, ведь цветы им чужды.

3.
Люди рождаются. Кем они станут?
Ангелы будут. И будут шайтаны.
Мудрыми будут. Героями станут.
Будут и те, кто похож на баранов.

4.
Неодинаковы люди на свете.
Столь же различны сердца людей этих.
Сердце героя с горою сравню я –
Крепко, хоть носит следы лихолетий.

5.
Знаем слона мы – велик и страшен,
Хобот в союзе с ногами – пять башен!
Если ж согласия нет между ними,
Слон побежден будет слабым даже.

6.
Алчность – как ведьма, в ад она тянет.
Алчность – без сердца, любого обманет,
Мудр, кто сумеет над нею подняться,
Над падишахом он станет смеяться.

7.

Богатый скряга ты. Нашел ли счастье?
Рабом вещей стал ты. Под их ты властью.
А тот, кто носит в душе богатство,
Всегда свободен. В свободе – счастье.

8.

Капля лекарства и капелька яда.
Жемчуг, дар Бога. Камень, дар ада.
Так же и люди – люди и звери.
Как различить их? Зрячим быть надо!

9.

Мед муха ела – пчелою не стала.
Летит пылинка – орлом не стала.
Добыл неправдой чины и славу –
Коль был ничтожным, таким и стал он.

10.

Через язык к нам приходят болезни.
Служит язык и тому, что полезно.
Мудрому в рай он дорогу покажет,
А дурака приведет прямо в бездну.

11.

О том, чем плох ты, он мне расскажет.
О том, чем плох я, тебе расскажет.
Любовь разрушив, разрушив дружбу,
Доволен сплетник, и счастлив даже.

12.

Тех, кто ненадежен, часто к клятвам тянет.
Произносит клятву – мыслит об обмане.
И без клятвы правда правдой остается.
Мудрый и правдивый зря не поклянется.

13.

Правдой питается добрый поступок.
Кормится ложью все, что преступно.
Правда – как масло в лампе горящей.
Лампу водой наполнять было б глупо.

14.

Добудешь жемчуг, ныряя смело,
Любви добьешься, коль будешь смелым.
Прожив немало, я понял – смелость
Началом служит любого дела.

15.

Губами ты с водой коснулась чаши –
Наполнились вином сладчайшим чаши наши.
А зеркало, тебя увидев, стало цветником.
Любимая пришла – и мир стал краше.

16.

Как кипарис, любовь моя, стройна ты,
Ты – как цветок, меня с ума свела ты.
Я твой Фархад, когда ты как Ширин,
Я твой Меджнун, когда моя Лейла ты.

17.

За зимним снегом — цветенье сада,
За жарким полднем придет прохлада.
Закон природы, грустить не надо –
Печаль и горе сменяет радость.

18.

Был путь наш легок иль был он труден,
Из праха вышли, и прахом будем.
Уйдут в забвенье дыханье, мысли...
Добро, что сделал, запомнят люди.

СТИЛЬ НАУЧНОГО МЫШЛЕНИЯ КАК ФОРМА ПРЕДПОСЫЛОЧНОГО ЗНАНИЯ

Н.В. Погукаева

Принципиальное изменение в понимании структуры научного знания в XX в. вызвано исследованием фундаментальных оснований и предпосылок науки, что не просто обусловило расширение методологической проблематики, но породило новое, более глубокое понимание ее взаимодействия с философией и культурой.

В качестве предпосылок научного познания сегодня рассматриваются философские принципы, идеалы и нормы, общенаучные методологические регулятивы, а также научная картина мира и стиль мышления [1–3]. Представляется, что именно такого рода предпосылки и, соответственно, формы знания и познавательной деятельности следует включить в содержание термина «предпосылочное знание».

Практическая и познавательная деятельность людей фиксируется только присущей для данной эпохи системой основополагающих понятий, принципов, категорий, взглядов, норм и методологических установок ценностно-мировоззренческого характера. Эта система обладает регулятивной функцией человеческой деятельности и находит свое выражение в стиле мышления конкретно-исторической эпохи.

Стиль мышления эпохи задает общие установки мировосприятия, миропонимания. Разновидностью стиля мышления эпохи является стиль мышления науки, который задает общие познавательные «координаты», «точки отсчета», которыми руководствуются ученые.

Стиль научного мышления – это сложная по своей структуре и функциям форма знания, содержащая не только мировоззренческие, но и ценностные компоненты.

Продолжительное время понятие стиля научного мышления применялось при характеристике индивидуального мышления. Развитие современной методологии научного познания привело к употреблению этого понятия также в его логико-эпистемологическом значении [4. С.

8]. Так, используются понятия механистического, вероятностного, системно-структурного, кибернетического и других стилей мышления, обсуждается проблема их классификации.

Понятие стиля научного мышления, наряду с понятиями «парадигма», «научно-исследовательская программа», «тема», «философские основания науки», относится к ряду средств метатеоретического исследования структуры и динамики науки.

Представляется возможным определение стиля научного мышления как исторически сложившейся, устойчивой системы общепринятых методологических нормативов и философских принципов, которыми руководствуются исследователи в данную эпоху. В качестве устойчивых методологических нормативов выступают требования к описанию, объяснению и предсказанию как в процессе научного творчества, так и в конечных результатах познания. Заметим, однако, что такое определение обнаруживает некоторое сходство с понятием «парадигма», введенным Т. Куном (в том случае, когда оно понимается как синоним некоторого набора предписаний для ученых сообществ) [5]. Здесь парадигма предстает как логико-методологическое ядро стиля, которое может изменяться при сохранении стиля.

Стиль научного мышления не меняется как парадигма: происходит плавное, постепенное внедрение новых принципов и методологических нормативов, поэтому в науке возможно одновременное существование различных стилей мышления, в то время как парадигмы несовместимы. Они, по Т. Куну, не имеют места в гуманитарном и философском знании, а понятие стиля применимо к любому типу знания. Возможно, понятие стиля научного мышления, как менее формализованное и более неопределенное, по сравнению с парадигмой, лучше отражает феноменологические характеристики научного познания [4. С. 12]. Система методологических нормативов и философских принципов, составляющая сущность того или иного стиля мышления, носит относительно априорный характер. Данное обстоятельство отметил известный немецкий физик М. Борн, указавший, что устойчивые принципы физической теории, определяющиеся ее стилем, являются относительно априорными в данный период. Если быть знакомым со стилем своего времени, то можно в соответствии с ним делать «осторожные предсказания» или отвергать идеи, чуждые ему [4. С. 26].

Став новым образцом, стиль научного мышления начинает функционировать в науке как априорное предпосылочное знание для последующих исследований. Как система методологических норм и регуля-

тивных принципов, он придает конкретно-историческую форму научному знанию, организует его внешнюю и внутреннюю структуру. Включая содержательные философские и методологические постулаты, стиль научного мышления может предопределять не только форму организации знания, но и возможные варианты той или иной научной проблемы.

Стиль научного мышления выступает в конкретно-исторический период своего функционирования как некоторая, для данных условий априорная, система форм мышления, в рамках которой определенным образом организуется опыт. Например, в период становления опытного естествознания классическая механика определяла «видение», объяснение, описание, структуру строения теории не только всей механики, но и физики, химии, биологии, социальной философии.

Философские представления, идеи в структуре стиля научного мышления участвуют в процессе осмысления пределов эвристичности старых идеалов научности и в формировании новых. Через философскую составляющую стиля научного мышления происходит соотнесение идеалов и норм науки, методологических установок с особенностями изучаемого данной наукой объекта. Так было во второй половине XIX в., в период перехода ряда наук – биологии, физики, психологии, социологии – к изучению системных статистических объектов. Изучение массовидных объектов — газов, демографических и социальных систем и процессов и т.д. – потребовало переосмысления старых и выработки новых философских понятий: случайность, вероятность, возможность, историзм, эволюция. С одной стороны, в этих категориях отразилось новое понимание строения материального мира и его объектов, а с другой – в них в отрефлексированном виде выразились основные ценностные предпочтения этого исторического периода.

Рассматривая проблему возникновения и функционирования стиля научного мышления, Л.А. Микешина пишет, что «он проявляется и фиксируется в языке науки, главным образом, в ее категориальном аппарате». Здесь возникает вопрос: «Когда и при каких условиях он фиксируется в языке науки?» Если он проявляется в форме категориально-понятийного аппарата, то он предстает как явное знание, функционирующее в форме теоретических принципов и схем [2. С. 333].

Однако в методологической литературе по философии науки можно выявить и другой подход к его пониманию. В частности, его дальнейший анализ показал, что он функционирует как произвольно возникающий контекст науки на конкретно-историческом уровне её разви-

тия. Такое понимание стиля научного мышления позволяет рассматривать его как неявное знание.

Современная методология научного познания допускает существование подсознательных, неявных элементов, имплицитных знаний, научно-исследовательской деятельности, возможность скрытых влияний на нее социокультурных, практических и других факторов. Рассматривая проблему неявного знания, британский философ М. Полани отмечает, что человек в практической деятельности, кроме явного знания, выражаемого вербально, использует параллельно еще и «молчаливое», неявное знание. С точки зрения М. Полани, в исследовательском поиске всегда содержатся неформализованные компоненты, которые могут быть усвоены только путем прямого общения. Эти компоненты не передаются через текст (письменный или устный), не вербализуются, поэтому не осознаются не только другими, но и самим исследователем. «Неявное искусство научного исследования учиться на примере — значит подчиняться авторитету. Вы следуете за учителем, потому что верите в то, что он делает, даже если не можете детально проанализировать эффективность этих действий. Ученик бессознательно осваивает нормы искусства, включая и те, что неизвестны самому учителю» [7. С. 87]. Таким образом, М. Полани имеет в виду чисто когнитивные компоненты научной деятельности.

Структура эпистемологической модели М. Полани — личностное знание, то, что Дж. Холтон называет «индивидуальностью личности ученого» [8]. По мнению М. Полани, любое открытие в науке содержит личностный коэффициент, который сообщает форму всему фактическому знанию. Объект деятельности входит в поле зрения сознания, а система средств этой деятельности находится в «периферическом сознании» (неявное знание).

В этом плане стиль научного мышления предстает как система архетипических представлений, образов, моделей, норм, существующих в глубинных слоях сознания ученых. Тем самым стиль научного мышления формирует рациональные идеи, понятия, способы мировосприятия и миропознания. Он «складывается из определенных правил, чаще всего явно не формируемых, а просто подразумеваемых, определяющих алгоритм научного исследования» [6. С. 55]. Действительно, стиль научного мышления фиксируется на языке категорий, но не в период его формирования, как, например, факты науки, теоретические схемы и принципы познания, а спустя какое-то время развития научных тем, идей, проблем и, наконец, науки в целом.

Функционирование стиля мышления во многом обусловлено нерелексированными смысловыми структурами и ценностными установками субъекта. В нем проявляются индивидуальные особенности процесса мышления отдельного ученого, поэтому он является одним из способов трансляции неявного знания от одного познающего субъекта к другому, вследствие чего оно получает интерсубъективное выражение.

Таким образом, стиль научного мышления функционирует в науке как динамическая система методологических принципов, идеалов и норм, детерминирующих структуру научного знания. Стиль мышления тесно связан с научной картиной мира, задающей представления о структуре и закономерностях действительности в рамках определенного типа мировоззрения и научно-практических познавательных процедур.

Литература

1. *Степин В.С.* Теоретическое знание. М., 2000.
2. *Микешина Л.А.* Философия науки. М., 2005.
3. *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2000.
4. *Стили мышления и поведения в истории мировой культуры.* М., 1990.
5. *Кун Т.* Структура научных революций. М., 2001.
6. *Парахонский Б.А.* Стиль мышления. Философские аспекты анализа стиля в сфере языка, культуры и познания. Киев, 1982.
7. *Полани М.* Личностное знание. Благовещенск, 1998.
8. *Холтон Дж.* Тематический анализ науки. М., 1981.

КУЛЬТУРНЫЙ И ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СОВРЕМЕННОЙ ЭЛЕКТРОННОЙ РЕКЛАМЫ

Е.В. Прохорова

Исследуя генезис современного общества, необходимо заметить, что в настоящее время сложились предпосылки, достаточные для его перехода на качественно новый этап развития и формирования так называемого информационного общества. В процессе его становления все большую роль будут приобретать электронные коммуникации. Так, глобализация массовой коммуникации, предсказанная М. Мак-Люэном, в конце XX в. выразилась в развитии Интернета. Наличие возможности почти мгновенной связи с одновременным использованием визуального и аудиального канала, текстового и невербального сообщения качественно изменило общение.

Необходимо заметить, что среда Интернет позволяет осуществлять рекламную коммуникацию на качественно новом уровне. Она выступает не столько как средство коммуникации, а как особая реальность, существующая и развивающаяся по своим законам. Использование информационных технологий изменяет коммуникативное пространство и создает новые условия его функционирования.

Вследствие развития Интернета как нового канала массовой коммуникации активное развитие получила электронная рекламная коммуникация. Возможности точного определения целевых аудиторий и высокие показатели охвата потенциальных потребителей, предоставляемые Интернетом, приводят к увеличению её объемов в Сети.

В связи с данной тенденцией, однако, необходимо обратить внимание на культурный и этический аспект электронной рекламы, транслируемой в Интернете.

Особенностью Интернета является потенциальная возможность каждого пользователя размещать и делать доступной для неограниченного числа пользователей собственную информацию. Сеть является наиболее демократичным средством массовой коммуникации, что, несомненно, приводит к «сетевому» распространению культурных образ-

цов и норм поведения. В Сети организуются неформальные сообщества, общества по интересам.

Таким образом, Интернет выполняет социальную роль. Во-первых, он позволяет устанавливать горизонтальные связи в общении между людьми, когда люди могут общаться на равных. Во-вторых, что немало важно для рекламной коммуникации, в Интернете невозможно навязать информацию, она может быть только предложена добровольному восприятию.

Интернет является своеобразной средой функционирования индивидуума, обладающей своими законами формирования внутренних отношений и собственным, уникальным набором факторов, воздействующих на личность. Формируется интернетная субкультура, обладающая особым сленгом, иерархией, набором устоявшихся идей, определенными этическими нормами, а также характеризуемая наличием лидеров, формирующих интернет-сообщества и оказывающих на них непосредственное влияние. Таким образом, в результате коммуникации в Интернете формируются круги по интересам, в рамках которых осуществляется обмен информацией, идеями, мнениями, ценностями.

Наиболее существенной особенностью коммуникации в Интернете является анонимность участников. Основным средством коммуникации в Интернете является текст, причем адресант и адресат физически не представлены. Таким образом, из-за физического отсутствия в виртуальной коммуникации пользователи имеют возможность скрывать настоящее имя, возраст и социальный статус, инвертировать пол, подменять либо дополнять истинные факты биографии, таким образом, формируются виртуальные личности, виртуальные сообщества, разделяемые нормы и правила которых также носят виртуальный характер, зачастую не применимый в действительности. Однако при переносе в действительность данные образцы, несомненно, влияют как на субкультуру, в которую входят рассматриваемые пользователи, так и на доминирующую культуру в целом. Кроме того, за счет «эффекта присутствия» и возможности незаметного наблюдения за другими участниками коммуникации в Интернете, сторонние пользователи Сети также усваивают данные нормы и ценности.

Также в условиях отсутствия невербальной информации в Интернете иначе протекают процессы межличностной перцепции. Как правило, за счет высокой скорости обработки поступающей информации сильное влияние на представление об объекте либо явлении оказывают механизмы стереотипизации и идентификации.

Немаловажной коммуникативной характеристикой Интернета является его мифологичность. Благодаря тому, что информационная среда

имеет в своей основе информацию, то есть категорию, принадлежащую ментальному миру и не подвластную физическим законам и ограничениям, Интернет соответствует мифологическому мышлению, для которого характерны такие особенности, как магия (словам и жестам придается сила воздействия на внешние предметы); анимизм (внешние предметы наделяются сознанием и волей); артифициализм (явления окружающего мира считаются изготовленными людьми для своих целей); синкретичность мышления (представление об объекте как о некоем целом, где все перепутано и отдельные детали которого выступают из фона в зависимости от представляемого ими интереса).

Исходя из данных постулатов, Интернет является наиболее подходящей средой для актуализации многих психических процессов бессознательного, можно даже сказать архетипического характера. Данное явление ведет к возникновению «эффекта азарта», который проявляется в вовлеченности в сам процесс поиска информации, в ущерб ее изучению, анализу и переработке. Таким образом, происходит смещение акцента с аналитической деятельности на поисковую активность. Причем первичный отбор информации осуществляется именно на основе её стереотипного восприятия, что приводит к формированию «мозаичного» восприятия информации и в целом упрощению процесса усвоения культурных образцов.

Также необходимо отметить наличие в Интернете барьеров гораздо меньшей жесткости (в терминологии К. Левина) и ограничений в коммуникации, благодаря которым индивид может по своему выбору управлять поступающей к нему информацией. Легкой проницаемостью барьеров объясняется наличие в Интернете такого явления, как «эффект дрейфа целей», заключающегося в том, что в процессе поиска информации первоначальная цель поиска заменяется другими целями, более или менее тесно связанными с первоначальной. При этом важно то, что этот процесс начинается до того, как первоначальная цель была достигнута. Этот эффект непосредственно ведет к упрощению самого процесса коммуникации, в том числе и восприятия объектов окружающей действительности.

Современная электронная рекламная коммуникация учитывает вышеописанные особенности Интернета, и в рамках интернетной субкультуры поддерживает образующиеся в Интернете новые культурные образцы, нормы поведения, мышления, оценки. Таким образом, в силу отсутствия механизмов контролирования циркулирующей в Интернете информации закономерно возникает вопрос и одновременно требование к этичности осуществления рекламного воздействия в Сети.

ЭСТЕТИКА ПРОТИВ УТИЛИТАРНОСТИ:
КУЛЬТУРНАЯ АКТУАЛЬНОСТЬ ПРОЕКТА С. П. ШЕВЫРЕВА
ПО СОЗДАНИЮ УНИВЕРСИТЕТСКОГО ЭСТЕТИЧЕСКОГО МУЗЕЯ

К.В. Ратников

Система высшего профессионального образования, особенно университетского типа, должна предусматривать не только качественную подготовку специалистов в конкретных областях знания, но и стремиться к формированию разносторонне развитой гармонической личности, полноценно осведомленной и свободно ориентирующейся в основных вопросах эстетики и – в идеале – вырабатывающей у себя сознательную потребность в постоянном пополнении культурного багажа, в совершенствовании своих представлений об искусстве и культуре. Обоснованию именно такой стратегии классического университетского образования посвятил немало усилий один из крупных деятелей отечественной науки и культуры XIX в., профессор Московского университета, академик Петербургской академии наук Степан Петрович Шевырев (1806–1864). Имя Шевырева по праву стоит у истоков музейного дела в России, поскольку еще в 1831 г. им (совместно с известной меценаткой княгиней З.А. Волконской) был обнародован проект создания при университете в Москве общедоступного Эстетического музея, в котором были бы представлены наиболее ценные образцы классического искусства, прежде всего ваяния. Таким образом, за полвека до И.В. Цветаева Шевырев выдвинул идею создания художественного музея, или музея искусств, причем предполагал интегрировать деятельность такого музея непосредственно в университетский образовательный процесс в качестве наглядной базы для гуманитарной специализации студентов. К сожалению, из-за отказа правительства финансировать этот проект Эстетический музей не был тогда создан, но сама идея оказалась вполне плодотворной и была позднее отчасти использована Цветаевым, хотя и в весьма трансформированном виде.

Эстетическая концепция Шевырева во многом не утратила своей актуальности и в наши дни, а отдельные ее положения могут быть востребованы для корректировки современной государственной политики в сфере культуры и искусства. Речь прежде всего идет о противодействии тому сугубо утилитарному, коммерческому характеру так называемой массовой культуры, до которой зачастую низводится искусство в угоду вкусам и предпочтениям широкой, но недостаточно подготовленной аудитории, склонной воспринимать эстетическое наследие прошлого через призму бытовых стереотипов нынешнего времени. Действенной альтернативой такому духу утилитаризма служит, согласно концепции Шевырева, образовательная и культууроформирующая направленность ознакомления публики с художественными ценностями прошлого. Изучение эстетических памятников старины в объективном контексте истории призвано способствовать преображению взгляда на современность, вести к обогащению повседневного бытового обихода дополнительным культурным измерением, основанным на приобщении к лучшим художественным традициям прошлого: «Скоро древность будет нам так же доступна и ясна, как жизнь, нас окружающая: человек ничего не потеряет из своего необозримого прошедшего, — и всё заметное в жизни всех веков сделается собственностью каждой его минуты. <...> Изящная древность красотой форм своих облагородит и украсит формы нашей обыкновенной жизни. Всё, служащее человеку и для его потреб житейских, должно быть его достойно и носить на себе отпечаток его бытия духовного» [1. С. 223].

Собственно говоря, как раз эту функцию и должны осуществлять художественные музеи. Шевырев отчетливо представлял основные закономерности создания подобного рода учреждений культуры и обоснованно рекомендовал в качестве научной основы их деятельности заложить строгие принципы историзма, в частности – развертывания музейных экспозиций в соответствии с хронологической сменой эпохи и эстетических стилей. Так, проектируя расположение скульптурных памятников в задуманном им Эстетическом музее, он четко указывал: «Желательно бы было в распределении оных следовать историческому порядку так, чтобы прогулка по галерее статуй живо олицетворила для нас историю ваяния от начала до наших дней» [2. С. 387]. При этом, что особенно важно, Шевырев не замыкался на одной лишь организационно-технической стороне дела, подчеркнуто придавая своему проекту образовательно-воспитательное, цивилизирующее значение как универсальному средству формирования по-настоящему гуманитарной куль-

туры, оптимально дополняющей другие сферы человеческой деятельности и государственной политики. Не случайно поэтому он позднее с таким сочувствием цитировал слова министра народного просвещения и президента Академии наук, просвещенного вельможи графа С. С. Уварова, удачно выразившего фундаментальное представление о важнейшем месте и ключевой роли искусства и культуры в общегосударственном и общенациональном масштабе: «В жизнь народа не входят ли обе стихии: искусство и могущество политическое? Не будь одной из них, неполна будет и жизнь общественная, а те народы, которым обе изменили, не принадлежат истории» [3. С. 1].

В свете такого концептуального восприятия первостепенной значимости эстетической сферы для полноценного развития государства и общества Шевырев не мог мириться с наметившейся уже в ту пору тенденцией к подмене подлинного искусства утилитарной промышленностью, к низведению художественного творчества до уровня простого ремесла, ко всё большей коммерциализации культурной деятельности. Одним из эффективных средств решительного противодействия наметившимся пагубным процессам Шевырев избрал ораторское слово. В цикле публичных лекций, прочитанных им перед московской публикой в аудитории университета, он постарался донести до слушателей свою точку зрения на происходящие не благоприятные для искусства явления, аргументированно разъяснить свою позицию по отношению к постепенному вытеснению высокой культуры утилитарно-бытовыми производствами: «В этих явлениях выражается какое-то неблаговоление к искусству: прикрывают его ссылкой на положительное, практическое направление века; говорят, что искусство будто бы дело прошлое, что промышленность убила его.

Если это правда, то неблагоприятна промышленность. Искусство, в прежние времена, всегда ее развивало, конечно, не за тем, чтобы принять от нее смерть. <...> Так и везде искусство оживляло промышленность, а не умерщвлялось ею. Оно проливало свет красоты своей на все ее формы. Не может ремесло возвыситься до искусства, но оно процветает, когда искусство низойдет к нему. Художники образовывали и ремесленников» [4. С. 5–6].

Идея культурного приоритета сферы искусства над утилитарным бытом получила у Шевырева развернутое обоснование. Более того, он приложил все усилия к тому, чтобы доказать безусловную плодотворность свободного служения искусству для совершенствования и облагораживания бытовой стороны жизни, а следовательно, и необходимость

всемерного поощрения и развития художественной и культурной деятельности: «Насадите искусство свободное и изящное, как искусство: оно даст отпрыски повсюду, и ремесла около него получают более изящный и благообразный вид. Сила творческая художников сообщится и ремесленникам» [5. С. 3]. Вместе с тем Шевырев предостерегал относительно потенциальной опасности для культуры со стороны чрезмерного усиления утилитарных запросов общества: «Обратно: начните с изящного ремесла – вы, разумеется, никогда не дойдете до искусства, а только помешаете его развитию. Вы приучите вкус общества к красоте комфорта, мебели, утвари, что в наше время особенно поглотило всё и убilo вкус к изящным искусствам. Вы не принесете настоящей пользы и самим ремеслам, – потому что в них не будет той творческой деятельности, которая сообщена быть может только изящным искусством» [5. С. 3].

Выдвинутая Шевыревым концепция главенства свободного художественного творчества над утилитарными стремлениями века, страстная защита независимости сферы эстетики от низменного быта, от ремесленной по своей сути массовой псевдокультуры подкреплялась отчетливым пониманием непреодолимого различия между двумя этими сторонами человеческой деятельности: «...мы смотрим на искусство с ремесленной точки зрения, а от ремесла до искусства бездна, которую не перешагнуть никогда» [5. С. 3].

В то же время Шевырев затронул еще один существенный аспект драматических взаимоотношений между эстетикой и меркантильной утилитарностью, обозначив проблему ложного понимания культуры, сводящегося к исключительно внешним ее проявлениям, без внутренней глубины и истинной заинтересованности в эстетическом совершенствовании бытовой среды и общественных отношений. Говоря в одном из своих журнальных обзоров московской жизни о поразительном безразличии, проявленном состоятельными жителями столицы к предложению приобрести на коллективные пожертвования уникальную коллекцию картин и рисунков мастеров европейского Возрождения, включая работы прославленного Рафаэля, для создания в городе общедоступной галереи искусств, Шевырев справедливо обратил внимание читателей на то, что слишком часто за внешним лоском усвоенных обществом европейских форм культуры скрывается только механическое их копирование, лишенное осознания насущной потребности в поддержке культурного процесса на родине, в формировании полноценной культурной среды в общественной жизни: «Равнодушие к изящным искусст-

вам у нас убийственно. Оно падает не на одну Москву, но на всю Россию. Если бы не правительство поддерживало у нас искусства, они бы не существовали. Между тем мы так много толкуем о западном образовании, так защищаем его, так готовы его отстаивать; но к тому, что оно имеет действительно великого и славного, остаемся совершенно хладнокровны. Вот одно из бесчисленных доказательств тому, что мы от западного образования принимаем только одну внешнюю форму, а не то, что в нем существенного» [5. С. 28]. Увы, насколько актуальным остается этот горький упрек Шевырева и в наши дни, когда спорадическое меценатство новоявленных финансово обеспеченных кругов общества носит случайный и бессистемный характер, зачастую преследуя в большей степени рекламно-имиджевые цели, нежели обуславливаясь реальными заботами о нуждах отечественной культуры.

Заслуживает внимания и, так сказать, психологический аспект эстетической концепции Шевырева. С его точки зрения, искусство и культура, помимо интеллектуального обогащения человека, способствуют также гармонизации проявлений эмоциональной сферы жизни, вносят успокаивающее, стабилизирующее начало во внутренний мир реципиента художественных объектов. И дело здесь не просто в воспитательной роли искусства, но и в его мощном влиянии на становление особого типа мировоззрения, основанного на восприятии окружающего через призму эстетического совершенства как искомого идеала человеческого бытия. «Искусство – венец, радость, слава и красота нашей жизни! – пафосно декларировал свою мысль Шевырев в одной из публичных лекций об искусстве. – Не в нем ли, после религии, сильнее всего могут успокоиться человеческие страсти, которыми движется вся история народов, так красноречиво излагаемая историю?» [6. С. 4]. Аналогичный по характеру психологический эффект воздействия искусства на человека зафиксировал Шевырев в документальном очерке о чрезвычайно богатом художественными памятниками античности домашнем музее графа Уварова в его имении Поречье: «Всякой раз, когда входите сюда, вас обнимает то чувство успокоения, но не мертвого, а живого, успокоения, которое производить могут только предметы изящные, своею гармониею приводящие в гармонию и вашу душу» [3. С. 1]. По существу, Шевырев дал одно из первых описаний особого типа музеев – музея личных коллекций, частных собраний, приобретающих такую популярность в наше время. Наиболее интересно при этом, что Шевырев дает своего рода ключ к психологической разгадке причин, вызывающих у некоторых меценатов потребность в создании таких музеев: оказывает-

ся, отнюдь не всё сводится к утилитарному украшению быта или изображениям саморекламы, – не менее значимым импульсом становится и эмоциональный эффект приобщения к вечным ценностям высокого искусства.

Как представляется, в практике музейной деятельности учреждений культуры сегодня эстетическая программа С. П. Шевырева может послужить небесполезным теоретическим обоснованием общегосударственной значимости области сохранения, изучения и пропаганды художественного наследия прошлого, а впервые предложенный им принцип тесной взаимосвязи эстетического просвещения и университетского образования заслуживает более широкого внедрения не только в системе академий культуры и искусства, но и в гуманитарно ориентированном университетском звене высшей школы.

Литература

1. *Шевырев С.П.* Взгляд русского на современное образование Европы // *Москвитянин*. 1841. Ч. 1, № 1.
2. *Волконская З. А., Шевырев С. П.* Проект Эстетического музея при Императорском Московском университете // *Телескоп*. 1831. № 11.
3. *Шевырев С. П.* Горельефы Алтемпской урны // *Москвитянин*. 1849. Ч. I. Январь. Кн. 1. Отд. III «Науки и искусства».
4. *Шевырев С. П.* Очерк истории живописи италиянской, сосредоточенной в Рафаэле и его произведениях: Четыре публичные лекции. М., 1852.
5. *Шевырев С. П.* Московская летопись за 1847-й год // *Москвитянин*. 1848. Ч. 1, № 2. Отд. «Московская летопись».
6. *Шевырев С. П.* Очерк истории живописи италиянской, сосредоточенной в Рафаэле и его произведениях: Четыре публичные лекции. М., 1852.

АНТИЭНТРОПИЙНАЯ И СТАБИЛИЗИРУЮЩАЯ РОЛЬ КУЛЬТУРЫ В ОБЩЕСТВЕ (СИНЕРГЕТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ)

Л.Н. Ревягин

Синергетика, лидер постнеклассической науки, изучает общие закономерности развития сложных открытых нелинейных систем. Одним из главных моментов эволюции таких систем является возможность самоорганизации, возникновения порядка (структур) из хаоса. Системы, способные к самоорганизации, относятся к физической, биологической, антропологической, социальной, ментальной реальности, в том числе и культура, поскольку все они обладают необходимыми свойствами: 1) открытостью (обмениваются с окружающей средой веществом, энергией, информацией, ресурсными потоками. В изолированной системе выполняется второй закон термодинамики: структуры самопроизвольно деградируют, деструктивный хаос возрастает, растет энтропия – мера неупорядоченности системы); 2) сложностью (состоят из большого числа иерархически соподчиненных элементов, образующих целостность, обеспечивающих внутрисистемное разнообразие связей, реакций и меру их непредсказуемости. Благодаря сложности появляются эмерджентные свойства системы на макроуровне); 3) неустойчивостью (возможность находиться в состояниях далеких от равновесия с высокой степенью чувствительности к слабым возмущающим действиям, способным качественно изменить режим функционирования системы. Малые причины порождают большие следствия. Возрастает вероятность свершения маловероятных событий. Происходит переструктуризация поля возможных путей эволюции среды. В состоянии неустойчивости система приходит к точке случайного выбора направления эволюции, к точке бифуркации); 4) стохастичностью (имманентность внутрисистемных случайных и непредсказуемых процессов, хаосогенность); 5) диссипацией (наличие механизмов рассредоточения, выравнивания, деградации структур с одновременным обеспечением кооперативности, совместности действий элементов системы, целостности); 6) преваляцией положительных обратных связей, усиливающих результаты воздействия

на систему; 7) нелинейностью (свойства системы зависят от интенсивности воздействия. Нарушается принцип суперпозиции воздействий. Отклик системы не пропорционален силе воздействия); 8) неравновесностью (наличие градиентов внутренних параметров, состояния «напряженности», готовность и способность развивать эволюционные процессы).

Если рассматривать культуру как синергетическую систему, то ей присущи общие закономерности самоорганизации:

1. Многовариантный характер эволюции.
2. Необратимость процесса эволюции.
3. Относительная неожиданность, непредсказуемость, спонтанный характер достижения результата.

4. Возникновение структуры происходит в результате «победы» некоторой флуктуации из всех возможных. Эти флуктуации «борются» за право определить судьбу системы, «навязать ей свою линию поведения. Флуктуации могут быть определены как субъекты самоорганизации (репликаторы или мемы), самовоспроизводящиеся единицы информации, способные функционировать без существенных затрат энергии и вещества. В биологии репликаторами являются гены, в человеческом мозге – нейроны, в системе культуры, в социуме – культурные образцы, отдельные индивидуумы, социальные группы.

5. Возникшая структура представляет собой флуктуацию, выросшую до макроскопических размеров, существующую лишь при определенных условиях взаимодействия системы со средой. Структура внутренне неустойчива. В точке бифуркации система чрезвычайно чувствительна. В этот критический момент ее развития система может быть легко разрушена в результате «атаки» негативного репликатора. Уязвимость и хрупкость системы в точке бифуркации есть плата за возможность быстрого эволюционирования.

6. Свойства возникающей структуры определяются внутренним устройством, природой самой системы. Внешнее воздействие носит лишь иницирующий, но не формообразующий характер. Источник развития системы находится в ней самой. Развитие происходит в форме саморазвития.

7. Характер эволюции системы создает предпосылки для управления ею как управления саморазвитием. Эффективность внешних воздействий определяется не интенсивностью, а синхронностью, топологической адекватностью сущностным свойствам самой системы, соответствием ее внутренним потенциальным возможностям, тому или иному ее аттрактору. Аттрактор (от англ. «притягивать», «присоединять») – внутренне присущая системе цель в состоянии гомеостаза, в области

линейных отклонений от оптимальных параметров. Всё, что не соответствует структурам-аттракторам, уничтожается диссипативными процессами.

8. Возникновение новой структуры происходит скачком, как и ее разрушение (режим катастрофы).

9. Возникшая новая структура обладает новыми качественными свойствами, не выводимыми из свойств составляющих элементов. Возникшее новое целое не есть простая сумма свойств элементов. Так возникла жизнь из неживых элементов, биологические элементы стали разумными. Произведения искусства дают тому массу ярких примеров.

10. Способность к самоорганизации означает, что каждое явление устремлено к своему завершению, к реализации своей сущности.

11. Самоструктурирующиеся элементы системы должны кооперироваться, действовать совместно. Сам термин «синергетика» в переводе означает совместное действие.

12. В самой Природе «не решено», каким будет завтра. Нельзя однозначно предсказать результат эволюции, даже зная структуру системы, свойства элементов, начальные условия. У эволюции нет однозначно установленной цели. Линейные методы прогнозирования «от достигнутого» дают обманчивые и поэтому опасные результаты.

13. В ходе саморазвития появляются избыточные, скрытые, невостребованные возможности, вариативность. Они позволяют найти выход из возможных грядущих кризисов. Человек, социум, культура, как система, находящаяся в состоянии постоянного выбора. Будущее не предопределено и в то же время не допускает вседозволенности. Согласно синергетической концепции разуму не дано навязывать системе противоречащий ее природе сценарий развития. Разум может и должен выделить оптимальный вариант эволюции, определить его возможную цену и указать трудности его реализации. Разум, как собака-поводырь, не может устранить препятствие, но может предупредить о нем и указать пути обхода.

14. В социальных системах, культуре появляется и становится важным фактор воли и обоснования выбора. Происходит постоянное модифицирование целей по мере их достижения. Существующая как один из возможных аттракторов системы, цель предполагает, требует и управляет созданием средств своего достижения.

15. Синергетической системе в ходе ее развития имманентно присуще чередование позитивных и негативных этапов развития. Чередование спадов и подъемов есть необходимое условие динамической эволюции системы.

16. Хаос, возникающий в точке бифуркации, разрушителен для сложных систем, но он и созидателен при переходе в новые состояния. Хаос сначала обеспечивает в точке бифуркации возможность схода с прежней траектории, а затем помогает подключиться к новому аттрактору. Периодически погружаясь в хаос, система самообновляется. Красота есть гармония хаоса и порядка. Хаос – разрушая, строит. Хаос – механизм переключения режимов, способ борьбы со смертью. Абсолютные порядок и хаос означают гибель системы (культуры).

17. В нелинейной среде, в креативном хаосе, предзаданы все будущие состояния, но актуализируется лишь одно. Настоящее не только определяется прошлым, но и преддетерминируется из будущего. Вероятно, что гениальные художники способны улавливать эти ростки будущего и создавать шедевры – новые культурные образцы.

18. Произведения искусства, как синергетические системы, обладают рядом специфических свойств: уникальностью, незамкнутостью, неоднозначностью, неисчерпаемостью, субъективностью. В человеко-размерных системах действуют силы природные, социальные, культурные. Закономерности биологические «сняты» социальными и культурными силами и уже не действуют непосредственно, подобно жизни животных. В системе культуры сложность строения умножена на сложность развития. Последняя порождается сознательной деятельностью человека в выборе цели и средств ее достижения. Свобода есть познанная возможность разнообразия в условиях преодоления внешних препятствий для выбора целей и средств их достижения. «Бытие человека есть приговоренность к свободе» (Ж.П. Сартр).

Особую роль в социокультурных системах играют культурные образцы – материальные или идеальные объекты, с которыми люди соотносят свое мышление, восприятие, воображение, поведение. Культурные образцы обладают наследственностью, изменчивостью, испытывают конкуренцию, подвержены случайному отбору и деградации в ходе употребления, функционирования. Слово – главный тип культурного образца. Поэтому оно было «в начале», слово – главнейший субъект самоорганизации антропологических систем. Соревнующиеся культурные образцы претендуют на разрешение какой-либо проблемы, на удовлетворение некоторой потребности, возможно еще не осознанной. Повышение или понижение ранга культурного образца имеет вероятностный, случайный характер.

Антиэнтропийная роль культуры, борьба за упорядочение, структурирование процессов в обществе обусловлены тем, что культурные нормы являются параметрами порядка. Успешная трудовая и культурно-историческая деятельность людей стала возможной благодаря коо-

перации, отказу от некоторых индивидуальных интересов в пользу коллектива. Элементы системы передают часть своих степеней свободы на вышележащий иерархический уровень, которые выступают уже от лица всего коллектива. Возникают понятия, в синергетике называемые параметрами порядка, которых на уровне элементов может и не быть. Так, общественное мнение может не соответствовать ни одному мнению отдельно взятых членов общества. Параметрами порядка являются нормы культуры, язык, национальные особенности, тип государственного устройства, мода, свод законов и др. Они позволяют описывать свойства всей системы как единого целого, уменьшить сложность описания систем, поведение которых на уровне элементов крайне запутано и хаотично. Переход к параметрам порядка резко уменьшает число степеней свободы (самоограничение), что приводит к сжатию информации. Устойчивые конфигурации структур-аттракторов управляются параметрами порядка. В высказывании А. Эйнштейна «Мы ничего не хотим знать, но все хотим понимать» – суть обозначение параметров порядка.

В свете вышесказанного безоговорочный приоритет «прав человека» является мифом. Безграничная свобода, как и тотальный контроль, при взаимодействии индивидов и социальных групп ведут к эволюционному тупику, не согласуются с требованием культуры.

Другая антиэнтропийная функция культуры состоит в том, что человек обладает сознанием, мышлением, рефлексией, свободой воли, позволяющими ему создавать новые, не существующие в природе возможности, формировать потребности и способы их удовлетворения. Таким образом выстраивается система смыслов жизни, к пространству бытия добавляется новая область, называемая культурным миром. Человеку при рождении почти ничего человеческого не задано. В социально-культурной эволюции опыт поколений не передается по наследству. Неценима роль культуры в воспитании и образовании человека, формировании представлений о Мире, месте человека в нем, представлений о самом себе. Эти представления лежат в основе мнений, суждений, жизненных позиций, убеждений, идеалов, принципов познания, деятельности, ценностных ориентаций людей. Благодаря культуре человек приобретает знания, мудрость. Мудрость, в отличие от знания, включает в себя этические, моральные, нравственные аспекты культуры, приобщает человека к Целому. Культура есть источник уверенности человека в себе.

Бурное развитие информационной культуры стало мощным антиэнтропийным фактором. Возросшие возможности поиска, передачи, переработки, хранения, использования информации освобождают человека от выполнения формально-логических операций, предоставляя

время для творческого труда, осмысления проблем человеческой цивилизации, оценки возможных вариантов развития, поиска путей достижения оптимальных аттракторов. Открылись новые горизонты взаимного обогащения, слияния естественно-научных методов исследований с гуманитарными, что делает систему культуры более устойчивой и вместе с тем более мобильной.

Как и при функционировании любой сложной, открытой, нелинейной системы, в культуре «нарабатывается» некий побочный продукт (аналог энтропии), для нейтрализации которого требуется процесс самоочищения (аналог самоорганизации). Такие процессы инициируют, реализуют личности, социальные группы, воспринимающие потоки материи, энергии, информации из области бытия. Создаются новые культурные образцы в сфере аттракторов оптимального развития социума. В ходе этого процесса используется генная, поведенческая, логическая информация. Потоки последней принимают особое значение в культурном пространстве постиндустриального общества, в связи с повсеместным внедрением информационных технологий на базе ЭВМ. Возрастает антиэнтропийное и стабилизирующее воздействие механизмов культуры.

Личность формируется в рамках определенной культуры и представляет некий стандарт, набор характерных черт, адекватных данной культурной среде. В кризисных ситуациях неустойчивое состояние общества вызвано разочарованием людей в эффективности прежних культурных образцов, которые утрачивают способность решать возникшие проблемы. Возникает потребность в изменении стандартов. Если эта потребность не удовлетворяется, культура, социум гибнут. Общество заинтересовано в развитии культуры, но таком, которое не приведет систему к гибели вследствие воздействия новых идей как негативных репликаторов. Такие новые идеи безобидны, пока они не превратились в нормы и правила поведения, способные самовоспроизводиться. Меры оценки и борьбы с ними включают: анализ, рассуждение, умение делать выводы, критичность, эрудицию, опытность, здравый смысл, а также невербальное мышление, воображение, интуицию. Культура должна быть «системой фильтров», очищающей сферу человеческого бытия от внутреннего и внешнего хаоса, «грязи», губительных тенденций окружающего мира.

Сегодня мы живем в мире культуры, для которой характерна технологичность, что само по себе ничего плохого не содержит. Однако абсолютизация техноцентризма, умаление роли духовной культуры недопустимы. «Человеку нужно целостное мировоззрение, в фундаменте которого лежат как естественно-научная картина мира, так и вненауч-

ное, образное восприятие его. Мир следует постигать и мыслью, и сердцем. Лишь эта совокупность даст достойное человека отображение мира в его сознании и может быть надежной основой для поведения» (Б.В. Раушенбах). Разум может открыть истину, целостное мировосприятие, когда опирается на добро, красоту, веру и любовь. Институты культуры являются основным фактором антиэнтропийного действия, эволюции и устойчивости человеческого общества. При этом детерминирующая роль традиций культуры, то есть ее информационная составляющая J не должна быть всеобъемлющей. Необходимо присутствие определенной доли хаосогенности, неупорядоченности, даваемой энтропией S . В оптимуме доли $J = 80 \%$, $S = 20 \%$. Абсолютные порядок $J = 100 \%$ или хаос $S = 100 \%$ приводят к гибели системы.

Культура, в широком смысле слова, есть способ адаптации к окружающей среде, причем в понятие окружающей среды следует включить последствия растущих возможностей общества и результаты человеческой деятельности. Социум сам создает препятствия, которые затем вынужден преодолевать. Если воздействия среды превышают адаптационный потенциал культуры, то наступает кризис (точка бифуркации). Выход из кризиса, достижение новой структуры-аттрактора должны обеспечить не только условия существования и воспроизведения, но и удовлетворение духовных потребностей, начиная от досуга и кончая решением вопросов о смысле бытия. Прогресс не движение от простого к сложному, а стремление к постоянно меняющемуся идеалу, который формирует для себя само общество.

В современном мире происходят процессы, которые могут пагубно влиять и уже отрицательно действуют на культуру. Создание Всемирного информационного пространства приводит к нивелированию разнообразия культур. Возможности диалога культур расширяются, но значительно упрощаются, примитивизируются, деградируют. Культурное общение все больше замыкается в рамках шоу. Происходит смещение баланса культуры в сторону низовых ее форм и проявлений. Происходит процесс пописизации культуры. Культура низов завоевывает господствующие позиции.

Современные аудиовизуальные средства подачи информации воздействуют на образные формы восприятия, которые сложнее контролируются рационально-логическим мышлением человека и общества в целом. Возникает опасность влияния на низшие уровни психики, обеднения, упрощения культурной базы, чем пользуются СМИ, реклама, адепты религиозных течений, сект, политики, коммерческие структуры, профессиональные корпорации и т.д.

Безграничные толерантность и политкорректность, постановка «прав человека» выше прав коллектива или общества толкают мир к превращению его в «мир отклонений». Отклонения, когда-то бывшие локализованными, порицаемыми культурными нормами, становятся легализованными и все более распространенными (безудержное потребление, алкоголизм, наркомания, моральная нечистоплотность, гомосексуальные связи и др.). В таком качестве культура может превратиться в механизм деградации общества. Бесконечные и беспредельные новации в культуре невозможны. Как в биологии существуют ограничения на создание жизнеспособных гибридов, так и в культуре не всякая чужь является творчеством. Процесс развития культуры нуждается в защите.

Литература

1. *Князева Е.Н.* Синергетический вызов культуре // Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов. М., 2000. С. 243–261.
2. *Хакен Г.* Основные понятия синергетики // Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов. М., 2000. С. 28–58.
3. *Смирнов М.В.* Синергетический подход в исторических исследованиях: новые возможности и трудности применения // ОНС. 2002. №4. С. 158–172.
4. *Князева Е.Н.* Балансирование на краю хаоса как способ творческого обновления // Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов. М., 2000. С. 123–140.
5. *Пойзнер Б.Н.* О союзе гуманитарных наук с синергетикой // Вестник ТГУ. 2003. Т. 266. С. 98.
6. *Садовничий В.А.* Знание и мудрость в глобализирующемся мире // ВФ. 2006. №2. С. 15.
7. *Евин И.А.* Синергетика искусства. М., 1993. С. 171.
8. *Соснин Э.А., Нургалева Л.В., Пойзнер Б.Н.* Информационные системы и личность: принципы взаимодействия. Томск, 2004.
9. *Пойзнер Б.Н., Ситникова Д.Л.* Самообновление культуры и синтез научных знаний. Томск, 2002.
10. *Ревягин Л.Н.* Структура и свойства целостности как методологической основы науки // Труды ТГУ. Т. 268. Сер. филос. Томск, 2006.

ДИСКУРС ВЛАСТИ В МЕТАОПИСАНИИ Г. СТАЛИНСКА 1939 ГОДА

И.П. Рещикова

Сталинск (современный Новокузнецк) появился на карте СССР в эпоху бурной индустриализации и этим похож на десятки других *новых городов* страны Советов. В остальном он может рассматриваться как город особенный: именно здесь воплотились главные амбиции советского строя периода его становления. Своеобразие Сталинска было изначально задано его символическим статусом в советской картине мира 1930-х гг. Смысловым центром города, его сакральной сутью был «*красавец-гигант*» – Кузнецкий металлургический комбинат им. Сталина. Рассмотрим, как в местном юбилейном издании 1939 г. конструировался порядок знания, соответствующий такому представлению о городе.

Инстанцией производства знания о мире является дискурс. В дискурсе знание о реальности вербально организуется, легитимируется и транслируется в качестве доминантного кода (определяющего способы думать о мире). Дискурс одновременно и репрезентирует, и конституирует реальность: социальные акторы обречены пребывать в дискурсивном «герменевтическом круге» реинтерпретаций. Создание писаной истории г. Сталинска означало формирование коллективной памяти горожан – мощного инструмента для эффективного управления «массами». Поэтому написание исторических (в широком смысле) нарративов являлось исключительно важным идеологическим предприятием, значимость которого очень быстро – уже к 1931 г. – была осознана властями.

Одним из ранних текстов о Сталинске с выраженной историографической интенцией является книга «Десять лет угля и металла» [1]¹. Сборник представляет собой серию очерков, написанных «*группой товарищей*» в стилистике воспоминаний. В какой степени особенности этого текста о Сталинске заданы осознанными легитимирующими усилиями власти, а в какой – являются отражением «аутентичных» повсе-

¹ В цитируемых текстах сохраняется орфография оригинала.

дневных практик кузнецкстроевцев? Безусловно этикетны вставки вроде «*Песни о Ленине и Сталине*», которая, как и полагается фольклорному тексту, «*записана со слов колхозника шорца Пачаева М.А., колхоз «Красный шор-анчи»*» [1. С. 12]. В большинстве очерков книги авторское Я – это то коллективное Я, которое еще только должно было возникнуть у людей, объединенных великим общим делом, то Я, которое и призван был сконструировать дискурс. С другой стороны, в тексте имеются *разрывы*, обнажающие природу авторства, – это стилистические «провалы» нарратива (термин Ж. Дерриды), где текст начинает противоречить сам себе. Слог местами избежал идеологической правки и выдает невысокое интеллектуальное происхождение коллективного субъекта повествования. Вряд ли стиль этих фрагментов специально применялся к особенностям речи рабочих с целью обеспечить максимальную степень их читательской идентификации с миром литературной фикции. Лексика, описание конкретных телесных практик, фольклорность, способы номинации – все свидетельствует о том, что кем бы ни являлся имплицитный автор «Десяти лет угля и металла», он не был принципиально отличным от простых кузнецкстроевцев в главном: в коллективно разделяемой картине мира.

В тексте 1939 г. задан набор структурных параметров и семантико-символических доминант, которые в метаописаниях города 1950–1960-х гг., выпущенных в том числе и центральными издательствами, лишь детализировались и углублялись. Образ Власти пронизывает весь нарратив. Известно, что в 1930–1934 гг. Сталинск посетили А.И. Микоян, К.Е. Ворошилов, А.А. Андреев, Г.К. Орджоникидзе, М.И. Калинин, В.М. Молотов, Л.М. Каганович – все, за исключением М.И. Калинина, народные комиссары (министры) важнейших отраслей промышленности. В тексте они образуют галерею персонификаций Власти: ее таинственная сущность может иметь тысячи имен, но все они обозначают Одно, Единое (что в принципе синонимично концепту «Бог») [2. С. 52]. Не случайно их имена замещаются единым именем собственным: *Нарком*. В дискурс-анализе из текста 1939 г. вычитывается своего рода матрица дискурса Власти, компонентами которой являются следующие метафоры и «фреймы»:

1. **Отеческая любовь Власти. «Фаворский свет».** В прагматике дискурса *Наркомы* посещают великую стройку не столько ради осуществления контрольно-административных функций, сколько для поддержки кузнецкстроевцев в их тяжелейшем труде. *Наркомы* – олицетворенная отеческая забота. Взгляд, глаза – главная черта их физического облика, фиксируемая дискурсом. Взгляд Власти излучает *тепло* и *улыбку*. Синтетической метафорой Власти является солнечный свет –

универсальный символ божественности и непосредственного познания [3. С. 237]. Сияние Власти так интенсивно, что затопляет все вокруг: «*К нам приехал Серго! Потоки ликующих людей и знамен, песен, все хлынуло на площадь Побед. Ярко светило солнце, все было залито его лучами*» [1. С. 23]. Эта сложная, мифологическая по генезису контаминация взгляда, сияния, света, огня и жара характерна для традиционных христианских богоявлений – начиная с неопалимой купины Моисея (Библия изобилует метафорическими перифразами о божественном всепожирающем огне и невыносимом для смертного зрении свете).

2. Всеведение Власти. Око Бога. Власти присуще всезнание, абсолютность которого поистине божественна. *Наркомы* априори разбираются во всем лучше специалистов – просто потому, что они *Наркомы*. Предельное знание дается этим исключительным статусом так же, как таинственная *мана* – вождю. Всеведение связано с абсолютным зрением (мифологический аналог этой семантической параллели – *божественное око* как символ наивысшей степени духовной прозорливости): «*Товарищ Орджоникидзе за короткое время пребывания на заводе проник во все поры металлургического гиганта. Ничто не скрылось от проникновенного взгляда наркома*» [1. С. 98]. В отсутствие *Наркомов* простые рабочие как бы утрачивают способность *видеть* (а значит – и *понимать*) простейшие вещи, их зрение парализуется. В христианской, а также в более древних мифологических системах не знающее сна всевидящее (*panskopos*) Божье око насквозь пронизывает человеческую душу [2. С. 57, 191].

3. Экстатическое переживание контакта с Властью. Физическое ощущение близости Власти и испытываемое от этого чувство мощи погружает индивида и все сообщество в тотальное ликование, не имеющее видимых причин, и коллективный экстаз. Контакт рабочей массы с Властью приобретает в дискурсе фольклорные, карнавализованные формы. В то же время информация, черпаемая из общения с *Наркомами*, становится подлинным откровением для рабочих. Сам факт их вступления в беседу с *Наркомом* выводит происходящее в ситуацию вне времени и пространства: «*Нарком рассказывал горновому, как работают другие заводы, как надо работать ударникам. Перед Инютиным много раскрылось нового, неизвестного. Он понял, что его собеседнику хорошо известна и работа его – горнового Инютина, и работа всего завода. «Работать надо смелее, товарищ Инютин, надо от печи взять все, что она может дать ... Печь новая, по-новому и работать надо», – говорил нарком, и Инютину становилось понятным, что печь действительно может дать больше*» [1. С. 168]. Эта в принципе возможная ситуация при внимательном прочтении обнаруживает места «разрывов»

и «дискурсивного монтажа». В цеху стоит страшная жара, *«гудение печи перекрывает все остальные звуки»*. Шум настолько силен, что начальник цеха после ухода наркома *«закричал горновому в ухо: «Это же Лазарь Моисеевич Каганович!»* [1. С. 167]. Разумеется, никакой обстоятельной беседы не могло быть физически. Данный эпизод по степени этикетности напоминает агиографический канон.

Аналогичные экстатические формы в дискурсе приобретает и отношение к заводу: *«Наш гигант-красавец, всеми любимый металлургический завод имени Сталина»* [1. С. 284]. Встречаются и вовсе не объяснимые из контекста фразы: *«Молодые строители полюбили гигант и твердо решили остаться здесь. Они были беспредельно рады, что на их долю выпало такое счастье»* [1. С. 124]. Странность подобных пассажей объясняется тем, что КМК – магическим образом плод «дела рук Сталина» [1. С. 16] – любимого Вождя, любовь к которому по принципу мистической партиципации переносится и на завод. В финале второй части юбилейного сборника с восторгом говорится и о «вторичном продукте» великой стройки: *«Счастливы город! Светло его имя, как и будущее!»* [1. С. 70].

4. Всепроницающее присутствие Власти. «Бог повсюду». Непостижимым образом Власть присутствует повсеместно, дискурс формирует у автора и читателя джящееся экстраординарное состояние: *«Мы работаем, и он <Сталин. – И. Р.>, великий, любимый наш, кажется, стоит возле, помогает...»* [1. С. 92]. Этот феномен известен в психологии как самоотождествление [4. С. 172], а в религиоведении – как одержимость (духом, даймоном, бесом...). Божественная способность Власти присутствовать повсюду и действовать через медиаторов, как бы вселяясь в них, находит отражение в характерном для дискурса 1930-х гг. штампе: *«Куда бы вы ни пошли на нашем заводе, в нашем городе – всюду вы увидите дела рук Сталина и его славных соратников»* [1. С. 91].

5. Дарящая Власть. «Божий дар». Все, что бы ни строилось в Сталинске, в дискурсе предстает не столько как результат титанических усилий «масс», сколько дар свыше. Эта повествовательная стратегия была свойственна всем разновидностям публичного слова 1930-х гг. Перечисления трудовых побед и свершений всегда сопровождаются словами *«получили»* и *«подарок/дар»*. Для логики дискурса нет противоречия в том, что завод и Сталинск – *одновременно* и трудовая победа кузнецкстроевцев, и подарок Власти.

6. Оплодотворяющая сила божественной *potentia*. Присутствие Власти разливает вокруг особую энергию. Пространство как бы заряжается, и в нем невероятно интенсифицируются все процессы. Рабочий

Цапов описывает, как он работал «вместе» с Кагановичем: «*Работали мы тогда на славу. Лазарь Моисеевич стоит возле меня... Эх, думаю, – постоял бы, Лазарь Моисеевич, подольше! Ничего не требую – только бы он здесь был, со мной. Все горело в моих руках. Чувствую, сила во мне невероятная. Агрегат и тот, кажись, ожил... Работаем богатырски*» [1. С. 16]. Дискурс нашел специальное имя для обозначения божественной эманации, исходящей от *Наркомов*. Это «боевой дух», он же «большевистский дух». В истории религии известен прямой аналог этой таинственной силы – архаическая *мана*. Алхимическая символика отождествляет эту «оплодотворяющую» функцию Власти с *aqua permanens, quinta essentia, pneuma, spiritus* – фактически с тем, чем является для христианина Святой Дух [2. С. 50].

7. Божественная десница Власти и чуда. Второй (после ока Господа) распространенный символ Бога-Отца, творческой и апотропеической силы – рука (десница) [3. С. 227–228]. Многие местные проблемы Кузнецкстроя без вмешательства первых лиц государства выглядят в дискурсивной «камере-обскуре» абсолютно нерешаемыми. Остекление жилья, отопление, даже обеспечение рабочих новыми ботинками – все текущие вопросы требуют внимания *Наркомов*. Но зато одного их взгляда, одного божественного слова достаточно, чтобы все образовалось; именно чудесная помощь Власти является панацеей от любых трудностей.

8. Итог контакта с Властью: инициации неофитов. В «плавильном тигле» Кузнецкстроя должны были возникнуть *новый человек* и *новый быт* (новая повседневность). Маргинализованная человеческая «праматерия», пройдя через тяжелейшие испытания – своего рода алхимическую возгонку, превращалась в «*доменищиков, сталеваров, прокатчиков, железнодорожников, инженеров, партийных работников*» [1. С. 287]. Эта метаморфоза описывается как *чудесная*; дискурс о *превращениях* отсылает к мифологическим и этнографическим описаниям ритуалов инициаций.

9. Эпифании Власти. В целом нарратив манифестирует образ Власти, приближающийся по формально-символическим параметрам к *Эпифании* (Богоявлению): налицо неординарное эмоциональное состояние «визионеров» (вследствие постоянного крайнего напряжения сил); исходящий от персон Власти «божественный свет»; противоречащая законам физики мгновенность появлений/исчезновений *Наркомов* (*Deus ex machina*); невозможность произвольно «войти в контакт» с ними (видение не приходит по заказу) либо предугадать этот контакт; представление об особой природе наделенных Властью существ; приписывание

им нечеловеческой мудрости, доброты и спасительной для людей силы; символическая связь с солнцем и небом (верхним миром).

10. Визионерская природа образа Власти. Доминантные коды ушедшей эпохи не исчезают бесследно, а в «дисперсном» виде сохраняются и продолжают влиять на общество как рассеянная в социальной реальности власть порядка знания. Фоновое знание о мире в ментальной карте 1930-х гг. оставалось во многих своих параметрах религиозно обусловленным. Дискурс о Власти 1930-х гг. по степени выразительности приближается к нарративам о видениях. *Visio beatifica* («видение, дарующее блаженство») – известнейший феномен как христианской агиографической литературы [5. С. 364], так и разнообразных мифологических повествований о *ритуалах перехода*. Рассказы о видениях, как правило, «предельны», «невероятны», ибо описываемый в них опыт имеет нуминозную природу и отсылает к референциальной области прафеноменов и прапереживаний. Визионерские нарративы во все времена чрезвычайно популярны. Причина этого – их связь с глубинными ментальными факторами, которые не осознаются повседневными деятелями, вписанными в контекст своего времени и ограниченными им. Понимание собственной когнитивной карты реальности современником событий не может подняться за пределы горизонтальной системы координат в «третье измерение» истории, доступное только дистанцированному от эпохи сознанию. В этом методологическая выгода ретроспекции: «Историк может сказать нечто такое, чего не могли бы сказать очевидцы и современники событий» [6. С. 20].

Литература

1. *Десять лет города угля и металла* / Издание Юбилейной комиссии по организации празднования 10-летия КМК имени Сталина и города Сталинска. Сталинск, 1939.
2. *Юнг К.-Г.* О современных мифах. М.: Практика, 1994.
3. *Бидерманн Г.* Энциклопедия символов. М.: Республика, 1996.
4. *Лапланиш, Ж.* Словарь по психоанализу. М.: Высшая школа, 1996.
5. *Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т.* / Под ред. С.А. Токарева. М., 1992. Т. 2.
6. *Данто А.* Аналитическая философия истории. М.: Идея-Пресс, 2002.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЧНОСТЬ ЖИЗНЕННОГО МИРА И ЕВРОПЕИЗАЦИЯ КУЛЬТУРЫ

А.Э. Савин

В настоящее время в философских исследованиях, посвященных вопросам оснований межкультурной коммуникации, сформировалась устойчивая тенденция изучать их в связи с историей культуры. Поэтому на передний план выходят исследования историчности жизненного мира, горизонта первичных культурных очевидностей как базиса всякой культуры. Однако сам концепт историчности сферы межкультурного взаимодействия остается непроясненным как в отечественной, так и в зарубежной философии.

Целью настоящей работы является экспозиция феноменологического подхода к проблеме историчности межкультурных коммуникаций.

Основное измерение историчности жизненного мира — это историчность, связанная с разделением домашнего (Heimwelt) и чужого (Fremwelt) мира. Разделение «домашности» и «чуждости», как указывает Гуссерль в «Венских докладах», является основной категорией историчности [1. S. 320]. Немецкий мыслитель называет это основное измерение историчности «политической историчностью» [2. S. 10]. Она включает в себя не только изменения жизненного мира одной нации под влиянием другой, и, соответственно, окружающего жизненного мира (Lebensumwelt) отдельного представителя этой нации под влиянием усвоения формирующей окружающей жизненный мир привычек и обычаев представителей других наций, так сказать, измерение «свой — чужой» в зрелом и конкретном виде, «политическую историчность» в строгом смысле, но и все отношения своего и чужого, все процессы выделения чужого из своего, «отчуждения» и взаимного принятия, обратного объединения ранее обособившихся частей одного мира, также и на донациональных уровнях общественного развития или происходящих в рамках одной нации, т.е. «праполитическую историчность».

Тематической разработке политической историчности Гуссерль посвящает лишь несколько страниц во фрагменте августа 1934 г., по-

смертно опубликованном в ХХІХ т. Гуссерлианы, поэтому исследование этого измерения историчности, осуществляемое ниже, является скорее реконструкцией, чем экспликацией, хотя путеводные нити для этой реконструкции уже наличествуют у самого Гуссерля. Материал для нее можно найти не только в ХХІХ, но и в XV т., особенно в частях, посвященных конституированию «домашнего мира» и отношениям «домашнего» и «чужого» миров, а также у комментаторов, особенно у Клауса Хельда, который уже видел, что вопрос об отношении домашнего и чужого миров содержит историческое измерение, однако оставил его неразработанным [5. S. 307].

Первоначальную, «праполитическую» историчность Гуссерль рассматривает как историчность латентную. Втянутые в «политическую историю» еще не обладают никаким находящимся в их распоряжении знанием о своей генеративной временности, о том изначальном времени, которое связано с единством и сменой поколений. Эта изначальная общественная историчность есть просто конституирование человеком единства времени своей жизни, осознание своего настоящего в единстве жизненного горизонта прошлого и будущего. На этой ступени еще не существует «исторического времени в полном, привычном смысле», — документирования значимых фактов, памятников и т.д., призванных задавать ориентиры и тем самым определять будущую жизнь народа.

Такая первоначальная историчность сразу же определяется Гуссерлем как общественная и даже уже как родовая или национальная, т.е. как возможная только в единстве рода или нации. Национальная тотальность, которая осознается каждым человеком в форме «мы», т.е. я и мои «соплеменники», все остальные представители той же нации, которой принадлежу и я (*alle anderen Konnationalen*), причем как нынеживущие, так и давно умершие, первоначально считается замкнутой. Восприятия и воспоминания отдельного человека здесь постоянно расширяются благодаря чужим, но в рамках одного рода или нации, а соответственно, расширяется и его окружающий мир.

Несмотря на релятивность, которую имеет для меня мой окружающий мир и его истины и которую я со временем осознаю, — ту релятивность, которая распознается в ходе взросления по мере перечеркивания «детских истин» и в ходе коммуникации взрослых людей по мере общения с более опытными или более сведущими в традиции людьми, — для всех нормальных взрослых людей дан в согласно (*einstimmig*) протекающем опыте общих (*gemeinsame*) окружающий мир, обладающий общезначимой и заранее принимаемой, доверительно знакомой (*vertraut*) типичной практических ситуаций. Способы типизации практических ситуаций здесь сопровождаются сознанием способов реализации

(Erfuellung) практических интересов, т.е. способов различения истинного и ложного. «Конечно, эта типика подвижна, она меняется внутри одной нации от местности к местности, уже внутри одной нации существует различие родины (Heimat) и чужбины (Fremde), которые соединены, однако, общностями (Gemeinsamkeiten) и вытекающими из них возможностями взаимопонимания» [2. S. 9]. Гуссерль подчеркивает тем самым, что эта релятивность не меняет в «национальном пространстве» того обстоятельства, что в любое время и в любой ситуации можно решить что истинно и что ложно, и что это может сделать любой нормальный взрослый человек, принадлежащий данной нации. Однако все истины в этой сфере релятивны, по меньшей мере в том отношении, что определены привязкой к обычаю данной нации.

Хельд поясняет эту мысль Гуссерля следующим образом: нормальный стиль жизни в рамках домашнего мира определяется, в пределе, тем способом, которым в нем понимаются, прежде всех отдельных решений, благо (Heil) и зло (Unheil). Хотя миф, который повествует о происхождении «системы нормальности», и не интересуется целеполаганиями, присущими особым мирам, и в этом смысле связан с целым «домашнего мира», он (миф) все же ограничен интересом достижения блага и избегания зла, причем понятых вполне определенным образом. В этом плане горизонт домашнего мира является хоть и универсальным (как благо или зло может быть оценено все, что встречается представителям данной нации, а потому и все может быть оценено как истинное или ложное, т.е. подходящее или неподходящее для достижения блага или избегания зла), но все еще связанным с «практическим» интересом и, следовательно, релятивным, отсылающим к способу жизни и обычаю этих родственных друг другу групп людей, нации в целом, а потому в этом отношении замкнутым, конечным [6. S. 19]. В другом месте Хельд указывает, что существенным признаком домашнего мира является то, что те, кто принадлежит ему, не освобождаются от того горизонта, который предан им в силу их общего происхождения, даже в конфликтах и протестных действиях [6. S. 21].

Согласно Гуссерлю, различие «домашнего» и «чужого» означает различие понятного и непонятного. Соответственно, «внутренняя история», понятая здесь как история своей семьи, рода или нации, характеризуется понятностью, тогда как чужая семья, род или нация понятны только в том, что они обладают чуждым социально-культурным укладом и, соответственно, чуждым жизненным миром, который первоначально является для нас совершенно непонятным в отношении его содержания. То есть чужие нравы, чужие обыкновения — речевые, правовые, религиозные, трудовые — кажутся нам странными, вызывающими

подозрение, презрение, насмешку, враждебность, а чуждые формы жизни (*Lebensformen*) оцениваются как смешные суеверия, как глупые, абсурдные и отвратительные [2. S. 42].

То, что делает наш жизненный мир конечным и, следовательно, позволяет определить жизненный мир как домашний мир, — это что-то новое, которое обнаруживается при столкновении с чужим миром, является шокирующим, т.е. выходящим за рамки нашей «апперцептивной системы», заданной «системой нормальности» нашего домашнего мира [5. S. 314]. Домашний мир является замкнутым, хотя и универсальным. Его замкнутость проявляется в том, что те типизации, посредством которых осуществляется понимание всего нового, что встречается в мире, имеют ограниченный «радиус действия», и границами его выступают как раз шокирующие чужие миры. Универсальность же, напротив, заключается в возможности бесконечного разворачивания своей «системы нормальности», бесконечной оккупации все новых предметных областей, т.е. в возможности конституирования предметностей по принципам «домашней апперцептивной системы» с перспективой в бесконечность.

Как возможно совмещение свойств замкнутости, ограниченности и универсальности в определении жизненного мира? Согласно Гуссерлю, «оккупация» домашним миром всего внешнего ему происходит посредством преобразования простой пространственно-временной природы, в качестве которой нам предстают вещи «внешнего» мира, — то неожиданное, что встречается семье, роду или нации, например при переселении, и наделенное при первой встрече минимумом свойств, позволяющих распознать это встреченное лишь как простую пространственно-временную природу, *res extensa*, — в конкретную природу, которая дана в опыте в жизненном мире как поле жизни (*Lebensfeld*) (земля, небо, растения, животные) [4. S. 177]. «Чтобы мог встретиться чужой культурный мир (*kulturelle Fremdwelt*), сознание домашнего мира (*heimweltliche Bewußtsein*) должно ограничить бесконечное пустое измерение внешнего (*Dimension des Außerhalb*) конечной областью конкретной природы» [5. S. 317].

«Культурная оккупация», т.е. распространение своей «апперцептивной системы» на пространственно-временную бесконечность «простой природы» — коррелята «простого опыта», «простого восприятия», осуществляется до тех пор, пока не происходит столкновение с чужим миром. В этом смысле Гуссерль уподобляет рост «домашнего мира», расширение «зоны культурной оккупации» росту луковицы, у которой появляются все новые слои (*Schalen*) [4. S. 430].

Область конкретной природы, приобретаемую благодаря ограничению простой пространственно-временной природы и выступающую как пространство для «культурной оккупации», Гуссерль называет территорией.

Согласно Гуссерлю, подобно тому как отдельный человек с необходимостью живет в генеративной (семейной, родовой, национальной) связи (*Zusammenhang*) и в заданном ею окружающем мире, сама нация живет в общении (*Verkehr*) — в согласии или борьбе (*Streit*), любви или ненависти, в войне или мире — с другими нациями, в общем с ними жизненном пространстве (*Lebensraum*), которому, однако, не принадлежат нации, с которыми отсутствует непрерывная жизненная связь (*Lebenskontinuitaet*). Вследствие жизни нации среди других наций для всех живущих в этой связи появляется историчность нового рода — политическая историчность «в строгом смысле». «Каждая нация имеет свою, из своей генеративности первоначально выросшую, историчность. Посредством вступления в жизненную связь со второй нацией и ее национальными историчностями одновременно дан процесс преобразования национальной историчности в политическую и определенного объединения различных политических историчностей в политическую историчность более высокой ступени» [2. S. 10].

Условием возможности формирования «жизненного пространства» — поля разворачивания политической историчности — является вторжение одних «систем нормальности» (семейных, родовых, национальных) на территорию, т.е. в «зону культурной оккупации», других. Само же формирование «жизненного пространства», т.е. становление политической историчности, протекает посредством усвоения (*Aneignen*) «системы нормальности» чужого мира.

Первый шок, сопровождающий встречу с чужим миром, завершается осознанием того, что «в этом безумии, — которым кажутся нам чужие обычаи, институты и формы жизни, — есть свой метод», т.е. что «за спиной» определенного шокирующего единичного действия «чужаков», события или явления «чужой жизни» скрывается целая «система нормальности». Пусть этот шок имеет даже предельно жесткую форму «да после этого они вообще не люди», тем не менее и это столкновение с «чужим миром» предполагает в тех или иных формах осознание общности с ними, т.е. их подобия нам, живущим в нашем домашнем мире. Подобия хотя бы в том, что они приобрели эту, кажущуюся нам дикой, нечеловеческой, «систему нормальности» из свойственного им генеративного опыта, от своих предков, подобно тому, как мы свою — от своих. (Предельным же основанием общности является базисная структура мира, которая раскрывается в способности чувственно-кинестетическо-

го движения своего тела (Leib) как условия получения впечатлений. Ведь всякая коммуникация, в т.ч. и генеративный опыт, и понимание существования генеративного опыта «чужаков», возможна только благодаря способности получать сообщения через впечатления) [7. S. 36]. Мы понимаем, что именно вследствие различия их предков и наших предков, различия историй их домашнего мира и нашего возникают непонятность и неприемлемость для нас их «системы нормальности».

Даже если общая с чужим миром история на протяжении долгого времени заключается в последовательности войн, то тем не менее происходит формирование «нормальной системы понимания», которая охватывает «систему нормальности» нашего домашнего мира и «систему нормальности» чужого мира как свои составные части. Хельд утверждает, что даже если семьи, роды или нации сосуществуют таким образом, что они взаимно отрицают друг друга как аномалии, то общая «система понимания» может состоять в том, что регулируются формы, в которых «в нормальных случаях» ведется война друг с другом. И даже в этих случаях образуется общая генеративность, миф, который повествует как о собственных героях, так и о героях противника (feindlichen Helden) — участниках нескончаемой череды войн [5. S. 342]. Эти новые «системы нормальности» могут втягиваться в еще более широкую политическую историчность и, конечно, общение (Verkehr) между семьями, родами или нациями протекает не только и не столько в форме войны, сколько в форме обмена и торговли.

Экспликация гуссерлевского понимания различия «домашнего» и «чужого» миров и, соответственно, выхода за пределы «естественной» историчности, той, которая остается в границах генеративных связей и домашнего мира, т.е. выхода, как можно теперь сказать, за пределы замкнутой территории как «зоны культурной оккупации», представленная Хельдом, упускает, однако, одно важное измерение проблемы. Речь идет об образовании «политической историчности» в результате процессов «отчуждения», которые разворачиваются в рамках одной семьи, племени или нации, и начинаются в ходе расселения. Сам Гуссерль отмечает, что в результате переселения семьи, племена и народы могут сталкиваться с другими семьями, племенами и народами, с которыми они ранее образовывали генеративное единство, которые были родственниками, но теперь не сохранили никаких действенных воспоминаний об общем происхождении (Ursprung). Эти семьи, племена и народы чувствуют себя теперь чужими и вступают в борьбу друг с другом [2. S. 37].

Более того, эти столкновения могут даже подстегивать процесс политической интеграции «жизненных миров» бывших соплеменников, но — в отдельные «домашние миры». (Ведь сам процесс первичного расселения семей, племен и «наций» не означает формирование отдельных домашних миров до тех пор, пока действует общая «система нормальности», «система понимания»). «Угрожающий чужой мотивирует политическую концентрацию, [процесс] государственного объединения [генеративного единства] как сообщества воли (Willensgemeinschaft) в систему господства» [2. S. 11. Anm. 2]. Это означает, что такие семьи, племена и «народы» вместо забытой генеративной историчности претерпевают повторный процесс образования «общей системы нормальности», но теперь посредством формирования историчности политической через столкновение различным образом упорядоченных «волевых сообществ» как систем господства. (Различие способов упорядочения вытекает из различия «систем нормальности», а различие «систем нормальности» — из того, что общие предки и мифы уже забыты. Последнее позволяет состояться новым политическим конфигурациям в борьбе за «жизненное пространство», даже объединиться с «исконным врагом», например, потому, что после расселения с ним отсутствовала «жизненная связь» (Lebenskontinuität), равно как и со «своими», и именно в это время распалась общая с последними «система нормальности». В этих условиях «исконный враг», как таковой, просто не идентифицируется, и характер политической связи с ним, политической историчности, возникающей в его связи, вновь отдается в руки опыта «прямых столкновений»).

Гуссерлевское понимание политической историчности, и, соответственно, его реконструкция, представленная здесь, могут показаться сводящимися к «истории в привычном смысле». Такое истолкование было бы, однако, превратным, поскольку, когда речь идет о трансформациях «системы нормальности домашнего мира», «нормальной системы понимания», то имеются в виду трансформации «конститутивных систем», т.е. тех способов, посредством которых формируется предметное единство мира и которые предшествуют всякому «бытию в себе», всякой объективности. Таким образом, описание политической историчности продолжает экспликацию «генезиса конститутивных систем» и исследование здесь вовсе не покидает сферу генетической феноменологии.

Подведем итоги нашего рассмотрения историчности жизненного мира у Гуссерля. Историчность жизненного мира в силу его конечности трактуется у него как историчность домашнего мира. То есть историчность есть особого рода трансформируемость домашнего мира как конечного горизонта, находящегося в зависимости от габитуализирован-

ной смысловой активности предков и выступающего как базис активности для потомков. Домашний мир, в свою очередь, можно определить как горизонт наглядных (*anschauliche*) и само собой разумеющихся для всех его представителей данностей.

Для каждого отдельного человека и, соответственно, для каждого окружающего жизненного мира (*Lebensumwelt*) можно выделить три измерения исторических преобразований, т.е. три измерения расширения и изменения жизненного мира под действием связи живущих ныне, давно умерших и еще не родившихся.

Первое измерение, — это «естественная» или «наивно-мифологическая» историчность, вращение в «систему нормальности» своего домашнего мира, унаследование (*Erben*) ее по мере взросления. (Наиболее показательным изображением этого процесса выступает, как представляется, фрагмент июля 1935 г. «Ребенок. Первое вчувствование», изданный как XLV приложение в XV т. Гуссерлианы) [4. S. 604–608]. Формирование по мере взросления конститутивных систем есть подражание и «разучивание» «взрослого» и «достойного» поведения и образа мыслей. Оно, как унаследование «системы нормальности», связано с восприятием полученной от предков мифологии. Здесь происходит становление «естественной установки». Основные линии разломов, выделяемые в этой плоскости: дети — взрослые и нормальные — ненормальные.

Второе и, по словам Гуссерля, основное измерение историчности — политическая историчность. (В ее перспективе первую историчность можно считать «пра-исторической»). Ее существо состоит в изменении «системы нормальности» домашнего мира посредством усвоения (*Aneignen*) «системы нормальности» чужого мира, т.е. в формировании широкой, общей им системы нормальности. Такая историчность может сформироваться в полной мере только на «национальном» уровне. Оформление границ «системы нормальности», готовой к «политическому в полном смысле», не в последнюю очередь связано с общностью языка сообщества, поскольку он обеспечивает такого рода идеализации и типизации естественного наглядного опыта мира, которые позволяют ему стать миром для всех членов сообщества, живущих в нем, позволяют не только передавать опыт из поколения в поколение, но и распространять его вширь [3. S. 58]. (Наиболее показателен в связи с политической историчностью уже упоминавшийся фрагмент августа 1934 г., опубликованный в XXIX т. Гуссерлианы [2. S. 9–11]. Основная линия разлома в этой плоскости пролегает между втянутыми в эту «расширенную систему нормальности» и не втянутыми в нее представителями домашнего мира.

Третье измерение историчности — «историчность-связанная-с-разделением-труда» — связано с воздействием «профессиональных» особых миров и, в частности, мира науки на жизненный мир. Это воздействие осуществляется посредством «втекания» (Einstroemen) и «вмешательства» (Eingreifen), вследствие которых в жизненном мире появляются новые предметы, практики и способы понимания вещей и событий, которые были учреждены в «особых мирах». Основная линия раскола в этой плоскости: образованные — необразованные. Под образованными понимаются те, чьи способы действия и мышления ориентированы на идеальности, сформированные в особом мире науки (истины безотносительные к «узкому горизонту домашнего мира») и, соответственно, на развившиеся из них идеальности в других сферах — этической, политической и т.д. Для образованных — в противоположность необразованным — появившиеся благодаря этому особому миру науки и его этическим, политическим и пр. производным вещи, явления и действия становятся само собой разумеющимися. (Наиболее показательный фрагмент — приложение XVII к «Кризису европейских наук» [1. S. 459–462] и «Венские доклады» [1. S. 314–348].)

Попытаемся представить модель этих измерений историчности жизненного мира, и, соответственно, модель сферы пассивного принятия, того, чему до всякого подтверждения, до всякой логико-критической активности уже сказано «да».

В рамках «естественной», наивно-мифологической историчности происходит расширение «сфайроса» «домашнего мира» (для отдельного человека) и поддержание его границ в ходе смены поколений. Политическая историчность обеспечивает его растяжение и «перекручивание», посредством смысловых сдвигов и наслоений, в горизонтальной плоскости, а «историчность-связанная-с-разделением-труда» — в вертикальной.

Разумеется, все эти изменения происходят не без взаимных воздействий. Чтобы обнаружить их, достаточно вспомнить об использовании трофейного оружия, захваченного оборудования или заимствованных тактик ведения рукопашного боя. (Двойное действие на домашний мир «особого мира», даже мира науки, если речь идет об оружии и оборудовании, полученных в результате индустриального производства, и «чужого мира» противника). Или — более сложный случай — об изменении характера отношения к старикам в ходе контактов с чужими мирами, например принятие от них системы пенсионного обеспечения или домов престарелых. (Здесь в начальный сфайрос «естественного домашнего мира» и в сам ход генеративного опыта вмешивается чужая

«система нормальности», которая сама, вдобавок, уже трансформирована идеальностями типа «социальной защиты» и «прав человека»).

Все такого рода новации имеют трансцендентальный характер, поскольку меняют «конститутивные системы» живущих в данном «домашнем мире», причем даже базисную его часть, отвечающую за изначальное «да», т. е. «систему нормальности», «нормальную систему апперцепции». И главное здесь — это ход габитуализации, «работа времени».

В трансцендентальной феноменологии Гуссерля историчность-связанная-с-разделением-труда и, в частности, с появлением философии и науки, доминирует над политической историчностью. Это выражается в том, что, согласно Гуссерлю, преобразование человечества под действием философии и науки имеет характер европеизации, т.е. распространения связанной с учреждением особых миров философии и науки (эпистемы) и отныне зависящей от них европейской «системы нормальности» на все человечество, т.е. на все «чужие», неевропейские домашние миры. Такое распространение первоначально имеет характер общения (*Verkehr*) европейцев с чужими мирами и приводит к преобразованиям самой политической историчности, например, к появлению таких «идеальностей», как «международное право» или «Хельсинкские соглашения», которые отныне регулируют и общение неевропейских народов между собой европейскими способами, причем сами неевропейские народы признают эти способы легитимными.

Появление и распространение самой феноменологии, выявляющей все эти отношения, являются продолжением движения европеизации человечества. Тематизация феноменологией отношения взаимного порождения жизненного мира и идеальностей «особого мира» науки, ориентация феноменологии на критику объективизма, господства безответственной эпистемы, сами выступают, согласно Гуссерлю, корректировкой движения европеизации. Эта корректировка не изменяет родине философии и науки — «духовной Европе», а, напротив, удерживает ее от внутреннего разложения, от превращения движения разума в самовоспроизводство «рациональности египетских пирамид».

Итак, согласно Гуссерлю, жизненный мир, понятый как «домашний мир», непрерывно изменяется под действием политической историчности, связанной с влиянием на домашний мир чужих миров, и в результате воздействия «историчности-связанной-с-разделением-труда». В ходе этого воздействия он постоянно разлагается, но и постоянно воссоздается вследствие действия «естественной историчности», изначального генеративного опыта. В силу телеологичности истории, ее движения в направлении европеизации, на каждом последующем этапе

всякий домашний мир, уже втянутый в глобальную политическую историчность, более «европеизирован» и открыт чужому, чем на предыдущем. Тенденции же внутреннего разложения самой «духовной Европы» хотя и имеют трансцендентально-необходимый характер (вытекают из сущности трансцендентальной субъективности, из сущности интенциональной истории как живого движения смыслопорождения и смыслооседания), но с той же необходимостью и преодолеваются (в реактивации). Средством их преодоления выступает, согласно Гуссерлю, трансцендентальная феноменология, которая есть, как он пытается показать в «Кризисе», не только идея, но и «действительное историческое движение» преобразования основания всех конститутивных систем (и самого трансцендентального сообщества «Я-монад» — источника всех как активных, так и пассивных конститутивных действий (*Leistungen*); для единичного трансцендентального Я это означает, что в конституировании его участвуют и особые миры, и чужие миры), подобно тому, как у Маркса в «Немецкой идеологии» таким действительным, преобразующим деятельную человеческую природу движением выступает коммунизм.

Литература

1. *Husserl E.* Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie / *Husserliana*. Bd. VI. Hrsg. von W. Biemel. Haag: Nijhoff, 1962.
2. *Husserl E.* Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934 — 1937 / *Husserliana*. Bd. XXIX. Hrsg. von R. N. Smid. — Dordrecht: Kluwer, 1993.
3. *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. Red. u. hrsg. von L. Landgrebe. 7. Aufl. Hamburg: Meiner, 1999.
4. *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Dritter Teil. In: *Husserliana*. Bd. XV. Hrsg. von I. Kern. Haag: Nijhoff, 1973.
5. *Held K.* Heimwelt, Fremdwelt und die eine Welt. In: *Phänomenologische Forschungen*. Bd. 24. Hrsg. von E.-W. Ort. Freiburg [Breisgau]; München: Alber, 1989.
6. *Held K.* Husserls These von der Europäisierung. In: *Phänomenologie im Widerstreit*. Hrsg. von Ch. Jamme und O. Poeggeler. Frankfurt am Main: Schurkamp, 1989.
7. *Landgrebe L.* Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins. In: *Phänomenologie und Marxismus*. Bd. II. Praktische Philosophie. Hrsg. von B. Waldenfels u. a. Frankfurt am Main: Schurkamp, 1977.

НЕКОТОРЫЕ ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ АМЕРИКАНСКОЙ МОДЕЛИ ПОВСЕДНЕВНОГО МИРА

И.В. Сохань

Сегодняшний интерес к американской культуре объясняется тем, что в современных процессах активного межкультурного взаимодействия и глобализации она играет ведущую роль, претендуя на некоторый культурный образец, ориентирующей на себя другие этносы. Американские ценности (самореализация через активный труд; идея успеха; обязательный для всех начинаний хэппи-энд; свобода самореализации личности; наконец, бытийствование в качестве американца как новый способ национальной идентичности – явно отличающийся от прежнего способа, базирующегося прежде всего на этнической принадлежности) и символы (американское кино, формирующее стандарты визуализации мира массовым человеком; фаст-фуд, который, несмотря на критику со стороны сторонников здорового питания, остается очень популярной пищей в силу определенного смыслового содержания; автомобиль, который из просто вспомогательного технического средства превратился в Америке в некую составляющую модифицированной телесности американца – «man-in-car» – своеобразный кентавр на новый лад) – все это воспринимается как обязательное для усвоения, чтобы соответствовать некоему гипотетическому мировому стандарту жизни. Только стоит оговориться, что этот некий стандарт, безусловно, носит массовый характер; но, к сожалению, в эпоху господства здорового среднего то, что не имеет массового характера, часто воспринимается не как недостижимый идеал, а как отживший атавизм.

В типологии культур Америка именуется эмигрантской культурой, что вполне закономерно, учитывая механизмы ее формирования. В начале становления любой культуры лежит модель взаимоотношений народа как активного творящего субъекта и земли как пассивной воспринимающей материальности, ждущей преобразования и возделывания. Не во всех культурах так силен архетип земли-матушки, от которой народ ощущает зависимость, как в России, но тем не менее практически

езде земля все равно воспринимается как мать, дарующая жизнь, с чего начинается и национальный тип телесности, и которая порождает уже последующие формы национальной культуры, далеко не только материнские.

В Америке отношение народ — земля представлены иначе: не как сын — мать, а как пасынок — мачеха. Изначально народ выступил в роли пришельца-чужака для земли: переселенцы порывали со своей родиной и вступали на чужую землю. Можно представить, какими они были — люди, принявшие решение покинуть свою страну, а вместе с ней и прошлую жизнь, и себя прежнего — каждый с той или иной степенью маргинальности, которая в традиционной моноцентричной культуре воспринималась как приговор, оставляющий человека навсегда на задворках общества. Все эти люди надеялись на лучшую долю, при этом отличительной чертой такой надежды была вера в то, что чуть ли не впервые в истории лучшая доля осуществится здесь, в рамках земной жизни и по эту, а не по ту сторону реальности. Так начала формироваться «американская мечта». Отсюда для американца в модели судьбы главенствующей является не идея рока, а идея свободного самостоятельного выбора, сопровождающаяся ощущением абсолютной свободы — и если что-то не получилось, то виноват только сам человек — не смог, не приложил должных усилий, не преодолел пороки своего «Я» — лень, малодушие и т.д.

Само пересечение океана, огороженность континента водой создавали опыт путешествия, которое являлось формой инициации, существенно повлиявшей на ментальность новой формируемой нации. Инициация воспроизводилась здесь в ситуации возрождения как обретение нового статуса американца — это еще не полная, но частичная и уже значимая потеря всех составляющих прежней идентичности — прошлое сохранялось лишь в снятом и не определяющем новый статус виде, а будущее представлялось оптимистичным при должном усвоении новой системы ценностей. Так, американцем становятся согласно своему сознательному выбору, осуществляя его из своей свободы, и стремление к последней присутствует в повседневном мире Америки.

Статус земли как изначально чужеродного начала (как мачехи) воздействовал и на структуры повседневного мира американцев. Одна из форм национального дома — это дом на колесах, который ценен тем, что не привязан к конкретному месту, а обеспечивает свободу передвижения вслед за работой либо просто в поисках лучшей жизни, реализации кочевого настроения. Такой дом на колесах поддерживает существование и перманентное воплощение архетипической фигуры эмигранта-странника, который полноту бытия испытывает только при смене

впечатлений, мелькании внешней реальности перед глазами, когда жизнь есть путешествие не метафорически даже, а в самом что ни на есть конкретном виде. Подобная форма существования избирается еще и тогда, когда из всех способов отношения к бытию (думание, делание, интерпретация) актуальна именно последняя, интерпретативная форма.

Вообще идея сборно-разборного дома, не локализующегося в пространстве, свойственна кочевым или ферментной (цыганской) культурам и объясняется зафиксированным в ментальности ощущением дистанции между народом и землей. Чем длиннее дистанция, тем менее склонен народ привязываться к земле, формируя статичные модели существования; и наоборот, чем короче дистанция, тем больше и сильнее контакт с землей, как конкретно с территорией и ее особенностями, так и на метафизическом уровне.

Но недаром в Америке синтезированы, пусть и с некоторым профанным эффектом, различные культурные образцы и картины мира, поэтому американский образ дома не сводится только к кочевому дому на колесах, кентаврическому *man-in-car*, а раскрывается еще в двух вариантах – это традиционный дом на земле и небоскреб. Традиционный дом на земле отражает привезенное эмигрантами желание обладать своим местом в мире, преодолеть бездомность изначального существования. Ради этого средний американец часто влезает в кредит – живет в настоящем за счет ресурсов будущего, но обязательно приобретает дом – это принципиально, это значит состояться как американец. Небоскреб же есть зримое, архитектурно реализованное величие и могущество человека, возделывающего свое земное пространство и добравшегося до неба, – ничего не упущено, и вертикаль бытия (традиционно символически воспринимаемая как вертикаль духа) завоевана.

Специфика американской повседневности более всего проявляется в национальном образе пищи – *fast-food*. Если модели дома привезены и усвоены в соответствии с разноплановыми нуждами эмигрантов, то национальная пища как способ формирования телесной идентичности человека данной культуры всегда есть отражение базовых мировоззренческих установок. Конечно, американский образ пищи к *fast-food* не сводим, он включает в себя, как и в любой стране, и традиционные праздничные блюда, и высокую кухню, представленную в ресторанной культуре. Но все-таки образ и идея *fast-food* могли произрасти только на почве эмигрантской культуры, обнаружив свою поразительную популярность при распространении во всем мире.

Отношение американца к пище – это отношение к топливу, необходимому для функционирования механизма под названием тело. Те-

лесность человека, перед которым стоят задачи труда и самопреодоления с целью максимального успеха в условиях конкуренции, практически утрачивает свое экзистенциальное звучание и сводится к инструментальному дискурсу; формируется требование к телу как к инструменту труда, способности без перебоев и с максимальной результативностью трудиться; тело воспринимается как требующее заботы о себе именно в механистичном ключе, и в этом плане любое свободное время, затраченное не непосредственно на труд, кажется потерянным зря – это существенная причина, сформировавшая одну из особенностей fast-food – есть на ходу, в машине, по ходу деятельности, но не отвлекаться на сам процесс еды. Последнее связано еще и с искаженным восприятием времени, отпущенного на человеческую жизнь. Эмигранты-переселенцы не «вывезли» из Европы идею отдыха, медитативного расслабленного времяпровождения как одного из способов существования человека в этом мире, периодически крайне необходимого. Любая очень деятельная жизнь не будет полноценной без такого отдыха и особенно одной из его составляющих – трапезы. Fast-food же не включает в себя важных элементов трапезы, таких как внимание, направленное ко вкусу еды; разделение еды с сотрапезниками (скорее, это перекус с конкурентами); наконец, время, которое требуется для адекватного усвоения пищи как переживания опыта со-причастия плоти человека и материальности мира; эстетика пищи (посуда подменяется ее одноразовыми заменителями, визуальная составляющая еды сводится к простой символичности fast-food). Характерен здесь один из национальных жестов – ноги на столе. Этот жест разрушает традиционную семантику стола (стол как «ладонь земли», коммуникационное пространство трапезы), и, самое главное, есть выражение крайнего неуважения к ней. Так, в fast-food максимально сжата временная структура еды: процесс приготовления сокращен и представляет собой быстрый синтез малосовместимых составляющих, вместе обеспечивающих высокую калорийность пищи; потребитель получает пищевой набор, который утилизируется (и это наиболее подходящий термин) на протяжении короткого периода времени, активно используемого и для других дел тоже; поскольку нет трапезы, нет и ее последствий – бумажную посуду ведь не моют; процесс завершен – и пища поступила в организм, как бензин в бензобак.

Fast-food демократичен, доступен, уравнивает всех и идеально отвечает функции топлива из-за своей незатейливости и калорийности, это обильность и огромные порции, в чем отражена также идея изобилия даров новой обетованной земли как часть той надежды, с которой прибывали переселенцы. Возможно, это одна из причин высокого темпа использования земли и природы, когда нет доверия естественному ходу

вещей, но есть вера в технологии, с помощью чего можно достичь высокой результативности и отдачи. К тому же огромные порции требуют их количественного, а не качественного усвоения.

Такое отношение к пище обернулось для американцев актуальной сейчас проблемой национального масштаба – ожирением. Еще бы, ведь в определенном смысле fast-food – это не еда, а симулякр еды со всеми вытекающими последствиями – прежде всего изуродованной телесностью. Тело, запакованное во многие килограммы лишнего жира, сигнализирует о том, что результаты потребления пищи, состоявшегося контакта с миром – вот они, здесь, зримы и ощутимы в прямом смысле; но одновременно это и крик разрастающейся плоти о том, что она не справляется с усвоением, но продолжает и хочет есть дальше – ведь чего-то главного и насущного с такой едой она не получает. Выходит, что fast-food несет в себе также и зов голода, стимулируя бесконечное едение, хотя внешним образом являет как раз обратное.

Так, fast-food — это прямой результат искаженно понимаемых отношений между народом и его землей; стремления человека к тотальной во многих смыслах власти; наивной веры в то, что бытие считается полностью через известные человеку технологии, а если нет – так такие еще не открыты, но будут открыты. Это результат выхода человека за рамки своих компетенций в плане взламывания архетипических структур существования, которые заключены в повседневном мире культуры с тем, чтобы поддержать ее охраняющую традиционность, столь спасительную для нынешнего человека.

Литература

1. *Гачев Г.* Национальные образы мира. М., 1998.
2. *Народ, да!* Из американского фольклора. М., 1983.
3. *Пас О.* Стол и постель // Пас О. Поэзия, критика, эротика. М., 1996. С. 152–174.

АРХЕТИПИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ПОЛУЧЕНИЯ ЗНАНИЯ

И.В. Сохань

Современный образовательный процесс испытывает некоторые трудности при выстраивании наиболее адекватных современному состоянию общества и культуры образовательных моделей. Причин таких трудностей великое множество, но их исследование не ставится задачей в данной статье. Я хочу обратиться к той архетипической модели получения (или передачи) знания, которая содержится в сказках. Поскольку в качестве иллюстративного примера логично обратиться к достаточно известной сказке, то, кажется, весьма подходящей является история о Василисе в сказке «Василиса Прекрасная» (другой вариант «Василиса Премудрая»). Я использую два варианта сказки: ту редакцию, которую берет К. П. Эстес в своем исследовании «Бегущая с волками», и русский вариант под названием «Василиса Прекрасная» в народных сказках в сборнике А.Н. Афанасьева.

Процесс получения знаний делится на этапы, и каждый из них является важным для героя, в данном случае для героини – Василисы проходит последовательно все этапы, задерживаясь на каждом ровно столько, сколько нужно, чтобы исчерпать его уроки, и в конце, как это водится в сказках, обретает мудрость. Здесь стоит оговориться, что в современной культуре очень много информации, меньше знаний и еще меньше мудрости. Если информация требует от своего реципиента всего лишь интеллектуальной гибкости, то знание уже требует понимания, а мудрость и того больше – нравственной позиции. Цель, вменяемая для достижения сказочному герою, как правило, максимальна – это мудрость, поэтому на тернистом пути ее обретения герою приходится продемонстрировать как недюжинные способности сущностного понимания, так и высокую степень этической точности и моральной адекватности.

Итак, начнем по порядку.

Этап 1. Герой получает санкцию на получение знания, которая выглядит как глубокое несчастье.

Василису выгоняют из дому злые мачеха и сестры по причине собственной черной зависти. Конечно, они мотивируют свое решение – предварительно гасят огонь в очаге и отправляют Василису к Бабе-яге за угольком, чтобы разжечь огонь вновь: «Глупая ты девчонка, — набросилась на нее мачеха, — разве не видишь, что у нас нет огня? Я уже стара и не могу пойти в лес. А дочери мои не могут, потому что боятся. Так что только ты одна сможешь пойти в лес, отыскать там Бабу-ягу и взять у нее уголек, чтобы снова разжечь огонь» [3. С. 82]. Гневная речь мачехи глубоко символична, ведь Василиса живет с ненавидящими ее людьми, переносит эту ситуацию зла безропотно, и конец такой жизни кладет не она сама, а мачеха, будучи уже не в состоянии вынести ни Василису, ни ее долготерпение. Если бы Василиса обладала необходимыми знаниями о добре и зле, она бы не стала терпеть, но она не знает – и терпит, пока не начнет узнавать. Поэтому совершенно справедливо мачеха называет ее глупой и обосновывает необходимость похода за огнем именно ей. В данном случае такая изначальная глупость есть необходимая онтологическая основа потребности последующего обретения мудрости. Ведь ни мачехе (она слишком стара), ни сестрам (они слишком трусливы) не предназначено обучиться чему бы то ни было. Они уже хорошо устроены в жизни – выполняя функцию зла и паразитируя на незнании Василисы, они не ожидают расплаты, которая настигнет их в конце сказки. Так, Василиса уходит из дому в лес, потому что это ее единственный шанс на исправление ситуации – домой ее без огня не пустят. Огонь – тот, что греет и светит, выступает здесь метафорой безжалостного в своей правдивости света сознания, и его Василисе предстоит добыть.

В сказке А.Н. Афанасьева эта ситуация представлена более подробно и немного иначе, хотя существо дела не меняется: мачеха не сама гасит огонь, а подготавливает ситуацию, когда в доме гаснет последняя свечка: «Что теперь нам делать? – говорили девушки. – Огня нет в целом доме, а уроки наши не кончены. Надо сбегать за огнем к Бабе-яге!» — «Мне от булавок светло! – сказала та, что плела кружево. – Я не пойду». — «И я не пойду, — сказала та, что вязала чулок. – Мне от спиц светло!» «Тебе за огнем идти, — закричали обе. – Ступай к Бабе-яге!» — и вытолкали Василису из горницы» [1. С. 160]. Сестры Василисы здесь также объясняют, почему не им идти за огнем – у них нет в этом потребности, сумерек их сознания вполне достаточно для

ведения спокойной жизни, только бы ничего не мешало, а Василиса мешает тем, что обладает чем-то, непонятным и недоступным им (в сказке это выражено многочисленными совершенствами Василисы – красотой, трудолюбием), и, как это выяснится далее, – потенциальной способностью обрести мудрость.

Этап 2. Герой обнаруживает в себе нечто, что поможет ему выполнить предстоящую задачу.

Храбрость и решимость никогда не бывают бесосновными, иначе это признаки разрушительных процессов, и то, что Василиса отправляется выполнять свое задание, не выглядит безумием, потому что внешняя санкция вполне принимается ее внутренней реальностью, которую символизирует куколка. Куколку Василиса получила от своей умершей матери с наказом всегда держать при себе и кормить. Куколка помогала ей, мучимой мачехой и сестрами, выживать; куколка одобряет и поддерживает ее предстоящее путешествие: «Не бойся, Василисушка! – сказала она. – Ступай, куда посылают, только меня держи всегда при себе. При мне ничего не станет с тобой у Бабы-яги» [1. С. 160]. Куколка – это интуиция, которая подсказывает безошибочное решение в той или иной ситуации, а голос интуиции хорошо слышен при сильном доверии к себе и к миру; это и порция безусловной любви, полученная от матери; наконец, это способность выстоять, сделать, понять, то есть это энергия самости, которая подпитывает ограниченное эго. Всем этим обладает Василиса. Наказ кормить куколку означает перманентность и необходимость внутренней работы, чтобы не забыть себя и не отстраниться в разнообразии житейских забот от своей сути и предназначения, и еще — способность покормить, ущемив при этом себя, указывает на способность пожертвовать чем-то единомоментным ради чего-то более важного и по-настоящему насущного. И Василиса куколку исправно кормит: «Зато Василиса сама, бывало, не съест, а уж куколке оставит самый лакомый кусочек, и вечером, как все улягутся, она запрется в чуланчике, где жила, и потчевает ее» [1. С. 159].

Этап 3. Герой совершает путешествие, где, проходя через определенные испытания, демонстрирует свое намерение получить знание.

Василиса отправляется через лес к Бабе-яге, встречая по дороге трех пугающих ее всадников. Несмотря на свой страх, она продолжает путь, пока не достигает дома Бабы-яги. Все это время и в дальнейшем от нее требуется то, что можно назвать этической точностью – очевид-

но, что даже на одну ошибку Василиса не имеет права, потому что может поплатиться за это жизнью. Сначала она правильно отвечает на вопрос Бабы-яги: «Как же, знаю я тебя и твоих родных, — проворчала Баба-яга, — и ты, никчемная девчонка, упустила огонь. Это не очень умно. А с чего ты взяла, что я дам тебе огня?» Василиса посоветовалась с куколкой и быстро ответила: «Потому что я прошу» [3. С. 83]. Как мы видим, Баба-яга вполне солидарна с мачехой в том, что Василиса глупа или не очень умна, раз упустила огонь. Но у нее есть желание исправить ситуацию, а желание, при постоянном подтверждении становящееся уже намерением, очень важно, без него невозможен никакой образовательный процесс – знание просто не найдет своего получателя. Также Василиса демонстрирует свое интуитивное понимание ситуации – она знает, что у Бабы-яги нет никакой мотивации дать ей огонь, сила ее просьбы-желания-намерения – единственное, на что она может рассчитывать.

Итак, Баба-яга дает свое первичное согласие, но с определенным условием – это очень логично, ведь, как уже было сказано, Василиса должна продемонстрировать превращение желания в намерение, которое, по сути, есть долгосрочный проект. Условие Бабы-яги включает в себя требование беспрекословного, тяжелого и рутинного труда: «Только не дам я тебе огня, пока не выполнишь для меня кое-какую работу, — предупредила Баба-яга. – Справишься – получишь огонь, а не справишься... — тут Василиса увидела, как глаза Бабы-яги полыхнули красным пламенем. – А не справишься – с жизнью простишься» [3. С. 83].

Выполнение такого условия требует от Василисы еще и смирения, она приступает к выполнению разных заданий, которых очень много, и понятное дело, без куколки ей не справиться. После успешного выполнения работы Василиса решается задать Бабе-яге вопросы, но она точно знает границу спрашиваемого: «Ну, что же ты, милая! Неужто у тебя больше нет вопросов?» – вкрадчиво спросила колдунья. Василиса совсем уж было собралась спросить о трех парах рук, которые откуда ни возьмись появлялись и неведомо куда исчезали, но куколка в кармане начала подпрыгивать, и тогда девочка сказала: «Нет, бабушка. Ведь ты сама говоришь: много будешь знать, скоро состаришься» [3. С. 85].

Очень важно отделить любопытство от истинной нужды в знании, и Василиса делает свой правильный выбор – она не отвлекается от цели, ведь она пришла к Бабе-яге за огнем, и не пристало ей выяснять детали волшебного источника знаний, потому что на ее цель это может повлиять только разрушительно.

Итак, на этом этапе герой демонстрирует намерение, смирение, терпение, способность отделять истинное (цель — получить знание) от ложного (любопытствование).

Василисе пришлось пережить сильный страх, уже подойдя к дому Бабы-яги. Она видит: «забор вокруг избы из человеческих костей, на заборе торчат черепа людские с глазами, вместо запоров – руки, вместо замка – рот с острыми зубами» [1. С. 161]. Такая явно антропоморфного происхождения атрибутика говорит, какова цена знания, – это смерть, по крайней мере, смерть прошлой жизни, хотя в данном случае речь идет о настоящем умирании – так Василиса получает предупреждение о возможной цене предстоящего обретения.

Этап 4. Герой достигает цели и получает знание.

Василиса получает огонь от Бабы-яги – в виде черепа на палке, который так устрашающ, что она хочет его бросить, но тут случается странное – череп с ней разговаривает, указывая направление – к мачехе и сестрам, которых он сжигает дотла. Обращение черепа к Василисе демонстрирует то, что ее изначальное намерение достигло своей цели – знанием невозможно овладеть как чем-то окончательно завершенным, это есть процесс диалога – много раз подтвержденное намерение образовало доступ к знанию, и теперь возможно обладание им – Василиса обретает свет сознания – и он до того ярок, что не оставляет ничего, кроме горстки пепла от ее врагов. Интересно, что Василиса очень пугается нести череп и порывается бросить его, уже практически вернувшись домой, – такой мотив часто встречается в сказках – обучение прерывается неожиданно (в данном случае Баба-яга выгнала Василису, рассердившись на источник проявляемого девушкой благоразумия: «Что-то ты умна не по годам, красавица. – проворчала Баба-яга, вертя головой, как сова. – И откуда это у тебя?» – «От матушкиного благословения», — усмехнулась Василиса. «Благословения?! – взвизгнула колдунья. — Благословения?! В этом доме нет места для благословений! Убирайся-ка ты отсюда восвояси, милая!» [3. С. 85]. Неожиданный конец обучения и получение непонятного и мало нужного на первый взгляд предмета ставит перед героем очередную задачу – постичь и справиться, а не расслабляться, пожиная плоды.

Этап 5. Завершающая стадия – верификация усвоенного.

Эта стадия в сказках иногда есть, а иногда ее и вовсе не бывает. К.П. Эстес прерывает рассказ о Василисе на стадии жизнеутверждаю-

щего возвращения домой с последующим уничтожением зла и тех, кто его персонифицировал.

Русский вариант сказки продолжает историю Василисы до ее замужества – здесь Василиса уже не является жертвой обстоятельств и злонамеренных людей, процесс получения знания завершился способностью правдиво видеть реальность и воздействовать на нее. Василиса уже выглядит не той девочкой, которая пришла к Бабе-яге за недостающим, а взрослой умудренной жизнью женщиной, которая знает, чего она хочет и как достичь своей цели. Своими действиями она создает «ловушку» для царя с тем, чтобы выйти за него замуж, что в сказках обычно означает обретение законченной идентичности и целостности себя.

Проведенный анализ не претендует на вскрытие всех смыслов сказки, но иллюстрирует структуру образовательного процесса, к которому принуждена главная героиня. Обретение знания – долгий процесс, который невозможно свести к эксплуатации одной или двух ступеней, к чему прибегает современное образование, но в этом не только его вина. Изменились социальные и культурные условия, в которых вырастает человек, а они склоняют его к прохождению только последних этапов всего пути (здесь – этапы 4, 5), и получаемое знание уже не восходит к мудрости, а зачастую сводится к своей информационной составляющей.

Литература

1. *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. М., 1957.
2. *Кэмпбелл Д.* Путь к блаженству: мифология и трансформация личности. М., 2006.
3. *Эстес К.П.* Бегущая с волками. М., 2005.

ОПЫТ ТИПОЛОГИИ ПОДПОЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

Т.Н. Стуканов

Все нижеизложенное является по существу неправильным, так как в процессе погружения в этот мир изнаночной культурной жизни, где всякая «нормальность» расценивается как приговор, где не остаётся места для компромисса, где, по словам Дж. Керуака, можно только гореть, всякое умствование и анализирование является недостаточным.

Самое неприемлемое в этой ситуации то, что приходится искать компромисс уже хотя бы в том, что берёшься высказываться по поводу того, что является для тебя «внешним», «иным», о чём можно только догадываться, строить предположения, рассуждать в сослагательном наклонении. На самом деле речь идёт о параллельном мире, столкновение с которым чревато для многих аннигиляцией, самоуничтожением. И это несмотря на то, что современное «подполье» облачилось в ставшие уже вполне респектабельными контркультурные формы, атрибутика которых нещадно эксплуатируется имиджмейкерами и стилистами от массовой культуры.

«Андеграунд», «подполье», «подземка», «дно», «без-дна»... В сознании обывателя этот мир ассоциируется с понятиями «грязь», «отбросы», «непотребство», «эпатаж». Но в то же время «дрэдлокс» («ужасные патлы») растамана давно уже стали атрибутом жизни новоявленных яппи, а майки с портретом Че Гевары украшают витрины сувенирных лавок. То, что вчера считалось андеграундом, сегодня приносит доходы.

Нам не удалось обнаружить в современной научной литературе более или менее удовлетворительного определения для понятия «культура подполья». Обычно границы этого явления пытаются определить в рамках социологического подхода, описывая андеграунд как своего рода субкультурное направление, синонимичное понятию «контркультура». В других случаях к нему относят явления эстетического порядка, рассматривают его как анти- или псевдоэстетический феномен, отождествляют андеграунд с некоторыми явлениями авангардного искусства, противоположными мейнстриму. Так, например, в одном из культурологических словарей понятие «андеграунд» определяется как

«...нелегальное (неодобряемое или преследуемое официальными властями) движение в искусстве, представляющее собой неортодоксальное, не ангажированное направление, напр. рок-музыка андеграунда.

Термин впервые стал использоваться в американской кинематографии 40-х гг. для обозначения некоммерческих фильмов, создаваемых для домашнего просмотра начинающими режиссёрами на собственные деньги на узкоформатной плёнке» [1. С. 334]. Такого рода определение вызывает целый ряд недоуменных вопросов, особенно в его этимологической части. Содается впечатление, что опыт подполья современных неформалов протекает в каких-то особых культурных обстоятельствах, и ничего общего не имеет с опытом античных киников или средневековых мистиков. Но возможно ли их «паломничество в страну Востока» списать на моду и пресловутый духовный кризис западного мира?

В этом смысле опыт прочтения «Записок из подполья» Ф. М. Достоевского может оказаться куда более ценным для понимания теневой стороны современной культурной жизни. Сошлюсь на ряд идей одного из таких читателей – Льва Шестова. Согласно ему, Ф.М. Достоевский не просто описывает диагноз духовной болезни, но всячески стремится реабилитировать своего «подпольного человека» со всеми вытекающими отсюда последствиями. «Подполье» — это вовсе не следствие одиночества, само одиночество призвано «спастись, по крайней мере, попытаться спастись, от того подполья (по-платоновски – «пещеры»), в котором обречены жить «все» и в котором эти же все видят единственно действительный и даже единственно возможный мир т.е. мир оправданный разумом» [2. С. 36]. Л. Шестов видит в страстях «подпольного человека» нечто родственное и созвучное аскетизму христианских подвижников. «Подполье», утверждает Л. Шестов, есть неприятие «нормального». «Подпольный человек – самое несчастное, жалкое, обиженное существо. Но «нормальный» человек, т.е. живущий в том же самом подполье, только не подозревающий, что подполье есть подполье, и убеждённый, что его жизнь есть настоящая, высшая жизнь, его знание – наиболее совершенное знание, его добро – абсолютное добро, что он альфа и омега, начало и конец всего: такой человек даже в подпольном герое вызывает гомерический хохот» [2. С. 49]. Здесь мы оказываемся у той роковой черты, за которой происходит переоценка ценностей, и добро уже не добро. И добрыми по сути окажутся фарисеи, а не Христос. И где-то рядом скрывается пресловутый человек киника Диогена, которого и с фонарём не найти. При подходе к ней рождаются ереси, которым нет числа: гностицизм, манихейство, и тут же обретается «абсурдный человек» А. Камю. Этот роковой рубеж есть своего рода искушение, где от безбожия до святости, от богоборчества до величайшего

смирения один шаг. Главное здесь отделить зёрна от плевел. Но это, пожалуй, самая невозможная задача для беспристрастного исследователя.

По сути «подпольный человек» Ф. М. Достоевского есть своего рода архетипический сценарий бунта, в который, спустя столетие, будет вовлечено целое поколение. Пути этого бунта неисповедимы.

Версию андеграунда, которую мы пытаемся сформулировать, можно с некоторой долей условности обозначить как экзистенциальную. Необходимым условием андеграунда как культурно-исторического феномена является не наличие собственной идеологии, эстетических принципов или автономной системы правил и норм поведения отдельной социальной группы. Все эти условия являются вторичными.

Андеграунд есть ситуация, в которой осуществляется (или, точнее, предпринимается попытка осуществления) выбор, направленный на преодоление различных форм социального и экзистенциального типов отчуждения. В основе данного выбора лежит идея мироотрицания. Отрицание это нацелено на тот порядок вещей, который претендует на статус разумного и обоснованного. «Лучше сделаться сумасшедшим, чем признать свою вечную зависимость от «вечных принципов» разума», утверждает «подпольный человек» Ф. М. Достоевского. Границы этого отрицания подвижны. От ниспровержения основ социального устройства до дуалистически-манихейского противопоставления мира света и тьмы, творца подлинного и мнимого. Не случайно, что в текстах ряда представителей андеграундной культуры полно видений, аналогичных мистериальным видениям античных гностиков.

Рассмотрим ступени ниспровержения мира, которые характеризуют тот тип сознания, который мы называем подпольным.

Первая ступень: «нонконформистский» тип сознания.

Его особенностью является политическая и социальная ангажированность. Его намерения облачаются в форму идеологического сознания, находясь под воздействием разного рода философских, политических и религиозных доктрин. Цель: устранение причин, порождающих феномен социального отчуждения. Предполагается как минимум два пути достижения цели: вооружённый и мирный. В процессе движения к цели свойственно подчёркнутое бескорыстие. Словесная риторика, описывающая сущность такого типа деятелей: «неподкупный», «справедливый», «честный», «чистый», «ангел революции», «Дон Кихот революции» и пр. В отличие от других участников революционных движений, для такого типа невозможен компромисс, он заведомо обречён на смерть. «Движение – всё, конечная цель – ничто». Наиболее яркий образ такого героя Эрнесто Гевара (Че). Характерной чертой такого революционного пафоса являются анархические тенденции, разочарование во всякого рода социальных и политических иерархиях. Другое важное

обстоятельство, которое делает героя причастным идее подполья, – некая сознательно не мотивированная, но предполагаемая способность к принесению себя в жертву, к само-пожертвованию. Его гибель становится поводом для последующей мистериальной практики поклонения.

Следующая ступень: «натуралистический» тип сознания.

Герой разочарован в идее общественного прогресса. Цивилизация для него безнадежно порочна. Революционный пафос является для него скорее формой бегства от скуки, чем формой убеждений. (Уместно в этом случае вспомнить о лорде Байроне). Пути освобождения он видит через реабилитацию «человека естественного». Стремится переосмыслить своё отношение к телесному. Обосновывает возможность асоциального и паразитического образов существования, исповедует аморализм. Пути достижения им цели самые разнообразные: от аскезы (отречения от благ цивилизации) до сверхгедонизма (изошрённого их потребления), от парии и до декадента образца второй половины XIX в.

Примером такого аскетического натурализма являются в нашем случае античные киники. Об этом типе подпольного человека Л. Шестов пишет: «Как полагается подпольному человеку, он «доказательств» не приводит: знает, что если до доказательств дойдёт, то разум восторжествует. Его аргументация – неслыханная: язык выставит, кукиш покажет» [2. С. 60]. Киник Диоген охотно полемизирует с противниками, потрясая перед их носом тухлой селёдкой, демонстрируя ошипанного петуха или ковыряясь в носу. Формы его противостояния миру: осознанное безумие (с-ума-сшествие); бесстыдство, доведённое до дерзости; эпатаж; пантомима; гротеск.

На другом полюсе классический образ декадента, описанный в романе Ш. Гюисманса «Наоборот». Это история своеобразной робинзонады, где островом является уединённый особняк, заставленный предметами изошрённой роскоши. Однако герой произведения не является банальным сибаритом. Его мир есть своего рода школа утонченного эстетического восприятия. Поэзия, литература, музыка являются неизменными атрибутами существования. Значительное место в списке читаемых книг занимают христианские авторы. Эпиграфом к роману являются слова из трактата Рейсбрука Удивительного «Хочу наслаждаться вечно, хотя бы и ужаснулся мир моему наслаждению, хотя бы по грубости своей не понял меня».

Ещё один пример общности идей декаданса с темой подполья – тюремная исповедь О. Уайльда, названная по первым строкам библейского псалма и одновременно заупокойной католической молитвы «De profundis» («Из глубины»). Его кредо: «Поверхностность (т.е. то, что на поверхности) – самый страшный порок» [3. С. 288].

Заключительный этап миро-отрицания предполагает болезненное переживание вне-природной сущности человека (природа – царство

необходимости, человек – это свобода). Пафос такого рода отрицания наиболее близок опыту религиозных мистиков. Говоря на языке теологии, речь идёт о фундаментальном противоречии Духа и плоти. Невозможность примирения человеческого духа и его социального тела нередко порождает негативные формы духовного опыта, вплоть до неприкрытого демонизма. Однако отождествлять андеграунд и сатанизм, как делают некоторые критики, абсолютно неверно. Пути проявления духа многообразны. Достаточно вспомнить ницшеанский атеизм, который, по своей сути, был выражением глубоко религиозного начала его души, уязвленной социальной «смертью Бога». Собственно мистицизм уже не является сферой андеграундной культуры. Но многое в его практике аналогично опыту подпольного человека, с той лишь разницей, что в мистицизме выход из подполья возможен, его опыт позитивен, тогда как андеграундный тип сознания продолжает пребывать в позиции негативного отрицания.

«Религия мне не поможет... Когда я размышляю о религии, мне хочется основать орден для тех, кто не в силах уверовать; его можно было бы назвать Братством Лишённых Веры... Агностицизм имеет право на собственные обряды не меньше, чем вера... Духовно только то, что создаёт свою собственную форму...» [З. С. 287].

Человек подполья пребывает в своего рода оцепенении. Он не стремится выйти за установленные пределы. Он предпочитает быть проигравшим. Но, как справедливо замечает А. Камю, «выбрать поражение и потерпеть его – не одно и то же».

Итак, в статье была представлена попытка описать один из типов «несчастливого сознания», который можно назвать сознанием подпольного человека. В нём можно выделить три основных типа: «нонконформистское», «натуралистическое» и «экзистенциальное». Они являются ступенями восхождения (= нисхождения) сознания подпольного человека, идеальным пределом и одновременно «точкой превращения» которого выступает опыт религиозной мистики.

Помимо того, свою задачу мы видим в том, чтобы определить пути к пониманию андеграунда не только как локально-исторического явления, но рассмотреть его как особый культурно-исторический феномен, своего рода теньную (обратную) сторону культуры.

Литература

1. *Бобахо В.А., Левикова С.И.* Культурология: программа базового курса, хрестоматия, словарь терминов. М., 2000.
2. *Шестов Л.* На весах Иова // Шестов Л. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2.
3. *Уайльд О.* Стихотворения. Портрет Дориана Грея. Тюремная исповедь. *Киплинг Р.* Стихотворения. Рассказы. М., 1976.

ПРОБЛЕМА ТРАНСЛЯЦИИ ДРЕВНЕРУССКИХ МИФОЛОГЕМ В ХУДОЖЕСТВЕННУЮ ПРАКТИКУ ОТЕЧЕСТВЕННОГО МОДЕРНИЗМА И ПОСТМОДЕРНИЗМА

Т.И. Сулова

При рассмотрении современного пространства культуры необычайную актуальность приобретает теория циклов в культуре, разработанная П. Сорокиным. Это подтверждают и ряд исследователей, в частности, Н.А. Хренов говорит, что «культура XX века демонстрирует нам реализацию циклической модели развития истории. Видоизменяющееся художественно-эстетическое пространство, современная художественная практика подтверждают реализацию циклической модели развития в истории трех форм культуры, разработанной П. Сорокиным. В концепцию трех стадий линейного развития истории Гегеля (символическую, классическую и романтическую) искусство нашего времени «просто не вмещается» [1. С. 53].

П. Сорокин выделяет в истории культуру чувственную, идеациональную и «являющуюся переходной между чувственной культурой и культурой идеационального типа. Он назвал ее идеалистической, интегральной, то есть культурой, достигшей определенного синтеза этих двух. Здесь наблюдается эклектика как у Сорокина, так и у культуры XX века, что определяет в ней понимание эстетического», – говорит далее Н.А. Хренов [1. С. 54]. П. Флоренский также интересовался циклической логикой культуры и доказывал, что в истории чередуются две культуры: одна – средневековая, другая – ренессансная. Отдельные культуры подчинены сменяющимся типам культуры – средневековой и ренессансной. «Первый тип характеризуется органичностью, объективностью, конкретностью, самособранностью, второй – раздробленностью, субъективностью, отвлеченностью и поверхностностью» [2. С. 38]. По мнению П. Флоренского, ренессансная культура Европы закончила свое существование к началу XX в., и с первых же годов нового

столетия можно наблюдать по всем линиям первые ростки культуры иного типа.

Таким образом, опираясь на фундаментальную концепцию чередования на всем протяжении развития мировой культуры ценностных систем идеационального и чувственного типов культуры П. Сорокина, современную культуру можно трактовать как интегральную, переходную. Представленная выше методология позволяет наиболее последовательно проанализировать современную художественную реальность. В данной публикации мы сможем лишь обозначить некоторые современные тенденции.

Укорененность феноменов древнеславянского язычества в современной культуре показывают многообразные формы проявления элементов язычества в повседневной жизни. Они не представлены в полной мере в доминирующих формах культуры, адекватно отражающих реальность, – в философии, психологии, социологии, религиоведении и т.д. В художественной культуре, эстетике, искусстве они имеют лишь ограниченное отражение. В отличие от модернизма, современное искусство не отрицает классику, а оживляет ее. Стиль произведений постмодернизма воспринимается зачастую как иллюзия, обман, всячески обнажаются приемы, разоблачается магия стиля. Современное искусство реабилитирует притоны, показывая смерть морализма как отвлеченного начала. Но при этом не отрицается «высокое», а вводится понимание смысла и необходимости «низкого», эмпирического. В постмодернизме, таким образом, спасается само бытие, простая жизнь. Это роман Т. Толстой «Кысь», рассказ «На золотом крыльце сидели...» и др. Герои Т. Толстой сродни героям русских былин и сказок, они не утрачивают веры в чудо, мечтают о лучшем будущем, сродни тем праведникам и героям, которыми была населена русская классическая литература и которых возвратила в современную литературу в 1960-е гг., главным образом, деревенская проза. А сегодня это и проза В. Пелевина (повести «Желтая стрела», «Затворник и Шестипалый», рассказы «Ухряб», «Тарзанка», «Генератор П»), стихи Р. Губермана и др.

Одной из черт существования древнерусской традиции в современном искусстве М. Эпштейн называет апофатичность, отрицающую эстетику, когда высший идеал может быть преподнесен в отрицательной форме, как отступление от него. Апофатизмом, отрицательной энергией была наполнена жизнь А. Пушкина, М. Лермонтова, Н. Гого-

ля, А. Блока, С. Есенина, В. Маяковского, в новейшее время — В. Высоцкого, В. Ерофеева, И. Бродского.

В русской духовной традиции апофатика как доминирующий элемент эстетики представлена не только в теории – «центральной фигурой русской святости выступает юродивый, в котором грязь, косноязычие, непотребные слова, безобразное поведение и внешность служат «подобающим несоответствием» божественным вещам» [З. С. 164]. Достаточно вспомнить древнерусские пародии на «Отче наш», «Литургию игроков», «Литургию пьяниц», пародии на евангельские чтения и церковные гимны, а также пародийные завещания («Завещание свиньи», «Завещание осла»...). Антимир в этих произведениях представлен как антипод святости, но противостоит он не реальности, а идеальной реальности. К этим же произведениям безусловно относится современная нам повесть «Москва – Петушки» В. Ерофеева, главный герой которой пытается добраться до мистических Петушков, но оказывается всегда в другом месте. Исследования смеховой природы древнерусской культуры указывают также на наличие ироничности. Отечественные постмодернистские произведения отличает стёбовая составляющая, игра со смыслами, оксюморон. Ироничность, издевка автора над собой и другими требуют участия, совместного размышления. В стёбе присутствует не только пародийное, игровое начало, стёб – это еще и авторская игра со зрителем, читателем, провокация. В нем происходит пародийно-игровое конструирование (или мифотворчество) на некогда сакральном материале прошлых культур. Явление типично отечественное, Россия прощается с прошлым не просто смеясь, но и стегая, хлеща направо и налево. Возникший еще в советский период времени, стёб можно охарактеризовать как «адекватное отношение к неадекватной действительности» (Юз Олешковский: «Кенгуру», «Николай Николаевич» и др.). Идея стёба – разбить, разрушить наше исконное, исторически двойное сознание. Весь пафос этих произведений – в создании параллельного мира, который является «разоблаченной тайной» мира советской эпохи. Современная литература представляет нам абсурд, чернуху, насилие, оборотничество, антиморализм (в прозе В. Сорокина, Ю. Мамлеева, В. Нарбиковой), сочетание естественно-научного натурализма с психологическим натурализмом плодит гибридов (в буквальном смысле) — это и «Кысь» Т. Толстой, и «Жизнь насекомых» В. Пелевина, живописные полотна М. Шемякина и другие. В древнерусской традиции — это русалки, бесы, домовые, банники, кикиморы и т.д.

Сравнение с миром природы, где мир человека рядопологается с миром животных и птиц, характеризует славянское искусство и современное как объединенное принципом миметического отражения реальности в искусстве. Объединяющими представляются также такие характеристики, как иррациональность, субъективность, отсутствие законов бытия, стертость обстоятельств времени и места. Псевдофольклорный текст (в современном искусстве) – это время переноса одного смысла сознания в другую эпоху в творчестве приводит изначально к образованию пустоты, из которой произведение выныривает в новом качестве – это не реминисценция – это по сути игра смыслов. Новые поколения мыслят компьютером, старые – книгой. Отсюда – разрыв в культуре, разные чтения одного текста. Как пишут С. Неретина и А. Огурцов, «создавая реестр изменившихся смыслов слов, мы застаем процесс трансляции (перестановки), когда оба смысла – старый и новый – обнаружили себя в состоянии «предсмертной жизни». Мы присутствуем не при устранении двусмысленности, а при ее рождении, когда из однозначности рождается двужначность и заставляет с нею жить, постоянно интерпретируя и сочиняя речь» [4. С. 35].

Языческие традиции обретают свою живучесть в различных областях духовной жизни. Сюда относится и жаргон, понимаемый как хаос, дебри культуры. Из него, как из черновика, черпается нечто, становящееся предметом «эстетического любования, бескорыстной гордости и радости умственных движений» [5. С. 250]. Особенность жаргона – в обладании способностью трансляции смыслов. Он разномыслен и универсален, это своего рода экзистенциальная копилка. Тем не менее слово, замешанное на жаргоне как жанре народной культуры, утратило обеспеченность персональным опытом и стало декларативным, а подчас и пустым знаком без значения.

Отметим, что искусство XX в. характеризует разрыв с ценностями христианской культуры, главным образом, это относится к искусству модернизма и авангарда. Следует согласиться с мнением авторитетного философа Н.А. Хренова: «Эстетика XVIII века, гипертрофирующая чувственное начало, в сакральной культуре невозможна. Искусство в культуре идеационального типа существует ради религиозных, нравственных и идеальных ценностей. Поэтому в этой культуре иконопись для визуальных искусств становится репрезентативной» [6. С. 60]. В XIX в.

религиозно-метафизическая тенденция проявилась достаточно отчетливо в произведениях Ф.М. Достоевского, поэзии Ф. Тютчева. В XX в. нравственно-религиозные мотивы звучат первоначально у Солженицына («Матренин двор»), затем в «деревенской прозе» и литературе 70–80-х гг. («Плаха» Ч. Айтматова).

Нетрадиционность рядом авторов объявляется общей чертой постсовременной ситуации в культуре. Это неоднозначно так. Современная публика и ангажированная критика ориентируются на так называемое «новенькое» как антипод «новому». Большие художники начала века, ломая традицию, знали и ценили ее. К. Малевич в своих поздних работах вернулся к традиции на новом витке творчества, создав серию портретов с сияющими лицами в духе эпохи Возрождения. Именно традиция позволяет осмыслять и соизмерять новаторские явления в искусстве. Все они всегда создавали новое и вписывались в «большой» культурный контекст. Современное же концептуальное искусство пытается «выскочить» из этого контекста. Мир их произведений зачастую лишен эстетического измерения, целостного творческого воображения. То есть создается не новое, а именно «новенькое». На ниве традиционного искусства они пытаются создать новый образ мира и человека. На данном этапе «актуальному» искусству противостоят не только эти традиционалисты-новаторы, но и эпигоны, в руках которых даже такой живой материал, как дерево, теряет теплоту, дыхание и воспринимается как цветная пластмасса. Подлинным же новаторам, к которым относятся такие художники, как Л. Табенкин, С. Агроскин, Л. Жуховичер, приходится сегодня сложно. Их с легкой руки Н. Чайковской стали именовать как «архаический авангард». Именно они заняты расширением, углублением и преобразованием традиционного художественного мира, каким-то новым поворотом образа человека, расширением сферы его чувственности, даже своеобразным неоязычеством, противостоящим мертвенности абстрактного и рационального. Художники высокой традиции могут писать и «традиционные» холсты, и создавать оригинальные инсталляции (как это делает С. Агроскин). Л. Табенкин и Н. Нестерова по-прежнему используют только холст и масло, но создаваемые ими произведения звучат вполне современно.

В целом же русский постмодерн, по мнению большинства исследователей, отличает литературоцентризм, даже литературная критика пре-

тендует в России на присвоение ей жанра литературы. Многообразие современной культурной практики обращает нас к необходимости осмысления еще одного нового литературного жанра – танкетки. Танкетка представляет собой краткую поэтическую форму, направленную на передачу созерцательного, медитативного настроения. Примеры танкеток:

Стихи
Украли ночь
(Георгий Жердев)

не люби
не меня
(Полина Вилюн)

песок
в часах моря
(Роман Савоста)

Впервые танкетки появились в сети Интернет (сайт «Сетевая словесность»). С Запада к нам пришли такие твердые формы, как французская баллада, сонет, лимерик, с Востока – танка и хокку. Своих твердых поэтических форм русская поэтическая традиция не знала. Танкетки являются сегодня единственной твердой формой, работающей в новом поэтическом пространстве и не ограниченной традиционно сниженной тематикой, структурирующей поэтическое пространство. У танкетки много общего с хокку, одностишиями, частушками, афоризмами, другими жанрами русской словесности в тематике, интонации, ритмике, синтаксисе и звуковой орнаментации. Однако, как считают исследователи, возникла она из «болтовни повседневности» [7. С. 157]. Танкетки обнаруживают реальную связь с рекламными слоганами, обрывками бытовых разговоров, с SMS, сообщениями на пейджер и т.д.

Возможно, они пробуждают у современного человека вкус к лаконичным, быстро проговариваемым произведениям словесного творчества. Это также связано с тем фактом художественной практики, что любой феномен повседневной, нехудожественной жизни рано или поздно находит отражение в каких-либо художественных образах. По широте своего проникновения во все сферы культуры постмодернизм сравним с романтизмом, создавшим в период своего расцвета собственный стиль в философии, теологии, науке, искусстве и эстетике.

Сегодня налицо ситуация, когда эстетические, искусствоведческие и культурологические проблемы предельно обобщаются и приобретают теоретико-методологический и мировоззренческий смысл. Эстетика определяется через сущностные «игровые» характеристики искусства, а художественное творчество предельно теоретизируется. В своем стремлении объяснить универсальную природу человека они выходят на уровень объяснения его «до основания». Современное состояние эстетического сознания предстает фрагментарным, осуществляющим себя как бы в двух полюсах. С одной стороны, это сознание тяготеет к современным цивилизационным высоким технологиям в массовой культуре, с другой – неспособно принять современную научную картину мира.

В своих многочисленных манифестах русский модернизм стремился ознакомить широкую публику с теоретической платформой таких групп как «Бубновый валет», «Ослиный хвост» и др., что напрямую связано с просвещенческой традицией в русской культуре. Но это «высокое» предназначение сочеталось с программным заявлением о своей приверженности площадному, вульгарному искусству. Язык модернизма – это где-то намеренное обращение к вульгарному, примитивному, народному искусству. Искусство примитива, заборные надписи служили источником вдохновения для живописи Ларионова, народный лубок оказывался исходным импульсом для Билибина. Диалогичность современного эстетического сознания с архаической инверсионной составляющей древнерусского искусства показывает продуктивность архаики в культуре современной России. Свойственная ему хаотичность свидетельствует скорее об интенсивности творческого процесса, как предтече рождения, развития нового в искусстве XXI в., чем о его упадке. Мы же лишь подмечаем его основные черты и тенденции развития.

Литература

1. Хренов Н.А. Искусство XX века на фоне повторяющихся флуктуаций в больших длительностях исторического времени // Циклические ритмы в истории, культуре, искусстве. М., 2004.
2. Флоренский П. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1.
3. Эпштейн М. Русская культура на распутье // Звезда. 1999. №2.
4. Мандельштам О.Е. Эмбриональное поле культуры // Человек. 2000. №3.
5. Мандельштам О. Шум времени. Собр. соч.: В 4 т.
6. Хренов Н.А. Циклические ритмы в истории, культуре, искусстве. М., 2004.
7. Верницкий А., Циплаков Г. Шесть слогов о главном // Новый мир. 2005. №2.

РЕЛИГИОЗНАЯ СИМВОЛИКА В ТЕКСТАХ Ф. НИЦШЕ И
В. ИВАНОВА:
ОПЫТ СОПОСТАВЛЕНИЯ

С.Г. Сычева

*Ницше возвратил миру Диониса:
в этом было его посланничество
и его пророческое безумие.*

В. Иванов

О взаимосвязи идей Ницше и Иванова мы писали довольно подробно [14]. Цель этой статьи – продолжить сравнение некоторых, довольно важных, символов в поэзии и прозе двух мыслителей. Речь идет об образах/понятиях: «сверхчеловек», «Заратустра», «Дионис» у Ницше и «Дионис» и «Христос» у Иванова. Мы проанализируем один интеллектуальный сюжет: насколько глубоко было влияние идей Ницше на взгляды Иванова и где пролегли его границы?

Хронологическая последовательность символов очевидна и выстраивается легко: Заратустра, пророк сверхчеловека – Дионис – Христос. Кажущаяся простота анализа на этом заканчивается. Известно негативное отношение Ницше к христианству в некоторых его произведениях, известно, что образ сверхчеловека отсутствует в текстах Иванова. Основной идейный мотив может выглядеть так: Христос для Ницше – Бог, который умер, Дионис для Иванова – бог, который воскрес. Для Ницше религия *разрешается* (достигает своего апогея) «плачущим» Дионисом, для Иванова (христианская религия) лишь *зарождается*. Мы разделяем точку зрения Н. В. Брагинской о том, что Дионис, согласно Иванову, не просто один из богов античного пантеона, наряду с другими, – это своего рода пра-бог, основной религиозный импульс для страдающего грека, и на его фоне меркнет значимость остальных идеальномудрых и прекрасных существ мифологического ряда¹. Например,

¹ «Дионис вбирает в себя все (включая Аполлона), и когда ничего, кажется, уже не осталось, кроме безымянных и поименованных его ипостасей, становится ясно, что «Дионис» у Иванова – это модель архаического божества вообще, божества мифотворческой эпохи» [1. С. 297]. См. также примечание Брагинской [1. С. 325. Прим. 4], где она приводит примеры аналогий между христианством и дионисизмом в «Религии Диониса» Иванова.

он пишет: «Орфическое вероучение... основанное на отождествлении прадионисийского Загрея с Дионисом и на идеях жертвенного расчленения... и воссоединения... вызывания из мертвых... и пакирождения... – подчиняет себе при Писистрате государственную обрядовую жизнь Афин и еще ранее могущественно влияет на образование Дионисовой религии» [5. С. 282]. И далее: Дионис, принявший Сатиров в сопровождающий ему сонм, признается... главным и всеобщим объектом трагических хоровых служений, которые становятся разновидностью дифирамба и возводятся Арионом на степень художества» [5. С. 285]. Здесь еще нет прямого указания на первостепенное значение дионисийства для древних греков: ему отводится место лишь в рамках трагического культа. Но это указание следует дальше: «Трагедия была глубочайшим всенародным выражением дионисийской идеи и вместе последним всенародным словом эллинства. Вся эллинская религиозная жизнь и, в частности, все эллинское мифотворчество преломилось через нее в дионисийской среде. Конец трагедии был концом эллинства и началом эллинизма. По истощении трагедии дионисийская идея ищет себе выражения в эллинистических мистериях, проникнутых одной идеей – страдающего, умирающего и воскресающего бога. Так эллинский мир создает почву для христианства, которое уже в колыбели своей... кажется проникнутым символической и пафосом дионисизма» [5. С. 285].

В философских текстах Ницше можно найти различные указания на взаимопроникновение образов сверхчеловека и Заратустры и Диониса. Например: «Однажды устремил и Заратустра мечту свою по ту сторону человека, подобно всем стремящимся в потусторонние миры. Творением страдающего и измученного бога показался мне тогда мир <...> Опыняющая радость для того, кто страдает, – отворотить взор от своих страданий и потерять себя. Опыняющей радостью и самозабвением показался мне однажды мир» [9. С. 47].

Из контекста книги следует, что под «страдающим богом» понимался именно опьяненный и безумный Дионис, а не добрый и разумный Христос. Ибо некоторые идеи христианства толкуются негативно, тогда как безумие и хаос дионисизма воспринимаются как нечто родное и близкое. Обращаясь к народу, Заратустра восклицает: «...самая скудость грехов ваших вопиет к небу! Где та молния, которая лизнула бы вас языком своим? Где то безумие, которое нужно бы привить вам? Смотрите: я учу вас о сверхчеловеке: он – эта молния, он – это безумие!» [9. С. 28]. И далее: «Слишком много живущих и слишком долго висят они на ветках своих. Пусть бы прошла буря, чтобы стряхнуть всю эту гниль и снесь червей!» [9. С. 95]. (курсив мой. – С. С.). Несколько ниже: «...со старыми богами уже давно покончено <...> Не сумерками своими довели они себя до смерти, – это ложь! Напротив: они умерли

однажды – от смеха! Это случилось, когда самое безбожное слово было произнесено самим богом: “Бог один! Да не будет у тебя иного бога кроме меня!” <...> И все боги засмеялись тогда и, качаясь на своих тронах, восклицали: “Не в том ли божественность, что существуют боги, а не бог!”» [9. С. 214]. И далее, в пояснение предыдущего: «и я летел, содрогаясь, туда, где боги, танцуя, стыдятся всяких одежд <...> Туда, где всякое становление казалось мне пляской и веселием богов, а мир разрешенным от уз и выпущенным на свободу...» [9. С. 231].

Обращаясь к своей душе, Заратустра воскликнул: «...ты хочешь, о душа моя, лучше улыбаться, чем изливать страдание свое / в неудержимых слезах изливать все страдание свое от избытка своего и от томления лозы виноградной, ждущей виноградаря и ножа его <...> и бежать... / туда, к золотому чуду, к вольной ладье и хозяину ее: а это – виноградарь, ожидающий с алмазным ножом, / твой великий избавитель, о душа моя, не имеющий имени – только песни будущего найдут ему имя!» [9. С. 263].

Эти высказывания близки мифологеме Диониса. Хотя Ницше вовсе неоднозначен. Порою кажется, что речь идет о соединении всех трех символов – сверхчеловека, Диониса, Христа: «В чем тяжелейшее, о герои? <...> Не значит ли это: унизиться, чтобы причинить боль высокомерию своему? Заставить сверкать свое безумие, чтобы посмеяться над мудростью своей?» [9. С. 41]. Но некоторые акценты расставить можно: душа Заратустры зовет его к бурной, свободной, страстной стихии, влечет к преодолению уз индивидуации, к слиянию с божеством, танцующим над хаосом жизни, погружающимся в этот хаос, возрождающимся из него. А это – Дионис. Также оценивает свою книгу сам Ницше: «Так никогда не писали, никогда не чувствовали, никогда не *страдали*: так страдает бог, Дионис» [7. С. 752]. В поэзии Ницше – тот же мотив:

Тебе, углядевшему в человеке
божественную овечку,
суждено *разодрать* в человеке Бога,
как разодрал в нем овечку,
и раздирая, расхохотаться –
вот в чем, вот в чем твоя благодать...

«Глупец, пиита!» [8. С. 64]

А еще недавно – отшельник, отделившийся
от Бога,
поделившийся властью с Дьяволом,
кроваво-красный князь высокомерья!..

Ныне...
усталая загадка,
загадка – но для *стервятников!*..
они уже кружатся над тобой, загадка,
тобой, повешенный!..
О Заратустра!
Самопознание!..
Самозакланье!..

«Среди стервятников» [8. С. 73].

Обращение к образу Заратустры в дифирамбах, посвященных Дионису – хороший пример того, что в позднем творчестве для Ницше все короче становится путь между пророком и языческим божеством. К «неведомому богу» взывает Ницше:

...познать Тебя, Неуследимый,
Непостижимый и Загадочный,
Потусторонний, Дальний, Рядошный,
Неведомый и мой Родимый!
Познать, дабы служить Тебе!

«Неведомому Богу» [8. С. 84].

Обратимся к Иванову. Что касается его поэтического творчества, то и в нем есть дионисийские мотивы. Перечислим несколько стихотворений, в которых присутствует мифологема Диониса: «Пан и Психея» («Кормчие звезды») [6. Т. I. С. 747], «Вызывание Вакха» («*Cor ardens*». Ч. I) [6. Т. II. С. 368], «Сердце Диониса» («*Cor ardens*». Ч. I) [6. Т. II. С. 236], «Лицо» («*Cor ardens*». Ч. I) [6. Т. II. С. 265], «Тризна Диониса» («Кормчие звезды») [6. Т. I. С. 571], «Венок сонетов» («*Cor ardens*», ч. II) [6. Т. II. С. 417], «Дионис на елке» («Лепта») [6. Т. III. С. 53], «Римский дневник» («Свет вечерний») [6. Т. III. С. 630]. В пяти последних стихотворениях можно усмотреть идею слияния образов Диониса и Христа.

Иванов пишет о Дионисе: «”Сын Божий”, преемник отчего престола, растерзанный Титанами в колыбели времен; он же в лике “героя”, – богочеловек, во времени родившийся от земной матери <...> он – бог умирания мученического, и сокровенной жизни в чреватых недрах смерти, и ликующего возврата из сени смертной, “возрождения”, “палингнесии”» [6. Т. I. С. 718]. Дионис для Ницше, по словам Иванова, был лишь эстетическим, а не религиозным символом [6. Т. I. С. 720]. Иванов подчеркивает, что идея сверхчеловека предает и искажает идею

Диониса: вместо мистического «как» дионисизма приходит насильственное «что» сверхчеловека: «Трагическое восприятие идеи вечного возврата было в душе Ницше последнею и болезненною вспышкой дионисийского исступления. Эта вспышка ослепила ужасным светом многотрадальную душу и, отогрев, повергла ее в безрассветную, глухонемую ночь» [6. Т. I. С. 725]. Правильная религиозность мифа о Дионисе, полагает Иванов, состоит в отождествлении образов Диониса и Христа: «Страшно видеть, что только в пору своего уже наступившего душевного омрачения Ницше прозревает в Дионисе бога страдающего, – как бы бессознательно и вместе пророчественно... В одном письме он называет себя “распятым Дионисом”» [6. Т. I. С. 720–721].

Вообще говоря, многие исследователи творчества Ницше останавливаются на этом факте, приводя те или иные свидетельства. Укажем на некоторые из них. В. В. Вересаев пишет: «Сойдя с ума, Ницше послал своему другу, музыканту Петеру Гасту, такую записку: “Моему maestro Pietro. Спой мне новую песню. Мир ясен, и все небеса радуются. Распятый”» [2. С. 101]. Извлечение из текста Ж. Делеза: «Он все пишет свои письма, подписывая их то “Дионис”, то “Распятый”, иногда обоими именами сразу. Козиме Вагнер: “Ариадна, я люблю тебя. Дионис”» [3. С. 23]. Ясперс о Ницше: «Великим противником и соперником Иисуса был для Ницше Дионис. “Долой Иисуса!” и “Да здравствует Дионис!” – звучит почти в каждом положении Ницше. *Крестная смерть* Иисуса для него – символ упадка угасающей жизни и обвинения против жизни; *в растерзанном на куски Дионисе* он видит саму вновь и вновь возвращающуюся жизнь, поднимающуюся из смерти в трагическом ликовании. И все же – поразительная двойственность! – это не мешало Ницше порой – хоть и редко, хоть всего на мгновение – самому отождествляться с Иисусом и глядеть на мир его глазами. Свои записки периода безумия, исполненные столь глубокого смысла, он подписывал не только именем Диониса, но и “Распятый”» [16. С. 78].

К.А. Свасьян цитирует Ницше: «“Другу Георгу! После того, как ты открыл меня, не велико было искусство найти меня: трудность теперь заключается в том, чтобы потерять меня. Подпись: *Распятый*” (Письмо к П. Гасту от 4 января 1889 г.). Не будем соблазняться: Распятый могло бы означать здесь – распятый *разбойник*» [11. С. 34].

В «Хронике жизни Ницше» Свасьян пишет, что 1 января 1889 г. немецкий философ надписывает посвящение на книге «Дионисовых дифирамбов» французскому поэту Катюлю Мендесу: «Желая оказать человечеству безграничное благодеяние, я даю ему мои Дифирамбы. Я передаю их в руки поэту Изолины, величайшему и первому сатиру из ныне – и не только ныне – живущих... Подпись: Дионис» [12. С. 826].

Вновь Иванов: «Это запоздалое и нечаянное признание родства между дионисийством и так ожесточенно отвергаемым доселе христианством потрясает душу подобно звонкому голосу тютчевского жаворонка, неожиданному и ужасному, как смех безумия, – в ненастный и темный, поздний час» [6. Т. I. С. 721].

Кажется, сказано все: влияние Ницше на Иванова можно сравнить с внезапным натиском страшной бури. Много в прозе и поэзии Иванова несет на себе отпечаток мыслей немецкого философа. По этому поводу И. Н. Фридман пишет: «Иванову с полным правом можно переадресовать упрек, брошенный им Ницше в начале творческого пути: он “увидел Диониса – и отшатнулся от Диониса”» [15. С. 285]. Только если для Ницше это было проклятием, то для Иванова – спасением. Долгая жизнь поэта была наполнена личными драматическими событиями и отразила в себе многие мировые катаклизмы. Но она светилась лучезарной ясностью и тихим сиянием в отличие от жизни Ницше: Ницц и светел, прохожу я и пою, / Отдаю вам светлость щедрую мою. («Ницц и светел» – «*Cor ardens*») [6. Т. II. С. 382].

Однако это только кажется. Ибо должно признать, что влияние Ницше на русского поэта и мыслителя не ограничивается эстетическими вопросами, а продолжается в статьях, связанных с социальными проблемами. Небольшая статья «Вагнер и дионисово действо», впервые опубликованная в 1905 г., припомнится Иванову позднее Андреем Белым. Вот как описывает встречу двух поэтов О. Дешарт: «Вскоре после октябрьской победы большевиков, в пору хаоса, нелепых арестов и убийств, ворвался однажды Белый к В.И. (Вячеславу Иванову. – С.С.): “Вячеслав! Ты узнаешь, узнаешь? Ведь советы – это твои оркестры. Со всем, совсем они!” Тут В.И. возмутился, распалился: “Твои слова кощунство! Надругательство над эллинской душой и над хоровым началом в душе русской!” Они наговорили друг другу много колкостей и перестали встречаться» [4. С. 161].

В самом деле, в статье есть такие строки: «Как и в древности, в пору “Рождения Трагедии из духа Музыки”, толпа должна плясать и петь, ритмически двигаться и славить бога словом. Она будет отныне бороться за свое человеческое обличье и самоутверждение в хоровом действе <...> Борьба за демократический идеал синтетического Действа, которой мы хотим и которую мы предвидим, есть борьба за *оркестру* и за *соборное слово*. Если всенародное искусство хочет быть и теургическим, оно должно иметь орган *хорового слова*. И формы всенародного голосования внешни и мертвы, если не найдут своего идеального фокуса и оправдания в соборном *голосе оркестры*» [6. Т. II. С. 85]. Известны

негативные реакции на эти идеи у Д. Мережковского, Н. Бердяева, Ф. Степуна, А. Белого¹.

Можно сказать, что пока дионисизм Иванова остается в пределах эстетического, он гуманен. Однако при переносе в область социального эти выводы обретают опасный смысл. Во введении к книге «Дионис и прадионисийство» Иванов пишет: «исследование обнаружило всю несостоятельность – не говорю: философской и психологической, но – исторической концепции философа-филолога. Не подлежит сомнению, что религия Дионисова <...> определила своим направлением водосклон, неудержимо стремивший с тех пор все религиозное творчество к последнему выводу – христианства. В тяжбе пророков (Ницше и Достоевского. – С.С.) прошлое высказалось не за Ницше» [5. С. V].

Но это же относится и к Иванову. В письме к Андрею Белому в 1908 г. он писал: «Если ты обвиняешь меня за “пророчествование” – я отклоняю это обвинение. Пророчествование не прекратилось и не прекратится» [10]. В статье «Кручи – о кризисе гуманизма» в 1919 г. Иванов замечает: «... я охотно признаю, что Кассандра во мне никогда не выдерживает до конца своей роли» [6. Т. 3. С. 382]. Во «Введении» к собранию сочинений Иванова О. Дешарт приводит такое свидетельство: «... поэт и литературовед Алексис Раннит, приехав в Рим, посетил В.И. за несколько месяцев до его смерти. Он вспоминает: “На прощание я спросил поэта, что он думает о будущем европейской мысли. Он ответил мне, улыбаясь, что ничего не знает о судьбах европейской культуры, но одно он знает наверное: если ему на том свете не дадут возможности читать, говорить и писать по-гречески, он будет глубоко несчастен”» [4. С. 199].

С 1908 г. минуло сорок лет. Поэт не предвидит и не предсказывает, не призывает и не судит. Он с любовью смотрит в прошлое, а не в будущее. Возможно, это и есть то самое «изнеможение оракула», о котором писал Плутарх.

Ф. Степун дает очень неоднозначную оценку творчества Иванова. Он пишет, что его пророчества сбылись, правда, «в весьма злой, дьявольской, перелицовке» [13. С. 151]. Но все же на «основной вопрос русской революции» – «С Богом ты или против Него?» Вячеслав Иванов твердо ответил: «С Богом!» [13. С. 157].

¹ См.: Мережковский Д.С. За или против? // Новый путь. 1904. № 9. С. 168–172; ответ Иванова: «Лицо или маска?» [6. Т. II. С. 265]; письмо Н. Бердяева Иванову от 30 января 1915 г. (См.: Проскурина В. Рукописный журнал «Бульвар и перекресток» // Новое литературное обозрение. 1994. № 10. С. 177–178); в книге Ф. Степуна [13]; в работе А. Белого (*Белый А.* Сирин ученого варварства. Берлин, 1922).

Пророчества поэта не сбылись потому, что они по сути своей были религиозные. И здесь пролегает та грань, которая отделяет Иванова от Ницше, оставшегося в сфере эстетического. «Могущественный импульс Фридриха Ницше» [5. С. V] отступил перед религиозной мудростью поэта, ратовавшего за единую Русь.

Литература

1. *Брагинская Н.В.* Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 294–329.
2. *Вересаев В.В.* Живая жизнь. Ч. II. Аполлон и Дионис (О Ницше) // Вересаев В.В. Полн. собр. соч.: В 12 т. М., 1929. Т. VIII.
3. *Делез Ж.* Ницше. СПб., 1997.
4. *Дешарт О.* Введение // Иванов В.И. Собр. соч.: В 6 т. Брюссель, 1971. Т. 1.
5. *Иванов В.И.* Дионис и прадионисийство. Баку, 1923.
6. *Иванов В.И.* Собр. соч.: В 6 т. Брюссель, 1971.
7. *Ницше Ф.* Esse homo // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1996. Т. 2.
8. *Ницше Ф.* Дионисийские дифирамбы // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб., 1993.
9. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Пер. В. Изразцова. СПб., 1913.
10. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Архив В.И. Иванова.
11. *Свасьян К.А.* Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1996. Т. I.
12. *Свасьян К.А.* Хроника жизни Ницше // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1996. Т. 2.
13. *Степун Ф.* Встречи. Нью-Йорк, 1968. С. 141–159.
14. *Сычева С.Г.* Тема Диониса в творчестве Вячеслава Иванова // Фридрих Ницше и русская философия. Екатеринбург, 2000. С. 158–169.
15. *Фридман И.Н.* Щит Персея и зеркало Диониса: учение Вячеслава Иванова о трагедии // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999.
16. *Ясперс К.* Ницше. М., 1994.

МЕСТО И РОЛЬ «ЭТОСФЕРНОГО МЫШЛЕНИЯ» В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Т.А. Титова

...на высших этапах развития биосферы и ноосферы, достигнув абсолютного техногенного овладения миром, абсолютного физического, интеллектуального и нравственного могущества, человечество может позволить себе объявить в сущности любую, в том числе и человеческую жизнь, неприкосновенной. Этим он снимет с себя тысячелетнее заклятие, изобретенное самим же собою, – заклятие вечного порабощения, угнетения, насилия.

Г. Симкин

В начале XXI в. становится очевидным, что человеческому сообществу не удалось решить проблему социальной гармонии и мирного сосуществования. Исследователь современной морали В.А. Канке в предисловии к своей книге «Этика ответственности. Теория морали будущего» пишет о том, что «человечество воочию убедилось, что современная цивилизация стала еще более уязвимой. И, пожалуй, самый обескураживающий парадокс состоит именно в том, что главным фактором риска выступает сам человек как потенциально злое, мстительное, безответственное, циничное существо, не пренебрегающее никакими средствами и возможностями истребления себе подобных. Пришло время признать: сверхвооруженное материально, человечество остается бессильным в моральном отношении. Его хрупкое бытие чуть ли не в любой момент может быть нарушено глобальными последствиями не только осуществления злого умысла кучки негодяев, но и под воздействием роковых ошибок, утратившего чувство реальности политика, бизнесмена, проповедника – всякого, кто осознанно или неосознанно исповедует ложные ценности либо не ведает моральных ограничений».

В XX в. появляется целая панорама различных этических концепций, в которых делается попытка нравственного осмысления деятельности современного человека. В большинстве из них настаивается на том, что человеку необходимо переоценить свою форму деятельности, систему ценностей, если он хочет выжить. С этой проблемой непосредственно связано осознание глобального экологического кризиса. Современный немецкий мыслитель Г. Йонас указывает, что в состоянии окружающего мира, да и внутреннего мира самого человека, виноват *изменившийся характер человеческой деятельности*. Если в ранние века деятельность человека не так сильно терзала природу, то сегодняшнее

вмешательство в ее существование Г. Йонас называет насильственным и насилующим.

Порождения человека – техника и пространство (заполненное человеческим «городом»), привели его к искусственному отделению от природы: «Всякое благо или зло... остается внутри человеческого анклава и не касается природы вещей». В этом «городе», который был введен человеческому попечению, и образовалась целостная и единственная сфера человеческой ответственности. Поэтому все обращение с вне-человеческим миром в пределах «города» – этически нейтрально: «Этическая значимость относилась к непосредственному обращению человека с человеком, включая его обращение с самим собой...» (Г. Йонас).

Катастрофические последствия техногенной деятельности вынуждают пересмотреть характер прежней нравственной ответственности. Напомним, что всегда имеет место разрыв между «должным» и «сущим», а также между нравственными абсолютами, высшими ценностями, существующими как идеальные абстракции «должного», и реальными нормами морали, ориентированными на «ближнего», на конкретно-исторические реалии, в том числе и технические. Прежняя этика как универсальный регулятор человеческих взаимоотношений сохраняет значение предписаний справедливости, милосердия, честности по отношению и к ближнему, и к дальнему. Но «изменившийся характер деятельности» меняет человеческие отношения, рождая на фоне могущества ощущение слабости и незащитности перед собственными созданиями. Развитие изоциренных социально-политических форм насилия, жестокая экспансия природных ресурсов, новых пространств, водоемов, воздушного океана показывает, что этика конца XIX в., несущая в себе ядро общечеловеческих ценностей, оказалась недостаточно универсальной, чтобы обеспечить моральное регулирование современного культурно-цивилизационного процесса.

Остановимся на некоторых проблемах техногенной деятельности и путях их решения в русле этической науки, посмотрим, какие новые этические ценностные универсалии она может предложить.

Человек своим вторжением в природу нанес ей непоправимый ущерб. О ранимости природы никто не догадывался, пока она, «изнасилованная» человеком, не заявила о себе. «На основе этих реальных последствий, – пишет Г. Йонас, – и выявляется, что природа человеческой деятельности изменилась». Поскольку судьба человеческой жизни зависит от состояния природы, *то это делает заинтересованность в сохранении природы заинтересованностью моральной*. Здесь угадываются известные антропоцентристские мотивы – сохранять природу не ради нее самой, но опять-таки ради человека, как собственной цели бытия, в

котором так славно все устроено: природа – для потребности человека и отношение к ней диктуется этой целесообразностью и прагматизмом. Однако современный немецкий мыслитель выходит за рамки антропоцентризма и развивает логику подлинно универсальной этики. Он отмечает, что порождается новая этическая проблема в результате разрыва между предвидением последствий деятельности и постоянно нарастающей мощью человека: «Признание неведения становится тогда обратной стороной обязанности знать и через это – частью этики, которая призвана подвигнуть нас на делающий все более настоящим самоконтроль за собственной непомерной мощью» (Г. Йонас).

Философ говорит о том, что человеку следует принимать в расчет, чем обернутся его действия в отдаленном будущем. Его обязанности должны выйти за пределы отношения лишь «человек – человек». И окружающая природа в ее нынешнем состоянии, и биосфера в целом, и отдельные ее части, подчиненные человеческому могуществу, могут иметь нечто наподобие морального притязания не только ради человечества, но и ради себя самой, на основании своего собственного права.

Искусственная среда, созданная технологией, все более усложняется: «То, что уже создано, вынуждает к применению все новой изобретательности для его поддержания и дальнейшего развития, это оплачивается все большими успехами, которые вновь влекут за собой властные притязания». Человек берет на себя обслуживание по обеспечению роста этой искусственной среды, забывая о том, что он, прежде всего, отделяется от самого главного, а именно от понятия того, что составляет сущность собственно человека, *происходит умаление понятия о самом себе и своем бытии*. Важнейшей назначенностью человека, как ее понимают религиозные философско-этические учения, является «устроение» бытия, гармоническая «вписанность» в мир окружающий. Нарушение этого приводит к фатальному изменению самого человека, обострению апокалиптического предчувствия.

Подобно многим современным философам, представители этической позиции, которую ее авторы называли этикой «солидарности потрясенных» (Ян Паточка, Глюксманн и др.), согласны с утверждением, что человек ответствен за сегодняшнюю ситуацию. Каждый человек ответствен за собственный выбор, ибо поставлен своей деятельностью перед необходимостью выбирать свободу или рабство, т.к. в равной степени деятельность может стать средством как закабаления человека, так и его позитивного освобождения. Необходима личная, индивидуальная этика, где каждый человек индивидуально определяет степень своей ответственности. Выдающиеся личности всегда имели такую собственную этику (Л. Толстой, например, А. Швейцер и др.)

Человечеству нужно постоянно находиться в степени нравственной потрясенности. В силу необеспеченности этой потрясенности нужно хранить духовную бодрость, быть бдительным, требовательным – и не столько по отношению к другим, сколько по отношению к себе самому. Глюксманн задает вопрос: как же нам придти к тому, чтобы, оставаясь «потрясенными» и «задетыми», сохранить в полной мере способность к солидарности, не сойти при этом с ума от шока, связанного с трагедией человека вообще и в XX в. в частности?

Он говорит, что мы должны научиться видеть связь проявлений зла на различных уровнях – на микро- и макроуровне. Помимо «макрозла» существуют в многообразных обликах микропроявления зла, которые на своем уровне не менее чудовищны. Дело в том, что мы сами носим в себе корни тоталитаризма, насилия, жестокости и нетерпимости. Основа культуры, способствующая формированию «солидарности задетых», единения «потрясенных», определяет свойство видеть в самом себе возможный источник насилия, нетерпимости и жестокости. Созидание этой культуры будет идти по пути преодоления конфликта, который существует внутри каждого человека.

Человек, оказываясь в ряду объектов техники, начинает экспериментировать со своим собственным телом, стараясь «переизготовить самого изобретателя и изготовителя всех вещей», т.е. самого себя. Он пытается решить проблему смерти с помощью достижений в клеточной, эмбриональной биологии (клонирование), для человека открывается перспектива преодоления старения организма, удлинения продолжительности жизни до неопределенных пределов. С помощью достижений в области медицины и смежных дисциплин делается прогноз о возможном крионировании (замораживании) в ближайшем будущем живых существ после их биологической смерти и последующем оживлении. И уже сейчас есть много желающих подвергнуться этой процедуре. Правовой и этический контроль не поспевает за скоростью и глубиной экспериментов. Роковая черта необратимости, за которую человек не должен заходить, не обозначена, хотя попытки запрета на некоторые исследовательские проекты в развитых странах предпринимаются. В научной фантастике уже описаны эксперименты, которые заканчивались драматично и для «творца», и для «создания», и для всех людей.

Достаточно вспомнить профессора Преображенского из повести «Собачье сердце» М. Булгакова, который, разочаровавшись в собственном «гениальном» изобретении «человека», говорит, что невозможно получить нечто положительное, «когда исследователь, вместо того чтобы идти параллельно и ощупью с природой, форсирует вопрос и приподнимает завесу...». Неужели человеку всякий раз нужно испытывать

чувство «потрясения» от им созданного, содеянного? Не нарушится ли в связи с этим общий биологический принцип равновесия – равновесия между смертью и продолжением рода.

В связи с человеческой проблемой жизни и смерти Г. Йонас пишет: «Возможно, неизбежно установленный для каждого из нас временной предел, наступления которого мы вынуждены ожидать, необходим для каждого из нас как стимул к тому, чтобы считать свои дни и ценить их». Человек не может ценить свою жизнь как высший дар Бога, если будет жить вечно. Каждый миг человеческой жизни должен быть наполнен смыслом. Там, где жизнь – вечность, смысла нет, есть лишь вечное прозябание. А.П. Чехов писал в своих «Записных книжках»: «Мысль о смерти невыносима, но мысль о бессмертии невыносима еще более». Ответственность за собственную жизнь и жизнь «живого окружения» природы становится смыслом, ценностью, сущностным принципом человеческого бытия. Вот и автор уже упомянутой книги В.А. Канке подчеркивает: «Что касается современной социокультурной ситуации, то в ней исключительное значение приобретает не просто мораль как спонтанно возникший механизм регуляции общественного сознания и поведения людей, а этика ответственности как итог научно-философского понимания и экзистенциальной практики.

Г. Йонас замечает, что никакой предыдущей этике не приходилось принимать в расчет глобальные условия человеческой жизни и отдаленное будущее человечества, которое может прекратиться... Необходимы новые понятия о правах и обязанностях, для которых никакая прежняя этика и метафизика (философия) не имеют даже основных принципов, не говоря уж о целостном учении. Великий Кант, вынося обоснование категорического нравственного императива в область Абсолюта, настаивал на безусловной ценности именно человека говоря, что «он, собственно, является целью природы и что ни одно живущее на земле существо не может с ним в этом соперничать». Однако в настоящее время в качестве императива следует принять больше чем просто интересы лишь «человека», ибо выясняется, что наши обязанности простираются дальше. Поэтому возможно переосмысление классической этики, т.е. «разыскание не только человеческого, но и внечеловеческого блага, т.е. признание существования «целей как таковых» за пределами человеческой сферы и включение заботы о них в понятие человеческого блага» (Г. Йонас).

«Естественно, что человек не может существовать без использования технических достижений в современном мире. Но разрастающаяся технологическая мощь уже принесла с собой действия столь нового масштаба, что может привести к катастрофическим последствиям. Это

неоднократно подчеркивают многие ученые и мыслители XX в. Техника глубоко преобразует мир, причем преобразует его не в каком-то определенном направлении – в сторону ли добра, или в сторону зла, а *просто преобразует*. Направляющей силой являются экономические и политические интересы, именно они делают опасной технику. Примером может служить стремление тоталитарных политических режимов владением самой мощной техникой. Вместе с тем активно выдвигается проблема техницистской идеологии, т.е. той ложной идеи, которую люди XIX в. сформировали относительно техники и технического прогресса.

Ложность идеи состояла в том, что полагали: конструктивная мощь производительных сил – это и есть сущность техники, а их деконструктивные возможности – не более чем побочный фактор, незначительная акциденция (отклонение). Полагалось, что техника в принципе сама способна избавить человека от деструктивного момента, с нею связанного. Однако современная техника с помощью своего арсенала позволяет разрушать человека не только физически, но и духовно. Возможность необратимого уничтожения всего человечества демонстрирует глобальный масштаб деструктивных возможностей современной техники.

Т. Имамичи, современный японский философ, указывает на новый тип кризиса человеческой нравственности в технологической цивилизации. Технологические образования обладают коммуникационной системой, основным элементом которой являются буквы алфавита и числа. Человеческие отношения обезличиваются с помощью этих элементов, становятся автоматическими, и уже нет места для личных отношений, благодарности. На первый план выступает принцип потребления, т.к. в повседневной жизни человеческие профессии все чаще заменяются автоматическими машинами. «В век автоматов мы можем получить желаемую вещь без слов благодарности. Больше автоматизма – меньше благодарности...». Человек привыкает к таким отношениям, и если так будет продолжаться и дальше, возможно, с течением времени придет поколение, не знакомое с чувством благодарности.

Польский эссеист, писатель-фантаст Станислав Лем в своем выступлении на Международном конгрессе по логике, философии и методологии науки высказался весьма определенно по поводу мира, в котором мы живем. Это мир, фундаментальной основой существования которого является создание через уничтожение. Далее Лем говорит о том, что жизнь, какой мы ее себе представляем, возникла лишь один раз и что различные другие типы жизни несчетное число раз уничтожались космическими катастрофами. Род homo появился из гущи эволюционных перемен палеоантропогенеза 3–4 млн лет назад. Стабилизацию на-

шему виду обеспечило развитие языков и культур, которые в 100000 раз ускорили процессы адаптации к различным переменам планетарной среды, что буквенный алфавит был изобретен один раз за всю историю нашего рода, что развитие науки началось с деятельности буквально нескольких людей и, таким образом, наука как технологический и технобиотический фактор обладает свойствами, которые уже начали постепенно превращаться из благотворного фактора в губительный – в огромной степени из-за того, что мы, люди – не слишком разумные хищники... Полагаю, – закончил выступление Лем, – что мы задолжали десяти миллиардам прошедших лет множество благ и мудрых вещей, которые были уничтожены, уничтожаются и еще будут уничтожены. А потому я чту буддизм в той его версии, которая провозглашает почитание жизни и живого».

Изначальная подверженность человека животным инстинктам, замкнутость в собственном творении – «техногенной» природе, незнание положительного потенциала и изменившегося характера человеческой деятельности, и как результат – возможность гибели всего мира – все это требует от человека пересмотра его прежних отношений с окружающим миром. В результате своей эгоистично-агрессивной деятельности, которую человек направляет на все, что его окружает, нарушена его гармония с бытием. Для того чтобы восстановить равновесие между человеком и природой, человеком и человеком, человеком и Богом, необходимы такие принципы, которые бы опирались на чувство ответственности, обязанности, говоря языком морали, – долженствования. Ответственность нельзя внушить и ее нельзя приказать исполнять. Она рождается как осознание взаимосвязи со всем окружающим человека, не только на планете, но и за ее пределами.

Выход на универсальный уровень общения человека и других существ планеты и Вселенной предполагает принятие положения о том, что все существующее вокруг является «единой субстанцией», где каждое существо не может осуществлять свою жизнь вне связи со всем остальным богатством этого мира. И если будет нарушена эта гармония, то наступит целый ряд последствий. Биосфера Земли будет лишь изменена, если человек с помощью своего технического арсенала не «расколет» планету, она поменяет свое зеленое одеяние на другое. Это происходило с биосферой и не однажды. Биосфера будет существовать в своем новом «фраке», только без «неразумного хищника человека», по определению Лема. Не может осуществляться диктат какого-либо вида животного над всеми остальными, но лишь как взаимное сотрудничество со всеми живущими на земле. Это есть высшее благо, могущее стать основой критерия оценки человеческой деятельности.

Г.Н. Симкин также ставит проблему кризиса человеческого бытия. Виновником катаклизмов, которые случаются все чаще и чаще, оказывается раса «белого человека», как называет ее автор. Эта раса исторически сложилась как особая форма человека, адаптированная к освоению наиболее экологически экстремальных северных зон планеты, и содержание ее деятельности в корне отличалось от деятельности южных соседей. «Белая раса» следовала по пути «промышленно масштабного техногенного строительства». Г.Н. Симкин пишет, что если по своему происхождению человек является существом биологическим, то одновременно он становится носителем особой, социальной формы движения материи. Новая фундаментальная сущность человека – постбиологическое или надбиологическое бытие – выводит его из-под жесткого контроля природы. В «свободном» пространстве человек приступает к построению новых моделей и метапрограмм искусственного, техногенного мира, техногенной «природы» или техносферы, индустриальной оболочки Земли.

На первых этапах интенсивная техногенная деятельность была необходима как «средство экологической и социальной оптимизации суровых условий жизни, суровой природы», как особое средство продления исторического существования человечества. Выдвинув ее на главное место в своей общественной жизни «белый человек» создал более сложные и более организованные индустриальные техногенные модели искусственной среды – техносферы, которая из служебного средства превратилась в самозаконное образование, могущее характеризоваться как тоталитарное по своей природе. Г.Н. Симкин отмечает, что развитие техногенной цивилизации «белого человека» находится на супериндустриальной стадии в наше время. Именно она «породила гигантской мощи экологический кризис практически всей ойкумены «белого человека», угрожающий распадом природных и искусственных экологических систем», самого человека.

Вспоминается новелла из сборника «Марсианские хроники» Рея Брэдбери. Она называется «Будет ласковый дождь». Дом, вещи, техника – все работает ранним утром, но людей нет, лишь на стене дома силуэты-отпечатки человеческих фигур. И эпиграф – стихи Дж. Донна:

Будет ласковый дождь, будет запах земли,
Щебет юрких стрижей от зари до зари...
И Земля, и Земля встретит новый рассвет,
Не заметив, что нас уже нет...

Г.Н. Симкин предлагает в качестве «непременного, абсолютного принципа взаимоотношений людей между собою, человечества с окружающей его живой природой, со всей биосферой» новый этический императив, принцип «благоговения перед жизнью» А. Швейцера. Этот принцип оказывается природным и универсальным, объединяя «проблемы становления и эволюции ноосферы эпохи супериндустриального общества» В.И. Вернадского с основополагающим принципом «благоговения перед жизнью» А. Швейцера. Итак, предлагается новая общепланетарная концепция «этосферы».

«Этосфера – это такая более высокая, чем ноосфера, стадия развития биосферы Земли, на которой этические принципы и, в частности, важнейший из них – «принцип благоговения перед жизнью» становятся основными регуляторами всех существенно важных отношений людей друг с другом, и человека, а вместе с ним и всего человечества, со всею живой природой, со всеми организмами Земли».

Для жизни на планете, для сохранения человека, его культуры, цивилизации необходим этот абсолютный нравственный принцип взаимоотношения в любых формах человеческой деятельности. В условиях этосферы этический принцип «благоговения перед жизнью» становится абсолютной, универсальной силой, высшим регулятором всей физической и духовной деятельности человека и человечества. В этих условиях человечеству дается право объявить любую, в том числе и человеческую жизнь, неприкосновенной. Можно считать абсолютной ценностью нравственный императив (требование) А. Швейцера, названный им «благоговением перед жизнью». Сформулированный в середине XX в., который не отличался милосердием, этот абсолют становится ведущим в нынешнем веке. Другой вопрос, станет ли он действительно таковым?

Переход в эпоху этосферы ознаменуется появлением нового человека – этически разумного. Для этого ему необходимо изменить свое мировоззрение и мироощущение, свой тип творческой и производственной деятельности, духовный мир, нравственные и эстетические нормы.

ИНФОРМАЦИОННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ СМИ И МУЛЬТИМЕДИА В АСПЕКТЕ ПЕРСПЕКТИВ ФОРМИРОВАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ И БУДУЩЕГО КУЛЬТУРЫ

Е.А. Торопчина

Сегодня в России, как и во всем мире, рост информационного рынка, развитие коммуникативных технологий многократно увеличивают объем вырабатываемой и поставляемой обществу информации массового характера. Воспринимать и рационально использовать эту информацию человеку становится все сложнее. Формируется новая общественная культура общения с СМИ, творчески осваиваются и логически перерабатываются продукты средств массовой информации.

Общественное развитие вышло на тот уровень, когда при все усиливающейся глобализации и обострении глобальных проблем мировая цивилизация, формирование и развитие которой являются условием выживания человечества, вступила в противоречие с нормами и ценностями, сложившимися в существующих ныне типах цивилизаций. В этой связи к началу 90-х гг. прошедшего столетия пришло осознание того, что терминов «культура» и «цивилизация» уже недостаточно для отражения усложняющейся реальности и что этот ряд должен быть дополнен еще одним термином — «глобализация».

Процессы глобализации можно сравнить с процессами, протекающими в природе. Разнообразие всегда является условием выживания организмов в быстро меняющейся среде. Совершенствование невозможно без отбора, а для него нужен материал. Становление монокультуры означает сужение базиса развития человечества, при коренных изменениях – война, катаклизмы – не будет ростков, способных дать всходы в новых обстоятельствах.

Идеальной моделью глобализационной культуры является Интернет. Виртуальное пространство не делится на свое и чужое, здесь не важна ни государственная, ни этническая, ни социальная, вообще «никакая» принадлежность пользователя. Но что получается – перед нами «человек-кочевник», не принадлежащий ни к одной культурной группе, «безродный космополит» (по выражению постмодернистского философа Р. Рорти).

Опасность этих процессов заключается в том, что по отношению к культуре никто не может сказать: «Это моя культура». Культура становится «ничьей». Она становится бездуховной, низкопробной, агрессивной, деструктивной. Поскольку никто не несет за нее ответственности, никто не чувствует долга гуманного развития культуры и человека в ее пространстве, обязанности развивать ее и формировать идеалы личности. Теряется главное: культурное определение смысла жизни человека.

Нам, живущим в многонациональном государстве, это тем более понятно. Дискуссии о судьбах российской культуры, о ее статусе и роли в современном обществе стали заметным явлением.

Проблема «искусство и общество» не нова, но в современном мире она обретает новое измерение и неожиданные черты. В традиционном обществе искусство воссоздает те ценности культуры, которые соответствуют традиции, моральным и социальным приоритетам, утверждая их как значимые для общества и человека. В современной культуре искусству приходится меняться, приспосабливаться к новой системе, даже деградировать. Искусство включено в эту цепочку как одно из средств манипуляции. Исчезает граница между миром вымысла и действительным миром, что деформирует сознание и поведение людей. В работах современных авторов культура подобного типа получила название «фальшивой культуры» или культуры обманчивой, ложной, и рассматривается как своего рода «популярная болезнь».

Язык подлинного искусства – это язык диалога, автор вступает в диалог со зрителем через посредство художественного произведения. Определенный в произведении мир «эстетической видимости» воспринимается зрителем как особый мир со своими законами, знание условности которого – условие полноценного эстетического наслаждения. Это мир гармонии и красоты, отражающий человека идеально, синтез высших духовных ценностей. Как идеальный, так и реалистический, мир искусства – духовный мир, он обращен к духовной стороне человеческой личности. Мир искусства по сути является одной из форм существования человеческой духовности. Вместе с тем этот мир имеет четкую границу: он дополняет реальность, но не стирает границ между вымыслом и действительностью.

Сегодня в общественном сознании представление о произведении искусства как об уникальном творческом свершении заменяется отношением к нему как к полуфабрикату на конвейере. При этом характерно, что данный конвейер перерабатывает не только то, что специально для этого вновь создается, но и отстоявшееся в собственном эстетическом качестве наследие классики, превращая его в элемент популярного развлечения. В современном обществе искусство превращается в зрелище, дающее возможность молодежи провести и «убить» время. На

этом принципе строится их досуг. И СМИ, и популярное искусство решают общие задачи: с одной стороны, развлечение, а с другой – коммерческий эффект, получение прибыли, где стихия развлечения становится пространством манипуляции.

Сегодня досуговая самореализация молодежи осуществляется в основном вне учреждений культуры и относительно заметно обусловлена воздействием одного лишь телевидения – наиболее влиятельного информационного источника. Молодые люди поглощают ту продукцию, которую им преподносит с экранов телевидение. Шоу на ТВ становятся низкопробными, они рассчитаны на пробуждение примитивных вкусов и желаний, апеллируют к ним. Но главное, они влияют на само формирование вкуса (мода), на возникновение желания (реклама). В американских работах по социологии культуры отмечается, что даже свой досуг люди проводят, подчиняясь импульсам с телеэкрана, и усваивают набор представлений о действительности, подстраивая свою жизнь под этот эталон.

Уже в детстве люди начинают приучаться жить по законам виртуального искусственного мира, мира «видимости». И этот виртуальный мир имеет развлекательно-манипулятивную поляризацию. Так постепенно формируются установки на потребительство, а затем они получают подкрепление и закрепляются популярным искусством и «шоу» на ТВ. С точки зрения американских авторов, это результат влияния СМК (масс-медиа) и развития технологий мультимедиа.

Современная культура делает человека жертвой манипуляций, которые осуществляется при помощи информации. Только на первый взгляд этот мир представляет собой случайный набор «фрагментов», «разных образов». На практике далеко не каждый «образ» получает шанс попасть на этот «склад». Случайная информация хорошо отрежесирована и нацелена на возникновение нужных ассоциаций, эмоций, чувств. Манипулирование массовыми вкусами приносит прибыль.

Структура искусства становится «мозаичной, а сознание – клиповым». Системная картина мира разбивается на множество фрагментов, которые хаотично перемешиваются. При этом искусством не признается права на талант, на уникальную индивидуальность, личностность как автора, так и его творения. Новые «образцы поведения» и «символы культуры» стали общепринятыми и вошли в популярную культуру, превратившись в пищу для коммерческого искусства.

Массовая культура – это отчужденная форма популярной. Популярный вкус похож на массовый упрощенностью, поверхностностью, стилизацией и отсутствием глубины. Но популярный вкус (и популярное искусство, которое ему соответствует) – продукт не деградации вкуса, а его незрелости. При определенных условиях (в данном случае – вспыхнувший на основе нового эстетического опыта, включенного в

контекст популярного развлечения, интерес к искусству) человек с неразвитым вкусом может испытать потребность в более полноценном эстетическом опыте.

В информации, которая сходит с голубых экранов, больше подтасовок и обманов, чем реальных фактов. В ней решается задача манипуляции сознанием, трансформации ценностей. В них нет свойственного подлинному искусству очарования границы вымысла и реальности, нет уникальности художественного события. Еще ниже по лестнице деградации системы ценностей опускаются «фильмы для взрослых», жанры, пропагандирующие насилие, приучающие смотреть на смерть как на зрелище и на насилие как на норму. С социально-психологической точки зрения экранное насилие вносит свой вклад в криминализацию современной жизни, особенно влияя на детей, подростков и молодежь. Как известно, преступность среди них неуклонно продолжает расти. Не случайно в развитых странах общественностью созданы организации, осуществляющие контроль содержания Интернет-страничек для ограничения доступа несовершеннолетних к информации сомнительного содержания. В России этим занимаются в основном на словах. Включенная в подобную повседневность молодежь невольно начинает жить по ее законам. Включенное в систему СМИ и массовой культуры, действующее по законам художественного рынка искусство «приспосабливается» к требованиям СМК и запросам потребителя.

В результате открытия компьютерных технологий, а также создания комплекса мультимедиа, массовая культура, связанная с многотысячными аудиториями, подчиняющая моде миллионы людей одновременно, отходит в прошлое. Искусствоведы и культурологи, эстетики и философы по-разному оценивают этот факт, в целом оптимистически предрекая рост индивидуализации и расцвет культуры.

Появляется техническая возможность создавать «домашние музеи», фонотеки, видеотеки, отражающие вкусы потребителя. Через систему Интернет персональный компьютер позволяет получить информацию практически мгновенно и копировать для индивидуального использования произведения, находящиеся в общественных хранилищах (книги, картины, музыку, телефильмы и пр.). Возвращается атмосфера интимного отношения людей к искусству.

Но если внимательно посмотреть на компьютерные игры, а именно с них начинается приобщение к технологиям информационного общества молодежи, мы увидим там тот же «набор» образов и персонажей, знакомый по временам массовой стандартизации культуры в обществе «конвейера». «Интерактивное искусство» обладает гипнотизмом даже в большей степени, чем рок и диско-музыка.

Дело в том, что в культуре рок и диско виртуальная реальность создавалась искусственно, в атмосфере концерта, дискотеки и т.д., по-

этому имела временные рамки. Когда концерт заканчивался, молодежь возвращалась к своим повседневным делам, получив психологическую разрядку, и превращались снова в «людей».

Компьютер, стоящий дома, создал иную ситуацию. Молодежь проводит у компьютера более суток без перерыва, без сна, впадая в состояние, когда уже не может контролировать свои поступки. Технически задача решается: можно ввести пароль или, проще, отключить компьютер, но исчезнет ли при этом «виртуальная реальность» с ее гипнотическим эффектом?

Как в работах по эстетике и социологии искусства, так и в культурологических работах «виртуальная реальность» связывается с электроникой, техникой и технологией. Ее развитие в принципе может позволить превратить манипулирующий сознанием монолог СМИ в действительно интерактивный процесс коммуникации, в котором личность сохранит свою субъектность и аутентичность. Но как добиться этого среди множества плоских соблазнов, которыми наводнена активная информационная среда? Как вернуть сознанию рефлексивное качество глубокого осмысления, которое оно утрачивает, сводясь к реактивным импульсам желаний, провоцируемых навязчивыми броскими стимулами, овладевающих вниманием человека? Как сохранить традиционные культуры цивилизации, не изолируясь от происходящего вокруг, а воспроизводя частично утраченные ценности и творчески трансформируя имеющиеся лучшие культурно-смысловые достижения?

Ответы на эти вопросы выглядят пока не очень конкретно. Будущее культуры просматривается довольно туманно, но она должна вернуть искусству смысл, а обществу и человеку – его духовную сущность. В противном случае человечество рискует впасть в некий «сон» сознания, нагнетаемый СМИ и мультимедиа, где будут царить простые желания, элементарные эффектные стимулы и реакции, захлестывающие своим мощным потоком все возможности осмысляющей рефлексии и всё больше роднящие человека с животным — превращающие его в технологическое животное. Сознание человечества рискует заснуть в захватывающем психику человека развлекающем-манипулирующем информационном потоке.

В этой связи представляется жизненно необходимым сохранить потенциал осмысленности, присущий классическому наследию человечества, сохранять и защищать оригинальность культур, их тонкий неповторимый колорит. Только в режиме толерантного существования возможен диалог культур – залог сохранения и преумножения духовных богатств социума. И только в условиях диалога культур возможна свобода осмысленного человеческого выбора, культурная самоидентификация человека.

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ХАКАСОВ ВО ФРАЗЕОЛОГИИ

С.С. Тотышева

О необходимости изучения взаимодействия языка и культуры написано немало. В 90-х гг. XX в. сформировалось новое самостоятельное направление в лингвистике – лингвокультурология, исследующее проявления культуры народа, которые отразились и закрепились в языке. Предметом этой междисциплинарной науки являются единицы языка, которые приобрели символическое, образно-метафорическое значение в культуре и зафиксированы в текстах, фразеологизмах, метафорах, пословицах и поговорках. Несмотря на то, что теоретическая и методологическая база лингвокультурологии разработана, остаётся открытым вопрос о процедуре лингвокультурологического анализа текстов, в частности фразеологических единиц. Большинство исследователей признают, что методика лингвокультурологического анализа зависит от конкретного материала и целей.

Задача нашей работы – выявление лингвокультурологического аспекта хакасских фразеологизмов. С целью разработки метода исследования рассмотрим три наиболее известных сегодня подхода к лингвокультурологическому анализу этих языковых единиц:

1. Лингвокультурологический анализ, предложенный В.А. Масловой, содержит три этапа:

- Выявление фразеологизмов с определенным компонентом (например, с названиями предметов национальной культуры).
- Выделение этого компонента – носителя культурной информации (денотата).
- Определение внутренней формы фразеологических единиц (ФЕ), в которой содержится основная информация, связанная с культурой [З. С. 82–84].

Данный анализ позволяет произвести первичную обработку материала, т. е. классифицировать фразеологизмы по компоненту – носите-

лю культурной информации. Однако для нашей работы такой обработки текста недостаточно.

2. В.Н. Телия анализирует лингвокультурологический аспект фразеологии по следующей схеме:

- Идеографическая параметризация концепта по частям.
- Создание концептуальной анкеты, т. е. описание того, как отражается данный культурный концепт во фразеологии.
- Выявление базовой метафоры, служащей мотивирующим основанием для соотнесения с категорией культуры [5. С. 260–269].

Данный метод применим к описанию языка культурных концептов, выступая универсальным способом для выявления культурно-национальной специфики концепта, извлекаемой не только из материала фразеологии, но и из образно мотивированных слов. Лингвокультурологический метод, предложенный и опробованный В.Н. Телия, позволяет провести глубокий научный анализ фразеологического объёма языка, к сожалению, он применим только к фразеологизмам языков, в которых хорошо разработана теория концептов, например русского языка. К тому же, если мы исходим из гипотезы, что в языке закрепляются и фразеологизируются те аспекты, которые ассоциируются с культурно-национальными эталонами, стереотипами, мифологемами, формирующими значение ФЕ, то количество метафор на последнем этапе анализа должно совпадать с количеством параметров на первом, а значит, и количество фразеологизмов, используемых для анализа, должно быть большим. Это ещё раз подтверждает мысль о применимости данного метода для языков с хорошо разработанной теорией, в данном случае фразеологии. Единственный изданный «Краткий хакасско-русский фразеологический словарь» [1] насчитывает немногим более 800 ФЕ, что явно недостаточно для лингвокультурологического анализа по схеме В.Н. Телия, но это не говорит о невозможности проведения такого анализа вообще.

3. Третий из рассматриваемых нами подходов предложен Е.О. Опариной – представителем школы В.Н. Телия, известной также как Московская школа лингвокультурологического анализа фразеологизмов (MSLCFraz). По мнению Е.О. Опариной, процедура лингвокультурологического анализа включает следующие этапы:

- Толкование образного или культурно-связанного компонента.
- Экспликация его связи с базовой метафорой и с другими фразеологизмами, использующими данную базовую метафору.
- Соотнесение сигнификата словосочетания с категориями культуры – стереотипами, эталонами, символами, мифологемами и т. д., через

представленные в вербальном и невербальных кодах устойчивые и воспроизводимые знаки.

- Определение роли фразеологизма как культурного знака в мировосприятии лингвокультурной общности или её определенной группы [4. С. 46].

Данный анализ представляется нам наиболее подходящим для выполнения поставленных задач, хотя он предполагает скорее чисто теоретическое исследование фразеологизмов и требует некоторой коррекции для применения к исследованиям фразеологизмов хакасского языка.

Проанализировав представленные выше схемы лингвокультурологического анализа, мы предлагаем метод, наиболее приемлемый для исследования лингвокультурологического аспекта хакасских фразеологизмов, который включает:

- Разделение всего фразеологического объёма языка на явные фразеологизмы и единицы с признаками фразеологизмов.
- Выявление внутри группы ФЕ с определенным компонентом, определение параметров этого компонента и их отражение во ФЕ.
- Соотнесение ФЕ и категорий культуры.

В качестве примера рассмотрим такой универсальный в любой национальной картине мира концепт культуры, как «мужчина». Содержание базовых концептов культуры объёмнее, чем концептуальное содержание одноимённой языковой сущности: их создание как бы «растягивается» по всему идеографическому (или тематическому) полю, создаваемому разноимёнными первичными или вторичными (в том числе — фразеологическими) обозначениями родового понятия. Именно поэтому рефлексия «народного духа», выражаемая в культурно-национальной коннотации, в крайне редких случаях может быть выявлена на примере собственно языковых значений наименований. Эти коннотации могут быть определены, по мнению В.Н. Телия, только на массиве данных, образующих в своей совокупности идеографический фрейм, который и соотносится в языковом сознании и культурном самосознании субъекта с концептуальным содержанием «одноимённой» с этим массивом категории культуры [5. С. 260]. К сожалению, автор не располагает техническими возможностями для передачи всех букв хакасского алфавита, поэтому буквы, отличающиеся по написанию от букв русского алфавита, мы будем заменять на близкие по написанию.

Под лексическим значением концепта «мужчина» мы понимаем всех особей мужского пола, под тематическим полем — все названия мужчин (*ир кизи* — букв. ‘мужской человек’, *ирен* — уст. букв. ‘мужик’,

ипи – букв. ‘муж’) и обозначения, которые их характеризуют (*алын* – букв. ‘богатырь’, *анчы* – букв. ‘охотник’, *оол* – букв. ‘сын’, *улул харындас* – букв. ‘старший брат’, *кичиг харындас* – букв. ‘младший брат’). В нашей картотеке находится 45 фразеологизмов, из которых 20 — явные фразеологизмы, 14 — паремиологические выражения, 10 восходят к религиозным обрядам и ритуальным формам народной культуры, 1 содержит реалии.

Во ФЕ мужчина предстает в следующих ипостасях: мужчина-воин (богатырь, охотник), мужчина-отец, мужчина-муж, мужчина-наследник, мужчина-сын.

Самое большое количество фразеологизмов затрагивает социальную роль мужчины как воина, богатыря, охотника. Очевидно, именно это предназначение мужчины было в его жизни самым главным. Мы уже говорили о том, что богатырям – героям сказаний, были свойственны черты идеального воина. Устойчивые выражения, описывающие внешность и характер богатыря, связаны с народным этикетом представления о воине. По традиционным представлениям хакасов воин имеет суровое и мужественное выражение лица: *хатыг наахтыг* (букв. ‘с твёрдой щекой’), крепкое, могучее телосложение: *хазын чооны хабыргаларын* (букв. ‘рёбра толщиной с берёзу’), *ос чооны орхаларын* (букв. ‘позвоночник толщиной с осину’), хорошую выдержку: *ип кизинин истинде изерлиг ат чызаан* (букв. ‘внутри мужчины сдерживается оседланный конь’), волосяные внутренности, которые делают мужчину бесстрашным. Когда мальчику желают стать крепким человеком, то говорят: *ичегези хыл кизи ползын!* (букв. ‘пусть станет человеком с волосяными кишками!’). Волосы на внутренних органах выполняли защитную функцию, они помогали не чувствовать страх, об этом говорит и другой фразеологизм, характеризующий бесстрашного человека: *түктіг чүректіг* (букв. ‘с волосатым сердцем’).

Смерть мужчину должна наступать в походе, а не дома на лежанке: *ип кизинин өлімі өргей агас төзінде* (букв. ‘смерть мужчины находится под ветвистым деревом’), после смерти воина его коня отпускали, а седло коня разбивали и выбрасывали, этот обычай нашёл отражение во фразеологизме: *изер хазы сынганда* (букв. ‘лука седла сломалась’, т. е. богатырь погиб). Вообще конь играл важную роль в жизни воина, был самой дорогой его принадлежностью, отдать коня можно было только названному брату, человеку, с которым побратался: *ат алызып мүнереге* (букв. ‘ездить, обменявшись конями’), от коня нередко зависела жизнь мужчины, также как от его оружия, недаром ‘обмен стрелами’ (*ух орнас*) приравнивался к обмену конями, т. е. побратимству.

Следующая группа ФЕ показывает мужчину – члена семьи: отца, брата, свекра, свояка и т. д. Отец, прежде всего, был строгим воспитателем: *иче наары – хорты наар [нымзах]*, *паба наары – аба наар [хатыг]* (букв. ‘печень матери – печень налима [мягкая], печень отца – медвежья печень [твердая]’). В его доме ребёнок всегда чувствует себя сытым: *пабам чурты пардам* (букв. ‘отчий дом богат’), но отец должен не только накормить детей, для сына к женитьбе надо построить новый дом: *оолнын оды наа ибде*, *хыстын оды чонда* (букв. ‘очаг сына в новом доме, очаг дочери – у людей’) рядом со своим: *улуг иб* (букв. ‘большой дом’, т. е. дом отца) и выделить ему хозяйство: *аалынан сыгарарга* (букв. ‘выводить из аала’). После смерти отца у ребенка было мало шансов стать нужным обществу человеком: *сабы халча*, *палтызы чит парча* (букв. ‘осталось топориче, а топор потерялся’), но сын должен взять на себя ответственность за семью: *адазы чохта оол пастых*, *ичезичохта хыс пастых* (букв. ‘без отца сын становится главою, без матери дочь становится главою’), стать защитником своих сестер: *харындас наары хайа-тас* (букв. ‘душа брата [твердая как] камень’). Семья, братья и сестры, всегда важнее новых родственников, и даже жены: *хат чолда*, *пала тилде* (букв. ‘баба на дороге, ребенок [у нее] на пояснице’).

С родственниками жены отношения были непростыми, о дружбе свояков красочно говорит такой фразеологизм: *ікі пачадан кўске дее хорыхпас* (букв. ‘двух свояков дажемышь не испугается’), старших родственников жены даже нельзя было прямо называть, обращаться к ним по имени: *пилтірген сёёгін сындырбаам*, *пиреген адын адабаам* (букв. ‘я не ломал кости запястья, я не называл имя старшей сестры моей жены’, сакральная фраза из заклинания, читаемого в трудную минуту, т. е. человек не делал ничего плохого). Сама жена становилась спутником по жизни: *хости чорчее* (букв. ‘рядом идущий’), правда, ее можно было наказать – применить физическую силу: *нартпах чоохха киртініп*, *хатты хамчынан сохпачан* (букв. ‘поверив сказкам, не бьют жену плеткой’), в некоторых случаях с женой можно было развестись и жениться снова: *ипчі хозарга* (букв. ‘женщину добавить’). Но каждая очередная женитьба имела в глазах соотечественников все меньше достоинств: *пастагы хоных – худай хосхан*, *ікінчі – ирееліг хоных*, *ўзінчизи – ўзўт хони* (букв. ‘первая [супружеская] жизнь – богом соединенная, вторая – мучительная жизнь, третья – данная дьяволом’).

Важным параметром концепта «мужчина» является «наследование». Наследство, которое получает мужчина, судя по фразеологизмам из нашей картотеки, может быть трёх видов. Во-первых, это дом и хо-

зьяйство, оставляемые родителями: *чурт тудары* (букв. ‘жилище берущий’), во-вторых, это название рода – фамилия: *ат адатчан* (букв. ‘имя называющий’), в-третьих, это наследственные черты лица и характера, свойственные определенному сеоку (роду), их желательно унаследовать от отца, ребенок, имеющий его черты, назывался *іскер көк* (букв. ‘прямая наследственность’), а ребенок с чертами матери – *төдір көк* (букв. ‘обратная наследственность’), при наследовании все же признавалась большая роль женщины, именно ей приписывались возможности возродить умирающий род, влить свежую кровь в наследников: *ир кізінін ханы иргі, ипчі кізінін ханы час* (букв. ‘у мужчины кровь старая, у женщины кровь молодая’). Но истинными продолжателями рода, носителями родовых качеств считались мужчины: *ир – арыг сөөктіг кізі* (букв. ‘мужчина – человек чистой породы’).

Резюмируя сказанное, ещё раз подчеркнем, что во внутренней форме большинства фразеологизмов содержатся такие смыслы, которые отражают наиболее характерные для менталитета хакасского народа черты мужчины. Эти черты, воплощенные в языковой форме, обрели своё знаковое выражение в семиотическом коде культуры. Языковые единицы участвуют в воспроизведении установок народной культуры, формируя их в процессе усвоения и совершенствования языка.

Литература

1. *Боргоякова Т.Г.* Краткий хакасско-русский фразеологический словарь. Абакан, 2000.
2. *Бутанаев В.Я.* Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999.
3. *Маслова В.А.* Лингвокультурология. М., 2001.
4. *Опарина Е.О.* Лингвокультурология: методологические основания и базовые понятия // Язык и культура. Вып. 2: Сборник обзоров. М., 1999. С. 27–48.
5. *Телия В.Н.* Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996.

ЯПОНСКИЙ МЕНЕДЖМЕНТ И ВОЗМОЖНОСТЬ ЕГО ПРИМЕНЕНИЯ В РОССИИ

В.В. Трубицына

Известно, что хорошо организованное управление компанией — залог ее успешной деятельности. Существуют различные школы менеджмента: американская, европейская, японская. У каждой из них свои особенности, связанные с национальными традициями страны [1].

Японская модель менеджмента, основанная на человеческом потенциале, считается одной из наиболее эффективных моделей управления, но, несмотря на это, опыт ее применения в США и странах Западной Европы не принес положительного результата, так как при попытке применить методы японского менеджмента в других странах не были учтены национальные особенности японской модели управления. Причина неудачи заключается в различиях между западным и восточным менталитетами, так как основой мировоззрения западного человека является индивидуализм, а мировоззрение человека на Востоке, наоборот, основывается на коллективизме. Японский менеджмент невозможно рассматривать отдельно от японской национальной культуры, так как методы японского управления основываются на особенностях национального менталитета японцев, которые необходимо учитывать.

В отличие от США и стран Западной Европы, где менталитет кардинально отличается от мировоззрения японского человека, Россия принадлежит к смешанному типу культуры, ее нельзя в полной мере отнести ни к западному, ни к восточному менталитету. Несмотря на эту особенность, в настоящее время на российских предприятиях чаще используется западная модель управления. Но вследствие наличия в российском менталитете черт, свойственных восточному мировоззрению, можно говорить о реальности применения японской модели менеджмента в России.

Таким образом, исходя из вышесказанного, мы можем определить задачу, стоящую перед нами: необходимо выделить особенности национального менталитета японцев, на которых основывается японский ме-

неджмент, и на основе этого выяснить, возможно ли применение японской модели управления в России.

Для того чтобы выделить характерные черты японского менталитета, необходимо рассмотреть основу, на которой сформировано мировоззрение японца. Важнейшим элементом, на котором основывается менталитет японцев, является религия. Особенность японского вероисповедания заключается в том, что оно одновременно сочетает в себе три крупнейших религии: синтоизм, буддизм и конфуцианство. Парадоксальность ситуации подметили еще в XIX в. русские исследователи: «...если вы спросите у японца, – писал Г. Востоков, – какая его вера, он вас не поймет. Все, что он сумеет вам ответить, это, что, согласно обычаю, ему дали имя в синтоистском храме и что, вероятно, при похоронах его будут провожать буддийские бонзы» [5. С. 56].

В результате влияния на японский менталитет сразу трех религий получилось, что японский характер имеет черты, присущие разным религиозным мировоззрениям. Синто наделил японцев чуткостью к природной красоте, чистоплотностью и отголосками легенд о своем божественном происхождении. Буддизм окрасил своей философией японское искусство, укрепил в народе врожденную стойкость к превратностям судьбы. Наконец, конфуцианство принесло с собой идею о том, что основа морали – это верность, понимаемая как долг признательности старшим и вышестоящим [3. С. 26].

Итак, основываясь на синтезе трех религий, мы можем составить образ мировоззрения современного японца.

Японское общество – это общество групп. Каждый человек постоянно чувствует себя частью какой-то группы – семьи, общины или фирмы. Он привык мыслить и действовать сообща, приучен подчиняться воле группы и вести себя соответственно своему положению в ней [3. С. 80]. Групповая лояльность, возведенная в высший принцип и требующая полной идентификации с группой, обуславливает то, что индивид не воспринимается как отдельная личность, а оценивается лишь в зависимости от «совокупности его связей с окружающей средой», в полном соответствии с принципом «каждому свое место». Ответственность индивида перед своей группой в результате выливается в необходимость подчинения своего «я» духу и воле группы, и это подчинение проявляется у японцев очень сильно. Групповая ориентация является в конечном итоге нормой поведения, которая на протяжении веков искусно и настойчиво насаждалась правящими классами, воспитывалась в семье и поощрялась господствующей общественной моралью [2. С. 15].

Строгая регламентация в структуре японского общества, система семейного воспитания и организация образования в стране всегда были

ориентированы на высокую значимость авторитета. На первый план издавна выдвигалось «беспрекословное следование за авторитетом», а такие ценности, как удовлетворение личных интересов и достижение личного успеха, играли второстепенную роль. Поклонение авторитету и сейчас поддерживается различными средствами и рассматривается как социальная норма.

Покорность и смирение перед властью имущими превратились в характерную черту многих японцев, легли в основу неписаного кодекса их поведения. Кодекс этот всегда подкреплялся чувством долга, соблюдением личных обязательств, и все правила поведения сопровождалось педантичными детализированными церемониями. Сейчас эти церемонии приспособлены к новым условиям и занимают на шкале человеческих ценностей большое место как «ответственность за совершенные поступки из чувства долга».

Помимо приверженности групповым интересам и беспрекословного следования авторитету в Японии существуют очень важные социальные нормы обязательств человека – гиму и гири.

Гиму – это понятие высшего обязательства, обозначающее долг, который не может быть полностью выполнен, как бы ни стремился к этому индивид. В категории «невыполнимый долг», обозначаемой понятием «гиму», выделялись следующие виды обязательств: верность, преданность по отношению к императору, государству и нации; сыновний долг по отношению к родителям и предкам; обязательства по отношению к своей работе. Обязательства типа «гиму» не ограничивались объемом и временем; считалось, что индивид должен нести их бремя всю жизнь.

Обязательства гири, напротив, определялись более четко, ограничивались временным промежутком и могли быть выполнены индивидом в требуемой форме и объеме. Гири делились на две основные группы: обязательства по отношению ко всем личностям, от которых индивид получает благодеяния, за исключением императора и родителей, и долг индивида по отношению к себе, необходимость беречь свое имя. Второе гири имело особый смысл, и ему придается большое значение и в настоящее время, так как оно требует добросовестного отношения к своим обязанностям. В более широком смысле долг чести предписывает индивиду выполнять соответствующие правила поведения, определяемые его ролью в группе. Боязнь заслужить осуждение группы, «потерять свое лицо» стимулирует соответствующее поведение. По тем же причинам члены группы стараются избежать открытого соперничества между собой. Эту интересную особенность внутригрупповых взаимоотношений отмечал В.В. Овчинников: «Японцы с поразительной изобретатель-

ностью стремятся обходить случаи соперничества, где выбор в пользу одной из сторон означал бы «потерю лица» для другой» [2. С. 14].

Таким образом, основные черты, характерные для мировоззрения японца, это: ориентация на интересы группы; четкое соблюдение субординации и принципа «каждому свое место», из которого следует беспрекословное подчинение авторитету; сдержанность; обязательства типа «гиму» (невыполнимый долг) и «гири» (долг чести); чувство взаимной обязанности. Все эти качества были сформированы у японцев благодаря морали, которая диктовалась союзом синтоизма, буддизма и конфуцианства, и в полной мере отразились в японском менеджменте. Попробуем кратко охарактеризовать его основные черты.

При рассмотрении японского менеджмента прежде всего нужно отметить наличие системы пожизненного найма. Работник трудится в фирме в течение всей жизни с момента поступления и до выхода на пенсию. Каждый год фирма в начале апреля, т.е. по окончании учебного года, нанимает выпускников школ и университетов, которые заполняют вакансии постоянного штата. Зачисленные проходят определенный период адаптации и обучения и только после этого допускаются к исполнению обязанностей на рабочем месте [6. С. 118]. С первых дней работы в фирме японцы проникаются уверенностью, что пока фирма функционирует, их занятость гарантирована. Вступив в заводскую семью, занятый как бы заключает с компанией договор. Он обязуется упорно трудиться и быть преданным компании, которая гарантирует ему работу в течение длительного срока и соответствующее вознаграждение [2. С. 34]. Однако пожизненный найм – это не юридическое право. Его утверждение – дань традиции. Фирма морально обязана заботиться о каждом своем работнике вплоть до выхода его на пенсию.

Система «пожизненного найма» тесно переплетается с системой оплаты по старшинству, которая также выступает в качестве мотивационного средства. Её сущность заключается в том, что размер заработной платы ставится в прямую зависимость от продолжительности непрерывного стажа: за каждый очередной год этого стажа полагается автоматическая прибавка к зарплате. Подобная оценка труда работников берет свое начало в традиционном для японского общества уважении к старшим. Общеизвестно, что в сфере производства, как и в жизни вообще, человек с возрастом становится мудрее, способности его получают все более разностороннее развитие.

Кроме системы пожизненного найма очень важным составным элементом японской модели менеджмента является система группового принятия решений ринги. Процесс принятия решений по системе ринги развивается следующим образом. Руководство фирмы в общих чертах

определяет проблему и передает ее на детальный анализ в сектор или секцию. Специально выделенный чиновник готовит документ (рингисе) с предложениями и выводами. Подготовленный рингисе рассылается заинтересованным лицам, которые, ознакомившись с ним, визируют его и возвращают исполнителю. Последний докладывает обработанный документ руководству, после чего он вступает в силу [5. С. 262].

И, наконец, третий элемент, составляющий основу японского менеджмента, это деятельность кружков контроля качества. В настоящее время группы качества на японских предприятиях в основном действуют автономно. Они сами «нащупывают» проблемы, которым следует уделить первоочередное внимание, определяют методы обнаружения производственных дефектов, разрабатывают пути к их устранению. С точки зрения японских менеджеров, такие условия создают реальные предпосылки для проявления творческих начал. В связи с этим невозможно переоценить сам факт воздействия данных групп на психологию принимающих в них участие работников. Пребывание в группе исключает формальное исполнение работником вмененных ему обязанностей. Только творческое отношение к самым обыденным, рутинным технологическим операциям способно обеспечить успех работника как члена группы качества [6. С. 206].

Рассмотрев основные составные части японской модели менеджмента, мы можем сделать вывод, что в ней находят отражение все наиболее существенные черты национального менталитета японцев. В системе пожизненного найма и связанных с ней системах должностного продвижения и заработной платы мы можем увидеть отражение одного из основных принципов конфуцианства «каждому — свое место», так как повышение заработной платы и продвижение по карьерной лестнице осуществляются строго в соответствии с производственным стажем и возрастом сотрудника. Также в системе пожизненного найма четко прослеживается соблюдение долга чести гири. Приверженность групповым интересам может быть проиллюстрирована системой принятия решений ринги и деятельностью кружков контроля качества. В системе группового принятия решений учитывается мнение всех без исключения членов группы, т.е. в японской модели менеджмента наряду с ориентацией на интересы группы существует уважение к отдельной личности — так в системе ринги реализуются принцип гири и норма «он». Сочетание этих двух принципов приводит к сглаживанию противоречий и конфликтов в процессе управления, которые могли бы привести к «потере лица» одной из сторон. Также ориентация на групповые интересы выражается в привязанности японца к своей фирме. Фирма для ее сотрудников становится в каком-то смысле семьей, существование вне фирмы, как и суще-

ствование вне группы, для работника уже немыслимо. Этому также способствуют различные гимны, девизы и прочие фирменные ритуалы.

Таким образом, получается, что основой японского менеджмента является национальный менталитет японцев. Японская модель управления учитывает все особенности национального характера для того, чтобы в конечном итоге добиться максимального результата. Японский менеджмент невозможно рассматривать в отрыве от национальной культуры Японии, поскольку на его формирование значительное влияние оказали черты национального характера, которые складывались в течение долгого времени.

Перед нами встает вопрос – раз японский менеджмент оказался таким эффективным, то можно ли применять его методы вне японских условий, в частности в России? Здесь следует заметить, что такие попытки уже неоднократно предпринимались в США и закончились неудачей. Более того, сами японцы чаще всего достаточно сдержанно оценивают возможности использования своих методов управления в других странах. Например, один из ведущих руководителей японского бизнеса, президент компании «Сони» А. Морита в интервью немецкому журналу на вопрос о том, не собирается ли Япония в ближайшее время перейти от экспорта товаров и технологий к экспорту менеджмента, ответил отрицательно. По его мнению, возможности применения в западных странах японских методов ограничены, так как последние основаны на национальных особенностях культуры, воспитания, образования и традициях [2. С. 183].

Россия же не может быть полностью отнесена к восточному или западному типу культуры, т.к. она находится в географической области взаимодействия восточных и западных культурных, философских и религиозных моделей мироустройства. Именно поэтому мы можем говорить о возможности частичного применения методов японского менеджмента в России. Попробуем проанализировать и понять, каким образом могут быть применены элементы японской системы менеджмента в России.

В России, как и в Японии, очень сильны традиции группового сознания. Причем эти традиции, идущие еще от крестьянской общины, были сильно укреплены в годы СССР. Индивидуализм не успел пустить глубокие корни и в последние годы, так что восстановление групповых ценностей и необходимость личности работать на интересы группы продолжают оставаться естественным и для российской культурной среды, т.е. мы можем говорить о том, что достаточно долгое господство коллективизма может стать хорошей основой для применения методов японского менеджмента в России [9].

Проанализируем элементы японской системы управления с позиции их применения в России.

В России не применяется понятие «пожизненный найм», однако для многих российских работников характерна продолжительная работа на одном предприятии, иногда даже в течение всей трудовой деятельности. Это связано прежде всего с низкой миграционной активностью населения, ограниченным числом предприятий во многих российских регионах, отраслевой специализацией регионов, их физико-географической и этнокультурной дифференциацией, с важностью родственных связей для работников.

В Японии пожизненный найм существует не столько по причине ограниченной миграции населения, сколько главным образом благодаря реальному обеспечению заинтересованности работников максимальное время работать на одном предприятии. Для того чтобы российские предприятия эффективно функционировали, их руководителям необходимо создавать условия для долгосрочной занятости работников.

Целесообразно использовать в деятельности российских компаний также элементы японской системы подготовки на рабочем месте. На многих российских предприятиях сегодня уделяется излишнее внимание проверке специальных профессиональных знаний соискателей работы и особенно наличию у них опыта работы в других организациях. При этом у немногих предприятий существуют собственные программы обучения сотрудников. В японских компаниях, напротив, за редким исключением не требуют от образовательных учреждений специальной узкой подготовки и учитывают при приеме на работу главным образом общий кругозор работников и их способность вжиться в коллектив. Предприятия сами обучают сотрудников необходимым навыкам. Современным российским предприятиям необходимо внедрять такую политику и одновременно создавать собственные системы внутрифирменного обучения, чтобы не упускать перспективных потенциальных сотрудников, не имеющих узкоспециализированных знаний, а также обеспечивать профессиональный и человеческий рост работников [8].

Таким образом, можно говорить о том, что коллективизм, который в течение продолжительного времени господствовал в России, может стать хорошей основой для применения методов японского менеджмента в нашей стране. Но в то же время нельзя не учитывать тот факт, что значительное влияние на формирование японской модели управления оказали традиционно японские религии – синтоизм и дзен-буддизм, понять и прочувствовать смысл которых неапонцу практически невозможно. Также фактором, препятствующим возможности применения японского менеджмента в России, является быстрое распространение в России западного, в основном американского стандарта индивидуализма и личного успеха. Он культивируется СМИ, становится естествен-

ным для целого ряда социальных и возрастных групп и рассматривается обществом в целом как более передовой и приближающий Россию к современным развитым странам Запада. Как показывает опыт самих западных стран, им удалось использовать японские достижения в управлении персоналом, но индивидуализм являлся препятствием на этом пути. В частности, основатель Sony А. Морита пишет в своих воспоминаниях, что при выходе его фирмы на рынок США неожиданный уход менеджеров в другие фирмы на лучшие должности, столь естественный в США, в первое время очень сильно огорчал его, поскольку по японским стандартам это считается предательством по отношению к своей фирме. Таким образом, помимо многих традиционных российских препятствий на пути внедрения японского менеджмента, в последние годы возникли новые, связанные с активным проникновением в российскую жизнь элементов западной культуры.

Но тем не менее несмотря на препятствия, которые заключаются не только в различиях русского и японского менталитетов, но и в социальных, экономических и многих других различиях, можно сделать вывод, что та среда, в которой функционируют российские предприятия, может воспринять японские методы управления. Обобщая все вышесказанное, мы можем говорить о том, что применение каких-то составных частей системы японского управления было бы целесообразно в странах, где коллективизм является важной составной чертой мировоззрения. Но следует подчеркнуть, что вне японских условий возможно лишь применение отдельных составных частей японского менеджмента, но не копирование всей системы полностью. Не зря директор центра Стерлинского университета по изучению Японии профессор Жан-Пьер Леман отметил: «Японию нельзя воспринимать как модель, которую можно копировать. Ее следует рассматривать как зеркало, в котором нужно рассматривать собственные сильные и слабые стороны» [5. С. 264].

Литература

1. Козлов А.А. Управление персоналом в японских корпорациях в условиях глобализации экономики // Менеджмент в России и за рубежом. 2002. №2.
2. Курицын А.Н. Управление в Японии. Организация и методы. М., 1981.
3. Овчинников В.В. Ветка сакуры. М.: Советский писатель, 1987.
4. Паркинсон К.Н., Растомджи М.К., Санре С.А. Эти невероятные японцы. М., 1992.
5. Пронников В.А., Ладанов И.Д. Японцы: этнопсихологические очерки. М., 1985.
6. Пронников В.А., Ладанов И.Д. Управление персоналом в Японии. Очерки. М., 2003.
7. Пшеничников В.В. Японский менеджмент. 27 уроков для нас. М., 1997.
8. Хачатуров А.Е., Белковский А.Н. Применимы ли в России традиции и опыт восточной школы менеджмента // Менеджмент в России и за рубежом. 2005. №1. С. 124–134.
9. <http://cfin.ru>

ЧЕЛОВЕК В КУЛЬТУРЕ: ПРЕДЕЛЬНЫЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ СОСТОЯНИЯ (НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА В. В. НАБОКОВА)

Ю.П. Фаткулина

*Положи меня, как печать, на сердце твоё, как перстень,
на руку твою: ибо крепка как смерть, любовь; люта, как пре-
исподняя, ревность; стрелы её – стрелы огненные*

Песнь Песней 8:6

Культура – это сфера «духовного производства», которая включает в себя религию, философию, научные знания, искусство, систему духовных ценностей и т. д. и выступает как один из признаков цивилизации, как компонент, определяющий её отличие от других цивилизаций [7. С. 117].

В процессе установления диалога между людьми и между культурами возникает вопрос: как понять другого в качестве субъекта со своим собственным опытом, если существование и природа опыта другого не могут быть верифицируемы? [7. С. 17]. Человек продолжает поиск своего места в мире. В непрерывном творческом процессе мысль движется по разным направлениям. Это запечатлено в философских исканиях, эстетике, искусстве, литературе [7. С. 80].

Одно из основных мест в культуре занимают человек и его предельные экзистенциальные переживания. Под предельными экзистенциальными переживаниями будем рассматривать Любовь и Смерть. Надлежит показать то, как они, т.е. любовь и смерть, дополняют друг друга и, в некоторых моментах жизни, даже совпадают, и на основе произведений В.В. Набокова показать не только то, как он описывает эту проблему, но и некоторые варианты её осмысления. Это осмысление проблемы происходит естественно-художественными средствами, а не научными. Следовательно, это такая философия, которая реализуется в литературных текстах. Исследование литературоведческих текстов не может обойтись без учёта родовидовых свойств литературного произведения как эстетического феномена культуры. Соответствующая потребность в этом возникает уже потому, что методология литературоведения схватывает в своём предмете только общее. На основании знания об общих свойствах литературного произведения мы начинаем выявлять уникальные проявления авторского таланта, делающие его творение неповторимым и высокохудожественным [7. С. 44].

Роман «Машенька» — первый роман, который принес Набокову известность. Книга представляет собой воспоминания – переживания героя в одиночку. Главный герой романа Ганин ждёт встречи с Машенькой; он жалеет любовь, а не себя и Машеньку. Это попытка возвращения героя в прошлое. Любовь, которая остается в прошлом, т.е. уже умерла, продолжает определять собой переживания и чувства героя. И, несмотря на то, что герою удается уходить в романном пространстве, казалось бы, в будущую возможность жизни, от романа остается какой-то привкус ритуального убийства [5. С. 74] и предчувствие того, что набоковское понимание Любви тесно связано с переживанием Смерти.

«Машенька» — это не единственный роман, в котором Набоков использует попытку возвращения героя в прошлое. В романе «Лолита» героиня выступает для Гумберта средством для возврата в прошлое, в котором был опыт детской любви с его «маленькой Аннабеллой».

В романе «Подвиг» главный герой Мартын живёт в постоянном приготовлении к подвигу-смерти. «Как же я сам буду умирать», — думает Мартын и перебирает в уме все разновидности смерти. Оказывается, что в личном опыте героя смерть и любовь неразрывно связаны. «Воспоминание о смерти», связанной с любовью к близким людям, начинается у героя еще в России: мать сообщает ему о смерти отца «страшным голосом» по-английски. Вот он – голос вечной женственности, предрекающей «исполнение» любви. Это одновременно и голос Смерти, потому что в Жизнь вечную после смерти Набоков не верил. И поэтому ночью после разговора «оба, и мать, и сын, не могли уснуть и думали о смерти». В романе Мартын должен умереть. Сын и мать, Герой и Софья (его возлюбленная) объединены в романе общей темой Любви и Смерти.

Художественная гениальность Набокова заключается в том, что герой, приговорённый к вечному странничеству между неизбежностью Смерти и необходимостью Жизни, остаётся в каком-то завораживающем метапространстве [2. С. 38].

Главный герой романа Набокова «Защита Лужина», женившись, не смог «живьём» переместиться в ощущение райской первозданности, столкнувшись с мощными гравитациями [5. С. 75] здешнего мира. Для этого перемещения ему нужна Смерть, которую он и выбирает. Лужин стремится «защититься» от муки «потерянного рая» в игровом пространстве искусственной реальности – в мире шахмат. Но в конце концов он выбирает Смерть.

Любовь и смерть у Набокова рассматриваются не только как отдельные значимые события в человеческой биографии, но и в их взаимной связи. В рассказе «Картофельный Эльф» карлик, у которого никогда не было любви, влюбляется. Потом он вынужден расстаться со своей любовью. В конце своей жизни герой узнает, что у него есть сын, но

ему не говорят о том, что он уже мёртв. Эльф начинает понимать, что прожил жизнь не зря. И, так и не узнав, что счастье его иллюзорно, умирает. Здесь любовь в её высшей точке совпадает со смертью.

В рассказе «Катастрофа» с главным героем Марком происходит то же, что и с Эльфом: совпадение любви и смерти в последнем и главном моменте его биографии. Уже когда Марк не дышал, когда любовь и смерть боролись в нем, он чувствовал, как «касался коленом её тёплой шёлковой юбки», и одновременно с этим «Марк ушёл, – в какие сны – неизвестно» [3. С. 374].

Набоков не столько рассказывает о том, как люди любят или умирают, сколько пытается искать и выразить смысл этих предельных экзистенциальных переживаний художественными средствами. Любая описанная им история приближает читателя к пониманию сути Любви и Смерти. Лишь приближает, но не говорит о сути того и другого. И Любовь, и Смерть остаются тайной. И, видимо, художественный язык выступает как наиболее адекватное средство приближения к этой тайне. А тайна, окружающая человека в каждый момент его жизни, её непосредственное ощущение, — одна из самых общих идей Набокова. Жизнь утрачивает свой смысл без этого таинственного начала.

Любовь крепка, как Смерть, а значит, Смерть никогда не разрушит Любовь. Но пламя божественной трансцендентности, горящее в Любви, нередко делает Любовь и Смерть синонимами, поскольку обретение первого в его абсолютности предполагает неизбежный брак со вторым. Интерес к этим предельным основаниям человеческого существования у самого Набокова усиливается его собственным экзистенциальным статусом эмигранта и «невозвращенца», для которого предметы его детской любви навсегда остались в прошлом. Все энергии Эроса в набоковском творчестве устремлены к женщине, несущей в себе напоминание об утраченном Доме и воплощающей в себе Дом [5. С. 74]. Вся метафизика Эроса Набокова никак не может вернуть его домой. Но что бы ни случилось, Набоковым движет любовь, и все его творчество – это, в конечном счете, грандиозный метароман о Любви [6. С. 193].

Литература

1. Александров В.Е. Набоков и потусторонность: метафизика, этика, эстетика. СПб., 1999.
2. Набоков: PRO ET CONTRA. СПб., 1999.
3. Набоков В.В. Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1.
4. Набоков В. В. Избранное. М., 1998.
5. Набоковский сборник. Мастерство писателя. Калининград: КГУ, 2001.
6. Ерофеев В. В лабиринте проклятых вопросов. М., 1990.
7. Дефиниции культуры. Томск, 2001. Вып. 5.
8. Лекции по русской литературе. М., 1996.

ИНФОРМАЦИОННОЕ ОТЧУЖДЕНИЕ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ

А.В. Харламов

Среди различных факторов, определяющих социальный статус, роль и самочувствие индивида в процессе социального взаимодействия, присутствует такой, как обладание информацией, информированность. Поэтому традиционно в различных типах социальной организации количественное обилие информации воспринимается большинством как аналог материального блага и оценивается общественностью позитивно, как грамотность, учёность, образованность индивида. Однако на деле «обладание» информацией само по себе ещё не даёт существенных социальных преимуществ для индивида. Всё дело в том, что информированность возникает лишь как следствие формирования в сознании индивида соответствующих познавательных механизмов, обеспечивающих возможность адекватной интерпретации фрагментов информационного массива. В результате информационного отчуждения именно в этом механизме и происходит сбой. Тем самым понимание (интерпретация) информации на уровне личности оказывается крайне затруднено, а расширение информационных потоков («информационный взрыв») не становится реальным выходом отдельного человека в информационное пространство культуры. Возникает коллизия, когда обладание информацией в действительности оказывается только кажущимся («псевдообладанием») и на практике не обеспечивает индивиду ожидаемых социальных преимуществ. Наличие данной коллизии – один из признаков информационного отчуждения.

Другой существенный признак информационного отчуждения касается вопроса самооценки субъектом социального взаимодействия своего места и роли в системе. Так, например, вследствие воздействия на личность большого потока ложной информации может происходить искажение его предельных интересов, основополагающих мотивов и потребностей, всей социальной ориентации. Особенность информационного отчуждения составляет то, что основной причиной возникновения отчуждения становится информация (её наличие). Убеждённость

объекта информационного взаимодействия на получение качественной (адекватной) информации может быть поколеблена её несоответствием складывающимся формам интеракции, и, как следствие, либо объект меняет своё отношение к получаемым сообщениям (как правило, считает их ложными), либо подвергает их повторной декодировке (пытаясь уловить скрытый в сообщении подтекст), либо пытается изменить своё мышление и поведение в соответствии с «ожидаемыми» формами.

Феномен информационного отчуждения можно обнаружить на заре формирования человеческой культуры. Более того, выступая в качестве метасредства социальной деятельности, информация на протяжении всей истории человечества являлась фактором не только социальной интеграции, но и дифференциации. Роль информации (знаний) как фактора, разделяющего общество на «своих» и «чужих», осознается в культуре достаточно рано.

Уже в архаический период в связи с возникновением ранних форм письменности появляются новые социальные группы, которые «отчуждаются» от остальной массы населения именно по образовательному признаку, – писцы. Характерные описания этих преимуществ можно встретить в литературных памятниках древних цивилизаций Востока.

Обладание информацией (знанием искусства письма) означало ещё и обладание материальным богатством, поскольку профессия писца была выгодной и почетной. В более поздний хронологический период также можно обнаружить значительное количество примеров социальной дифференциации по признаку образованности (информированности). Нередки и случаи, когда та или иная социальная общность сознательно формирует закрытое информационное пространство, средством для чего становятся особый язык выражений, специфичная символика и средства передачи знаний. Примером последнего могут служить различные эзотерические организации: от ранних гностиков (с их «апокрифами», тайными письменами) до средневековых алхимиков и розенкрейцеров.

История ренессансного герметизма даёт яркий пример информационного отчуждения. Убежденность в глубокой древности Гермеса Трисмегиста (и, соответственно, корпуса текстов) была фундаментом, на котором покоилось всё огромное здание ренессансной герметики (со всеми его ответвлениями в магию и религию). Критика текста, разрушив фундамент, привела к тому, что воззрения, основанные на герметизме, с позиций новой философии оказались устаревшими. Таким образом, ренессансная магия сменилась наукой, и в основе этого процесса лежит не что иное, как феномен информационного отчуждения. Герметические тесты продолжали существовать, книги распространялись и

вызывали интерес, но для учёного мира их ценность с течением времени оказывается всё более сомнительной.

Не вызывает сомнений, что развитие технологий информационного обмена оказывает большое, определяющее, влияние на процессы информационного отчуждения. Одним из первых технологических открытий информационного обмена явилось изобретение письменности.

Позволив ввести в обращение неодушевлённый носитель информации (документ), письменность привела к появлению в обществе особого социального института, взявшего на себя образовательные функции. В цивилизациях Древнего Востока (Египет, Месопотамия) эту функцию первоначально выполняет жречество, но уже в Древней Греции мы видим, как постепенно появляются учителя-профессионалы. Диалог как форма публичного дискурса (если вспомнить работу софистов, бравшихся отстаивать интересы соплеменников в суде) и форма письма (если обратиться к сочинениям Платона) становится основой античного образования не случайно.

Западноевропейская средневековая система образования, опираясь на авторитет Библии, ещё в большей степени стала зависима от письменности. Бурный количественный рост книг в библиотеках первых европейских университетов в сравнении с медленным пополнением монастырских библиотек лишний раз демонстрирует значение технологий информационного обмена и их влияние на складывание европейской системы образования. Поэтому связь развивающихся в Новое время наук с печатным станком, описываемая М. Маклюэном как «цивилизация Гуттенберга», вполне закономерна.

В начале XX в. основным средством фиксации информации продолжала оставаться бумага. Расширение информационных потоков к середине XX в. вызвало «бумажный шквал», при котором существующие библиотеки перестали справляться со своими задачами. Проявилось это, в частности, в нарастании характерных противоречий между количеством производимой информации и возможностями инструментария, создаваемого людьми для её потребления. Появление новых технических устройств для цифровой обработки информации, в которых многим хотелось увидеть средство решения проблемы, на самом деле эту проблему только усугубило. Дело в том, что ожидаемой моментальной оптимизации информационных потоков не произошло.

В действительности получилось удвоение, когда наряду с бумажной формой стала использоваться и цифровая. Особенно это заметно в сфере документооборота. Более того, появление новых цифровых технологий информационного обмена потребовало изменений и в сфере профессионального образования, поскольку отсутствие грамотных

«пользователей», тех, кто был бы способен к свободному использованию преимуществ цифровых технологий, привело к тому, что технологии «обогнали» развитие человеческого ресурса. А поскольку любое рождение новой эффективной технологии требует от её создателей максимально возможной реализации, произошло ожидаемое: электронно-цифровые технологии стали по преимуществу средством для удовлетворения развлекательно-увеселительных (а не образовательных) интересов массовой аудитории.

В результате в сознании ряда интеллектуалов информационно-технические процессы стали оцениваться негативно и описываться как информационный кризис. Его суть состоит в том, что, несмотря на лавинообразно увеличивающийся объём документированной информации, его большая часть остаётся недоступной для потребления вследствие ограниченности способностей отдельного индивида. Не только индивид, но и социум оказывается естественным образом «отстранён» от значительной части информационного фонда культуры. Парадоксальность ситуации заключается уже в том, что новые технологии позволяют практически каждому творческому человеку выразить себя и сделать результат своей деятельности общедоступным (в частности, благодаря Интернету). Однако на деле потребляется только малая часть, либо случайно обнаруженная в Сети, либо ставшая популярной в результате рекламы и PR-акций. Именно это и порождает негативную оценку и состояние «отчуждённости».

Следствием данного процесса оказывается трансформация существующей социальной стратификации. В обществе начинает меняться характер профессиональной подготовки образованных людей. Темпы прироста знаний стали столь стремительны, что за каждые 5–10 лет происходит кардинальное обновление научного багажа, появляются новые научные направления, технологические процессы. Без регулярного повышения квалификации учёный (специалист) становится профессионально непригодным. Однако для того, чтобы пройти переподготовку, требуется потратить достаточное количество индивидуального времени и материальных ресурсов. В результате на первый план выходит проблема оценки эффективности существующей системы информационного взаимодействия.

Современные исследователи обычно обращают внимание на внешние проявления данного кризиса: быстрый рост общего количества документированной информации, существование и постоянное увеличение доли непубликуемой информации, использование субъектами способов фиксации, препятствующих включению новых знаний в информационный обмен, усложнение процедуры выхода потребителя на нужную ему информацию и связанные с этим потери времени на поиск и

усложнение процедуры ввода новых знаний в информационное пространство культуры. Однако информационные процессы, описываемые как взрыв, кризис, цифровой раскол и т.п., в действительности представляют собой различные грани одного социального явления – информационного отчуждения.

Первым из типов информационного отчуждения является внутриличностное. Его основу составляет взаимодействие по модели автокоммуникации, описанной Ю.М. Лотманом. По его мнению, существует два типа каналов коммуникации: «Я – Он» и «Я – Я», что позволяет даже говорить о двух типах культуры: ориентированной на сообщение или на автокоммуникацию. Передавая самому себе информацию, человек «внутренне перестраивает свою сущность». В случае внутриличностного отчуждения именно оно оказывает наибольшее воздействие на весь процесс. Поскольку носитель информации в ситуации автокоммуникации остаётся один и тот же, то речь идёт о качественной трансформации самого сообщения. Как отмечает Ю.М. Лотман, меняется сущность личности, представляющая индивидуальный набор социально значимых кодов. Поэтому трактовать данную форму отчуждения исключительно психологическим образом было бы неправильно. Несмотря на то, что местом протекания отчуждения становится духовная жизнь личности, этот процесс оказывается тесно взаимосвязан с социальной средой, которая как раз и вынуждает обратиться к автокоммуникации. Вторжение извне добавочных социальных кодов происходит именно вследствие недостаточности имеющихся. Особенностью в данном случае является то, что само сообщение (информация) начинает играть казалось бы не свойственную ему функцию. Так, например, в известной ситуации, когда человек перечитывает уже известное ему произведение, он это делает не с целью вспомнить забытое, а с иной. Книга оказывается стимулом для его внутренних размышлений, «внутренней речи» (Л.С. Выготский). Аналогично происходит когда человек ведёт дневник. Запись в дневнике оказывается не столько средством фиксации сообщения, сколько уяснением внутреннего состояния. Результатом большинства случаев автокоммуникации является изменение внутренней самоидентификации. А одним из подобных изменений может стать соответствующее изменение восприятия своего статуса и оценка его как отчуждения.

Наиболее характерные примеры внутриличностного отчуждения – случаи, когда автокоммуникация маскируется за другими формами информационного взаимодействия. Так, например, происходит в религиозной исповеди или молитве. Религиозным сознанием молитва воспринимается как общение с Богом или иной сакральной силой. Однако существуют особенности, позволяющие отличить фидеистическое общение от любого иного и охарактеризовать как процесс автокоммуникации. Дело в том, что для молитвы свойственны особый драматизм и на-

пряженность, а также не всегда конвенциональное обращение верующего к знаку. Высокая формально-смысловая организованность, степень клишированности, органическая связь с невербальной (паралингвистической и поведенческой) коммуникацией, близость к ритуалу придают молитвенному обращению особый характер. Обособление внутренней речи от внешней заключается здесь ещё и в том, что практика мистического восприятия и фидеистического общения может выражаться молчанием. Как известно, к молчанию человек прибегает тогда, когда он не может передать какое-либо содержание адекватно с помощью языка. Тем самым в процессе внутриличностного отчуждения задействуется значительная часть информации, которая перерабатывается неязыковыми когнитивными структурами. Нередко само произнесение, чтение сакрального текста (в том числе без всякого понимания) рассматривается как средство постижения, получения знания. Передачи информации в привычном смысле слова здесь не происходит. Скорее «Я» конструирует собственную модель информации, а полученное сообщение (текст молитвы, религиозной проповеди) выступает в роли «пускового механизма» для построения модели.

Другими типами информационного отчуждения являются межличностное и внутригрупповое. Различие между ними заключается только в социальном масштабе – идёт ли речь о процессе отчуждения, в который вовлечено несколько индивидов, или о маргинализации личности, отчуждаемой социальной группой, в которую он входит. Как известно, личность – результат постоянного сосуществования с другими и постоянной взаимозависимости от других. По мере роста социальной дифференциации усиливается процесс саморегуляции. Человек начинает воспринимать себя как независимое, свободное существо, самостоятельно принимающее решения. Информационное воздействие индивидов друг на друга может быть воспринято как попытка ограничения независимости и самостоятельности, что влечёт за собой состояние отчуждения. Особенно характерным это становится для ситуаций, когда человек вынужден овладевать непривычной деятельностью или действовать в изменившихся условиях. Отчуждение в этом случае выступает как качественная характеристика состояния человека, противостоящая его социальной и культурной адаптации. Социокультурная адаптация представляет собой многоуровневый процесс и определяется по прочности статуса субъекта в социальной системе, типу социальной среды и степени активности (инициативности) субъектов. Именно деформация данных характеристик, возникающая в результате информационного взаимодействия, и становится основной причиной процесса отчуждения. Таким образом, при изучении механизмов информационного отчуждения, как и при исследовании адаптации, можно выделить три группы средств, влияющих на данный процесс: институционализированные (ин-

формационная среда), нормативно-регулятивные (правила и нормы) и личностные (привычки общения, мотивы, персональный тезаурус, когнитивные и ценностные установки). Характеристики, которыми Л.Л. Шпак наделяет адаптированность (ранее неизведанное становится привычным, исчезает незнакомость среды и пр.), могут рассматриваться как соответствующие ситуации снятия отчуждения.

Ещё одним типом информационного отчуждения является межгрупповое. Этот тип отчуждения наиболее традиционный с исторической точки зрения. Социальная принадлежность индивида к группе – неотъемлемый элемент жизненного уклада традиционного общества. Как считает Ю.Н. Брыгалина, первоначально идея социального статуса индивида, определяемая его принадлежностью к социальной группе, ролью в ней и системой норм, была связана с принципом экономии. Статус – это «своеобразный общественный диплом, удостоверяющий личное соответствие занимаемому месту, и гарантия соблюдения правил поведения» [1. С. 390]. Мы воспринимаем друг друга с помощью «самоочевидных типизаций»: возраста, профессии, пола (Г. Зиммель). То, что одна социальная группа рассматривает другую как «чужую», не является чем-то из ряда вон выходящим, а наоборот, служит предпосылкой для осознания групповой солидарности и самоидентификации. Однако нередко с течением времени восприятие иной группы приобретает клишированный характер. В сфере межэтнического взаимодействия эта особенность проявляет себя особенно наглядно. В результате воздействия на участников межгруппового взаимодействия крайне односторонней и оценочной информации происходит их отчуждение, рождаются взаимная нетерпимость и негативизм.

Наконец, последний из выделенных нами выше типов социального отчуждения – общесоциальный («Я – Они»). Понятно, что патологическая неспособность к установлению социальных связей встречается не столь часто, и в этом случае поступающая от индивида и принимаемая им информация является скорее критерием его нормальности, адекватности или вменяемости. Однако возможны случаи, когда на разрастание отчуждения влияют такие факторы, как профессиональная подготовка, опыт, индивидуальные психологические характеристики личности. Тогда структуру взаимоотношений определяет не столько содержание информации, сколько институциональная характеристика передающего сообщение «Я».

Литература

1. Брыгалина Ю.Н. Современное общество в эпоху Интернета: проблема виртуализации // Дефиниции культуры. Томск, 2001. Вып. 5. 417 с.

ПРОЛИФЕРАЦИЯ ДЕФИНИЦИЙ И СТРУКТУРНЫЙ ХАРАКТЕР ОБЪЕКТОВ КУЛЬТУРОЛОГИИ

А.В. Хлебалин

Первое впечатление, получаемое в результате знакомства с историей той или иной гуманитарной науки и ее современным теоретическим состоянием, зачастую приводит к убеждению, что все развитие данной дисциплины сводится к попыткам дать определение объекту исследования. По сути отличие между теориями может быть редуцировано и как следствие выведено из различий в интерпретации природы объекта, репрезентируемой соответствующей дефиницией. При этом сразу же приходится отказаться от надежды отыскать объективно существующий критерий различения «правильных» и «неправильных» определений. Мы с большей охотой готовы использовать гораздо менее категоричные критерии различения на адекватные и неадекватные определения. Эта ситуация усугубляется констатацией того факта, что адекватность предлагаемых определений обусловлена столь таинственной сущностью, как «контекст», на экспликацию которой вообще не претендуют. Создается впечатление, что понятия «контекст», «адекватность» и «определение» выступают в качестве примитивных, неопределимых понятий и в то же время используются как средство метатеоретического рассуждения о том, насколько вообще уместно рассматривать предлагаемые теории, определения, модели и т.п. результаты теоретизирования как заслуживающие доверия и отвечающие почетному титулу «научных результатов». Не секрет, что подобное состояние дел в гуманитарных науках попросту шокирует представителей логики, математики и других «точных дисциплин».

Является фактом, что история развития гуманитарной дисциплины представляет собой бесконечное и практически неэксплицируемое переплетение метафизических рассуждений о природе объекта, развиваемых на этой основе интерпретаций его существенных и акцидентальных свойств и попытки построить определение понятия объекта изучения, венчающие теоретическое предприятие. Изучающий дисциплину при

этом столь же растерян, как и представители точных наук, соприкоснувшись с многообразием точек зрения, теорий и дефиниций. Очень скоро он узнает о том, что эта особенность является неотъемлемой характеристикой гуманитарных наук, не только явно отличающей их от наук естественных и дедуктивных, но и придающей гуманитарным дисциплинам неповторимость и «очарование». Даже в том случае, если адепт гуманитарной науки исповедует сциентизм и сверяет каждый свой шаг с рекомендациями К.Г. Гемпеля, он все же вновь находит одинаково обоснованные и не сводимые друг к другу интерпретации одного и того же явления в гуманитарных науках.

Попытки объяснить эту странную методологическую и теоретическую в целом особенность гуманитарных дисциплин породили нескончаемый поток спекуляций, на которые столь щедро философия культуры, которые зачастую оказывались не столько объяснением указанной особенности, сколько ее оправданием или превознесением.

Продемонстрируем указанные особенности гуманитарных дисциплин на примере попыток определения понятия культуры, ориентируясь при этом исключительно на классические работы, которые рассматриваются не просто как вполне уважаемые, а как образцы культурологических исследований. Б. Малиновский: «...социальное наследие есть ключевое понятие культурной антропологии. Обычно оно называется культурой». Р. Линтон: «Социальное наследие называется культурой...». У. Тейлор: «Под... культурой... я разумею все те интеллектуальные константы, или идеи, которые усвоены индивидом или созданы по ходу жизни им самим...». Дж. Горер: «...культура, в антропологическом смысле слова, есть... общие для членов общества паттерны (стереотипы) научаемого поведения». Л. Уайт: «...культура... образует сверхбиологический, или экстрасоматический, класс явлений». Эти определения взяты из статьи А.К. Кафанья, посвященной формальному анализу определений культуры [1]. Можно легко продолжить перечень аналогичных определений понятий культуры, как и поступает Кафанья. Но, последовательно стараясь анализировать соответствие наиболее распространенных подходов к определению понятия культуры общенаучным критериям дефиниции, с которыми сложно спорить, Кафанья стремится модифицировать определения согласно предложенным критериям. Нас не будет интересовать то, насколько ему это удастся, и получаем ли мы в итоге подобной модификации некоторую совокупность сводимых друг к другу определений. Сомнения в оправданности подобного рода ожиданий возникают по следующим причинам.

Все приводимые Кафаньей определения и масса других, не учтенных им, не могут быть отброшены как неадекватные; про такие опреде-

ления принято говорить, что каждое из них акцентирует внимание на присущем культурным феноменам признаке, но выделяемый признак явно недостаточен для того, чтобы служить определяющим для класса феноменов, которые принято называть культурными. Отсюда происходит надежда когда-либо сформировать правильное определение, верно выделяющее определенный признак, присущий всем без исключения феноменам культуры. При этом поиски эти ведутся на пути некоего туманного синтеза классических определений. На наш взгляд, попытки определения понятия культуры могут служить весьма интересным примером того, что в одной широкоизвестной дискуссии по теории референции называется «терминами естественного вида».

Нам не стоит здесь вникать во все логико-семантические аспекты теории референции. Ограничимся самыми общими констатациями. Традиционно считается (классическая семантическая теория Фреге – Рассела), что для фиксирования референции термина необходимо использование идентифицирующей дескрипции, которая однозначно фиксирует признак, который разделяют все объекты данного класса. Более того, именно этот признак можно рассматривать в качестве так называемого «существенного свойства объекта», определяющего его родовидовую принадлежность. Дефиниция в этом случае будет представлять собою ничто иное, как эксплицитное указание в определяющей идентифицирующей дескрипции. Нетрудно заметить, что именно этому пути следовали авторы приведенных ниже определений понятия «культура»; это парадигмальный способ построения дефиниции. Но при всем этом хорошо известно, что существует класс терминов, которые «сопротивляются» стратегии Фреге – Рассела: «Если рассматривать референцию общего термина как данную посредством необходимого и достаточного условия его применения, установленного в других терминах (то есть обычно это дескрипция), имеется место для противоречия между условиями удовлетворения, ассоциированными с условием применения, и референцией термина, интерпретированной через него» [3. С. 15]. Этот класс получил название «термины естественных видов». Особенностью данного класса терминов является то, что мы никогда не можем претендовать на то, что в состоянии сформулировать перечень дескрипций, описывающих класс свойств референта термина, достаточный для индивидуации референта. Более того, выделение любой из дескрипций данного перечня в качестве определяющей будет всегда не только необоснованным, но и недостаточным. В случае терминов естественных видов всегда имеется некая неопределенность референции. У нас нет ни возможности, ни необходимости рассматривать сейчас предлагаемые решения указанной проблемы и заниматься выявлением критерия, от-

личающего термины естественных видов от любых иных, например от терминов синтетических видов (отметим, что в большинстве случаев это требует глубоких экскурсов в логическую семантику, метафизику и проблему подтверждения утверждений с диспозиционными предикатами). Ограничимся тем, что приведем пример термина естественного вида и рассмотрим проблемы, связанные с попыткой установления их референции. Например, термином естественного вида является «лимон»; сколь подробно бы мы ни описывали его, сколь большим ни был бы перечень дескрипций, мы всегда можем легко найти контрпример для определения термина, если в его основании лежит кластер дескрипций из нашего перечня. Опираясь на пример с тем же лимоном, можно сказать, что существуют объекты, которые могут не разделять всех феноменалистических свойств лимонов, но тем не менее попадать в экстенционал общего термина.

При определении понятия «культура» мы находимся в том же положении. Приведенные выше определения наглядно демонстрируют это. Сколь бы тщательно мы ни старались выделить дескрипцию или класс дескрипций, фиксирующих «сущность» феноменов культуры (т.е. определяющих дескрипций), у нас всегда останется класс «пограничных» феноменов, зачисление которых в экстенционал термина будет проблематичным; при любом определении культуры континуум объектов, который составлен феноменами культуры, будет производить впечатление сформированного не на основе какого-либо алгоритма приписывания родовидовой принадлежности объектам на основе дефиниции общего термина, а как «случайно» составленный на основе невозможности определить объекты «по иному ведомству». Описание понятия «культура» как термина естественного вида может быть интересным для логической семантики, философской логики и пр. Но для дисциплин, которые заинтересованы не в семантике самой по себе, а в том, чтобы получить первичную интерпретацию объекта исследования, ссылка на интересные семантические особенности термина ничего не объясняет. Мы не станем претендовать на создание дефиниции понятия культуры, отталкивающейся от указанной семантической особенности термина. Вместо этого мы попробуем объяснить эту особенность термина в метафизическом ключе.

На наш взгляд, ситуация, в которой мы оказываемся после знакомства с многообразием определений культуры, может быть описана следующим образом: у нас есть адекватные определения/интерпретации объекта (в случае, если определения непротиворечивы), которые могут быть несовместимыми между собой (тем более их нельзя рассматривать как сводимые друг к другу). Самым интересным, на наш взгляд, является то, что мы имеем дело с несовместимыми, но в одинаковой степени

если не истинными, то адекватными определениями. Традиционным «объяснением» этого факта являются ссылки на «глубокую и непостижимую природу» феноменов культуры. Мы тем не менее, не желая удовлетвориться такой отговоркой, претендуем предположить объяснение интересной нам ситуации через метафизическую интерпретацию феноменов культуры. При этом мы сошлемся на опыт решения подобной проблемы в философии математики, предложенный П. Бенацерафом [2]. Хорошо известно, что существуют одинаково логически respectable и одновременно несовместимые друг с другом аксиоматизации теории множеств фон Неймана и Цермело – Френкеля. Ситуация напоминает ту, с которой мы сталкиваемся в случае определений культуры: существуют утверждения математики (в нашем случае — культурологии), которые обладают разным истинностным значением в разных аксиоматизациях теории множеств (в нашем случае – в разных культурологических теориях, представляющих собой развитие базовой дефиниции культуры). Бенацераф объяснил эту ситуацию так: в случае математики числа являются не объектами, а структурами. Главное отличие объекта от структуры заключается в том, что объекты обладают свойствами «сами по себе», тогда как свойства элемента структуры полностью определяются местоположением объекта внутри структуры – свойства вообще неотличимы от положения в структуре. Трактовка математических сущностей как структур, а не как объектов позволяет объяснить тот факт, что значение истинности утверждения $5 \in 7$ будет различным в аксиоматике фон Неймана и Цермело – Френкеля.

Феномены культуры являются именно структурами, а не объектами и разделяют типичную характеристику элементов системы. Эта особенность – и прежде всего, неразличимость положения в структуре и свойств – объясняет ситуацию с пролиферацией определений культуры. Всякий раз мы просто создаем структуру, описывая ее и создавая свой способ порождения структуры. Разные определения, разные интерпретации культуры представляют собой создание своеобразных различных «аксиоматизаций».

Все сказанное открывает интересные перспективы перед методологией и философией исследования культуры. Очевидно, трактовка феноменов культуры как структур окажет влияние на эпистемологический статус культурологии, на онтологию и метафизику культуры.

Литература

1. Кафанья А.К. Формальный анализ определения понятия «культура» // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 91–114.
2. Benacerraf P. What mathematical truth could not be? // The philosophy of mathematics today. Oxford, 1998. P. 315–337.
3. Mueller A. Natural Kinds and Projectible Predicates // Sorites. 1995. № 1. April. P. 13–45.

ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ МУЗЫКАЛЬНЫХ ПРАКТИК ЯПОНИИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Н.И. Чабовская

Музыкальные традиции – одно из самых могучих средств накопления человеческого опыта и его передачи от одного поколения к другому. Этот опыт показывает, что рациональных форм сознания и технологического прогресса недостаточно для благополучия, безопасности и духовного комфорта людей. Особая востребованность в духовном фундаменте возникает в переходные или реформаторские исторические периоды, к которым в России относится последняя четверть XX в. Российское общество начала 90-х гг. отличалось потерей духовных ориентиров, идейной опустошенностью.

Традиционные практики Востока акцентируют именно духовный компонент, состоящий в одновременном совершенствовании души и тела. В таком плане особенно показательным обращением к восточной культуре, в частности, музыкальному искусству Японии – страны, которая на протяжении многих веков хранит свои уникальные традиции и благодаря этому обладает мощной энергией самосохранения и развития.

В Сибири японская традиционная музыка начала осваиваться в 90-х гг. XX в. в Новосибирской государственной консерватории (академии) им. М.И. Глинки. Это стало возможным благодаря побратимским связям между городом Саппоро и Новосибирском, заключенным в 1990 г. Причём в центре процесса формирования в Сибири японских инструментальных традиций оказалась 13-струнная цитра кото, по праву считающаяся музыкальным символом Страны восходящего солнца.

Первое знакомство сибиряков с традиционной музыкальной культурой Японии произошло в декабре 1992 г., когда с делегацией музыкантов из Саппоро в Новосибирск приехала выдающаяся исполнительница на кото Ю. Такагаки. Несколько студентов и преподавателей этого вуза приобрели под её руководством начальные навыки игры на кото. Уезжая, японские музыканты преподнесли в дар консерватории два концертных инструмента. Впоследствии Ю. Такагаки ежегодно приезжала в Новосибирск, встречала сибирских музыкантов в Японии, отме-

тив, что, играя вместе с русскими исполнителями на кото, в частности, композицию Саваи Тадао «Куроода буши» для пяти кото, флейты и контрабаса, она ощущала рядом не учеников, а коллег-музыкантов, и теперь полностью уверена, что школа игры на кото в Сибири состоялась.

Большое содействие развитию инструментальных восточных традиций оказывает Новосибирский городской центр японской музыкальной культуры (НГЦЯМК), основанный в 1992 г. при Новосибирской консерватории. Его главная цель состоит в расширении человеческих и профессиональных контактов музыкантов России и Японии, а также популяризации японской музыки в Новосибирске. НГЦЯМК тесно сотрудничает с Хоккайдским обществом международных музыкальных связей г. Саппоро (ХАЙМЕС). Руководит НГЦЯМК музыковед-японист, доктор искусствоведения, и.о. профессора кафедры этномузыказнания Новосибирской консерватории М.Ю. Дубровская. Под научным руководством доктора искусствоведения, профессора, заведующей кафедрой этномузыказнания С.П. Галицкой и М.Ю. Дубровской студенты и аспиранты консерватории ведут работу по исследованию малоизученных областей японского музыкального наследия.

В 1995 г. четыре представителя НГЦЯМК побывали в Японии, где участвовали в концертах и торжественных мероприятиях, связанных с празднованием 5-летия побратимских отношений между Новосибирском и Саппоро. А в сентябре 2000 г. в честь 10-летнего юбилея в Новосибирске состоялся фестиваль японского музыкального искусства, на который из Саппоро приехали 18 человек. В 2002 г. несколько музыкантов Новосибирского центра японской музыкальной культуры приняли участие в III Международном фестивале японской музыки в России «Душа Японии» («Нихон-но кокоро»), ежегодно проводимом в Москве.

За годы работы НГЦЯМК в Новосибирске и в Японии было проведено около 150 концертов японской музыки. Постоянные сценические площадки – большой концертный зал Новосибирской консерватории и зал Муниципального культурного центра (МКЦ) «Сибирь – Хоккайдо», открытого в 1996 г. на средства горожан г. Саппоро и мэрии г. Новосибирска. Построенный в японском стиле, культурный центр «Сибирь – Хоккайдо» является одной из экзотических достопримечательностей Новосибирска. Он концентрирует в себе различные направления культуры и быта Страны восходящего солнца: оригами, икебана, бонсай, шашки го, тэквандо, айкидо и другие. Именно здесь отмечаются крупные японские национальные праздники, проводятся семинары и конференции, посвященные японскому языку и культуре. Центр принимает дружественные делегации из Японии, приглашает ведущих специалистов из различных областей японского искусства для проведения в Новосибирске творческих мастерских и фестивалей.

Помимо Новосибирска, в России школа игры на кото существует только при Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского. Она возникла в 1994 г. по инициативе композитора Дж. Михайлова и руководителя Школы кото имени Саваи Тадао из Киото госпожи К. Ивахори. На базе московского класса игры на кото сложился ансамбль японской музыки «Ва-Он», название которого в переводе означает «гармоничное звучание», а при детальном истолковании каждого из двух иероглифов – «японская сущность, выраженная в звуках». При ансамбле постоянно действует школа игры на японских традиционных инструментах (кото, бамбуковой флейте сякухати, лютне сямисен). Активная работа в этом направлении осуществляется благодаря поддержке Российско-японского центра, функционирующего при Московской консерватории.

В Томске интерес к японскому языку и культуре впервые проявился в начале 90-х гг. XX в. Так, в 1993 г. на историческом факультете Томского государственного университета было открыто отделение международных отношений. Студенты, избравшие азиатско-тихоокеанское направление, подробно изучают японский или китайский язык, историю, экономику и политологию восточных стран. Обязательной учебной дисциплиной для них служит курс «Культура традиционных обществ Китая и Японии», в котором, к сожалению, музыкальной культуре внимание практически не уделяется.

В том же 1993 г. в Томске на базе общеобразовательной школы № 11 был образован лицей по изучению культуры Востока. В лицее преподавались японский, китайский и корейский языки, изучался целый ряд предметов, непосредственно ориентированных на восточные (в том числе японские) художественные традиции. Физическое воспитание строилось на комплексной системе карате-до (пути «искусства пустой руки»). В 5-м классе учащимся предлагалось выбрать специализацию и в дальнейшем подробно изучать одну из восточных стран: Японию, Китай или Корею. Добавим, что постижение восточной цивилизации осуществлялось в лицее в непосредственном соотношении с русскими традициями, обычаями и обрядами.

За 7 лет существования лицея были созданы авторские учебные программы, установлены крепкие связи с Китаем, Японией и Кореей, отработан механизм комплексного погружения в культуру этих стран. При лицее продуктивно работал кукольный театр «Ни хао», функционировал кружок японской музыки. В 2000 г. в процессе аккредитации образовательных учреждений школа № 11 лишилась статуса специализированного лицея, и сейчас в ней остались лишь платные кружки восточных единоборств.

Таким образом, к началу третьего тысячелетия в Томске интерес к японской культуре стал ограничиваться, прежде всего, изучением язы-

ка. В частности, с 2000 г. японский язык стал преподаваться в институте языковых коммуникаций при Томском политехническом университете. А в 2001 г. в Томском государственном педагогическом университете открылись курсы японского языка для всех желающих студентов.

Тем не менее рубеж веков был отмечен созданием в 2000 г. при Томском областном музыкальном училище им. Э.В. Денисова ансамбля японской музыки «Хикари то кадзэ то», что в переводе означает «И свет, и ветер». Музыканты ансамбля исполняют народные японские песни в различных обработках (для голоса и фортепиано, кото и флейты, голоса и кото); старинные японские инструментальные композиции; вокальные камерные произведения, созданные японскими композиторами XIX–XX вв. Художественным руководителем ансамбля является автор данной статьи – одна из самых первых российских учениц госпожи Такагаки. Рождение томского музыкального коллектива стало возможным благодаря постоянным стажировкам у госпожи Такагаки (в том числе в Японии), а также появлению у автора статьи собственного инструмента – камерного варианта кото – тан-гото.

Неоценимую помощь ансамблю «Хикари то кадзэ то» оказывал преподаватель японского языка Тосио Цугисима, впервые приехавший из Токио в Томск в 1994 г. для изучения культуры коренных народов Сибири. Он переводил тексты японских песен, интерпретировал национальные традиции Японии, способствовал приобретению национальной одежды (кимоно, поясов оби, вееров) и новых нотных записей.

Выступления ансамбля «Хикари то кадзэ то», как правило, сопровождаются беседами научно-просветительского характера, в которых раскрывается специфика и особенности традиционной музыкально-художественной культуры Японии, в частности исторические, теоретические, эстетические и культурологические аспекты музыки для кото. Участники ансамбля стремятся донести до слушателя не только необычное по своей красоте звучание японских инструментов и мелодий, но бездонную философскую глубину, природную возвышенность и эстетизм японского национального духа. Медитативное, созерцательное, трансцендентальное начало японской традиционной инструментальной музыки способствует возможности по-новому услышать и осознать свой собственный мир.

Литература

1. Душа Японии. О Третьем международном фестивале японской музыки в России: Буклет Российско-японского центра музыкальной культуры при Московской консерватории. М., 2001. Вып. 1–3.

1. Современная музыкальная культура Японии (в аспекте взаимодействия «Запад – Восток») // Музыка. Экспресс-информация. М., 1990. Вып. 3.

ТРАНСФОРМАЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

М.Н. Чистанов

В настоящее время стало практически общим местом ругать те трансформации и изменения, которые происходят в российской системе среднего и высшего образования. При этом возникает впечатление, что все это является чуть ли не следствием какого-то вселенского заговора с целью погубить наше многострадальное Отечество. На наш взгляд, попытка перевести данную проблематику в сферу только политических и моральных оценочных суждений является заведомо непродуктивной стратегией, поскольку не дает возможности увидеть некоторые объективные процессы, проявляющиеся в наблюдаемых фактах.

Ни в коей мере не претендуя на комплексную оценку всех трансформаций, рассмотрим лишь те, которые находятся в сфере научных пристрастий автора. Речь пойдет о проблематике, которую мы условно назовем областью «исторического сознания». С некоторых пор стала массовым явлением, скажем так, «хронологическая безграмотность» студентов. В частности, современный учащийся высшей школы испытывает большие трудности в соотнесении между собой различных исторических периодов и событий. Так, при изучении части курса, посвященной истории философии, даже удовлетворительно усвоив содержание той или иной философской концепции, студент оказывается не в состоянии связать его ни с более ранними, ни с более поздними учениями. Фактически курс приобретает фрагментарный характер, становится набором цитат и афоризмов. В связи с этим языковые конструкции типа «античный философ Кант» уже не вызывают дружного смеха в аудитории, а воспринимаются как вполне допустимые большей частью студентов. Конечно, проще всего было бы списать такого рода ляпсусы на пробелы и огрехи среднего образования, которое не привило «чувства истории», однако, на наш взгляд, дело обстоит несколько серьезнее. Еще раз подчеркнем, речь идет о массовом явлении, которое затрагивает и довольно сильных во всех остальных отношениях студентов. Пред-

ставляется, что здесь мы имеем дело с верхушкой айсберга, проявлением глобального процесса трансформации исторического сознания в современном обществе. Современная цивилизация теряет, так сказать, «временные ориентиры», или же они, формально сохраняясь, приобретают совершенно другой смысл и значение.

Характерно, что данный «временной релятивизм» проникает не только в область образования, но и активно проявляется в живописи, литературе, кино, особенно – в адресованных массовому потребителю сферах. Нет, интерес к истории остается, но та форма, в которой он проявляется, вызывает оторопь и недоумение у профессиональных историков. Смещение традиций и жанров, которое еще вчера расценивалось как показатель непрофессионализма и безвкусица, ныне оказывается остроактуальным. Конечно, в искусстве всегда довольно лояльно относились к анахронизмам, достаточно вспомнить средневековые одеяния античных героев на картинах эпохи Возрождения, но там столкновение времен не было самоцелью. В нашем же случае именно временной синкретизм является главным выразительным средством. Мощный заряд «исторических» фильмов, которые заполнили экраны кинотеатров, способен полностью поломать чувство исторического времени не только у юношества. Здесь такие мелкие детали, вроде наличия стремян у Александра или Цезаря, уже не принимаются в расчет, это на самом деле мелочи. Дело в том, что сами такие произведения формируют особый вид представлений о прошлой реальности, который идет вразрез с устойчивыми в исторической науке взглядами.

В связи с этим будет нелишним рассмотреть, как вообще возникает и развивается понятие исторического сознания. Как и следовало ожидать, само понятие вовсе не является очевидным и не имеет общепринятого определения. Данная тематика в философской литературе стала активно обсуждаться с конца XIX в. За это время были выработаны основные подходы к проблеме, которые, при всем внешнем многообразии интерпретаций, могут быть условно поделены на две группы.

Первый из них является прямым наследником классической европейской философии истории с ее фундаментальным представлением об объективном историческом процессе. Историческое сознание в рамках такого подхода неизбежно отождествляется с коллективным самосознанием социальных групп, чаще всего этнического характера. Нетрудно увязать корни такого подхода с эпохой возникновения буржуазных наций в Европе и Америке. Неудивительна также устойчивая связь такого рода исторического сознания с борьбой за национальный и государственный суверенитет. Наиболее характерной теорией такого рода является философия истории Гегеля, где «всемирно-исторический дух» прояв-

ляется в истории как «дух народа» и связан с выполнением какой-либо исторической миссии. Подобные соображения до сих пор бросают национал-патриотов всех частей света то на борьбу за «чистоту крови», то за восстановление «исторической справедливости», то за «общечеловеческие ценности». Лозунг может меняться, суть процесса – никогда. Здесь обладание историческим сознанием – синоним осознания корпоративной (и в частности национальной) идентичности, включенности в традицию.

Второй возможный подход можно рассматривать как порождение исторического сознания. Такого рода сознание, высшим проявлением которого является историзм, то есть сознание ученого-историка, рассматривает бытие человека как своего рода объект, вещь, включенную в мир других вещей. В этом случае отношения вещей, выраженные в терминах причины и следствия, позволяют появиться идеям истории, исторического процесса, исторического развития, традиции и, наконец, прогресса. Историческое сознание в таком случае может быть расценено как фундаментальное основание современного общества и цивилизации. Принятие такого взгляда на мир как единственно правильного, отражающего общечеловеческий подход, – один из наиболее распространенных стереотипов современной культуры. А анализ причин появления исторического сознания и его возможных альтернатив и позволяет избежать одномерности восприятия мира. Получается, что принятие подобного подхода меняет отношение к историческому сознанию как следствию некоего внеположенного бытия на принятие его как своего рода онтологическую основу мира. Правда, мир в этом случае – не мир в вульгарном физикалистском смысле, а мир человеческий, социальный.

Самому автору больше импонирует второй из очерченных подходов, но явления, о которых идет речь, могут быть рассмотрены при любой трактовке исторического сознания. При наличии такового субъект каким-то образом соотносит себя и свое окружение с фактами и событиями, которые имели место в прошлом и, возможно, будут иметь место в будущем. Само историческое сознание – феномен, безусловно, гораздо более старый, нежели обозначающее его понятие. Если понятие возникает в конце XIX – начале XX в., то истоки исторического сознания можно усмотреть уже в первых попытках построения хронологий, относящихся к временам древневосточных цивилизаций.

Возникновение исторического сознания современного типа часто связывают с появлением античной истории, а впоследствии – христианской идеи всечеловеческой общности в творении и, соответственно, всемирной истории. Это тоже не вызывает особых возражений. Конечно, даже возникнув, историческое сознание далеко не сразу становится

массовым явлением. Для подавляющего большинства населения, как в античности, так и в средние века время их жизни – время срединное, чуть ли не единственное. Все, что уходит в прошлое или в будущее больше чем на жизнь одного поколения, сливается в одно неразличимое Прошлое или Будущее. Этим объясняется неоднократно отмечавшийся исследователями факт многочисленных анахронизмов в повествованиях древних, когда в качестве современников выступают люди, иногда разделенные десятками поколений. Хрестоматийный пример: крестоносцы, воюя за «Гроб Господний», абсолютно убеждены, что мстят не потомкам, а самим мучителям Христа.

Массовым явлением историческое сознание становится лишь в период Просвещения, причем даже не в контексте осознания прошлого, а скорее как способ осознания будущего как продукта своей сегодняшней деятельности. Отсюда и многочисленные с этого времени попытки осуществления социальной инженерии. Конечно, история донесла до нас и более ранние попытки такой деятельности, но по массовости применения Новое время оставило их далеко позади. Мало того, если для предшествующих периодов социальные трансформации – явление из ряда выходящее, скорее, следствие безысходности существования, дескать, хуже уже не будет, то для Нового времени, начиная с Великой французской революции, это практически способ существования общества.

Функцией исторического сознания с этих пор становится включение настоящего дня в общий план бытия. Сам этот план первоначально оформился в идее «объективного исторического процесса», управляемого законами, по типу объективных законов природы, изучаемых естественными науками. Поэтому не заставило себя ждать появление социальных научных теорий разной степени общности, будь это классическая философия истории, «социальная физика» Конта, наконец, новообретенная историческая наука (в противовес истории как части литературы, характерной для античной и средневековой историографии). Однако на этом пути пришлось столкнуться с целым рядом проблем, которые благополучно миновало естествознание.

Хотя современному человеку объективно существующий исторический процесс кажется интуитивно очевидным явлением, любая попытка надлежащим, формально правильным образом определить подобный конструкт неизбежно обречена на неудачу. Так, если под историей мы понимаем все прошлое, то история необходимым образом теряет своих главных действующих лиц, то есть людей, исторических субъектов. Тем самым история превращается в своеобразную форму теологии, выражая чью-то сверхъестественную волю. Такого рода концепция может подразумевать некоего абсолютного субъекта, как, на-

пример, гегелевский абсолютный дух, а может и отнести подобную нормативность к категории имманентных законов самого бытия, что демонстрируют многочисленные теории позитивистского толка, а также исторический материализм.

В том случае, когда мы ограничиваем объективную историю рамками человеческого общества, возникает очередная трудность. Во-первых, четко отделить социальное бытие человека от биологического, природного бытия, по-видимому, не в состоянии никто. Тем самым возникает проблема выделения собственно исторического периода.

Во-вторых, само употребление понятий «историческое событие», «историческая личность» и подобных им терминов как минимум предполагает наличие для них терминов-антагонистов типа «неисторическое событие». В этом случае мы оказываемся в ситуации ничуть не лучше предыдущей: простейшие рассуждения приводят нас к выводу о крайней проблематичности разграничения подобных явлений. Пусть даже мы признаем историческими любые проявления человеческой активности. Поскольку «объективная» история, история как процесс является предметом изучения историка, исследователя и, в силу человеческой ограниченности, в поле зрения такого исследования не может попасть все многообразие таких явлений, мы неизбежно приходим к выводу о большей или меньшей степени «историчности» событий для историка.

В-третьих, признавая наличие исторического процесса, но не указывая критериев выделения событий исторического характера, мы, может быть, и спасаем историю как вещь-в-себе, но такого рода конструкт становится совершенно бесполезным для исследователя. На самом деле, пусть «объективная» история где-то там есть, историк же в своем труде так и остается один на один со своей субъективной избирательностью.

Собственно, именно трудностям в определении границ истории как процесса мы и обязаны возникновением понятия исторического сознания. Получается, что крах идеи «объективного исторического процесса» вызывает к жизни идею «объективного исторического сознания» как некоторого суррогата первого. Первоначально при переходе от проблемы объективной истории к проблеме исторического сознания многие общие подходы ранней философии истории были просто перенесены на новое предметное поле. Фактически из исторического сознания создается объект, являющийся аналогом исторического процесса. Подобного рода «объективация сознания», возможно, объясняется влиянием кантианской традиции в европейской философии. Не случайно, что и проблема историзма всплывает именно в трудах неокантианской школы. При этом упускается из виду то, что субъект исторического познания нельзя рассматривать как обыкновенное пред-стоящее вне структуры его от-

ношения к объекту. На недопустимость подобного подхода указывает, к примеру, основатель герменевтической философии Х.-Г. Гадамер: «Всей сегодняшней критике исторического объективизма и позитивизма присуще одно общее мнение, что так называемый субъект познания есть своего рода объект, так что объект и субъект принадлежат к одному и тому же историческому движению. Противоположность субъекта и объекта уместна там, где объект по отношению к *res cogitans* (мыслящему) является просто другим *res extensa* (протяженным). Но историческое познание не может быть описано подобающим образом с помощью такого понятия объекта и объективности» [1. С. 601].

В ходе дальнейшей разработки проблемы оказалось, что подобная замена предмета вовсе не решает имеющихся проблем, а, наоборот, порождает целый комплекс новых. Глубоко индивидуальное, личное переживание истории вступает в конфликт с безусловно принимаемым тезисом об историчности «внешнего» бытия (в каком бы смысле оно ни понималось) самого по себе. Это внутреннее противоречие и делает историю предметом, трансцендентальным по отношению к субъекту со всеми соответствующими этому случаю атрибутами. Соответственно, постижение истории возможно лишь через интуиции разного рода: эстетическое переживание, эмпатическое вчувствование, в любом случае это нерациональный процесс.

Другими словами, историческое сознание – чувство истории, то, что позволяет нам воспринимать что-то как историю, традицию, в которую в какой-то точке включены и мы. Фактически только это эфемерное чувство сопричастности великой традиции и осталось цивилизованному человечеству от идеи объективного исторического процесса. Понятно, что подобное переживание должно поддерживаться чем-то более ощутимым и объективным. Этого независимо от нас требует человеческая природа. Необходима какая-то конкретика, поддерживающая наши интуиции. Поэтому перечисление дат, построение всевозможных хронологических таблиц и графиков и составляло по преимуществу содержание исторического образования на протяжении прошлого века, вследствие чего сложилось представление о том, что историческое знание – это, прежде всего, знание хронологии.

Понятно, что так не могло продолжаться долго. Историческое сознание, породившее идею объективной истории и разочаровавшееся в ней, само с необходимостью должно измениться. Первоначально такие изменения происходят в самом корпусе исторических наук. На протяжении всего XX в., особенно его второй половины, появляются новые типы историографии, которые отказываются от строгой хронологической привязанности, становятся «несобытийными». В противовес клас-

сическим образцам они создают историю, в которой нет героев, нет узловых исторических событий. Это истории ментальности, истории повседневности, истории «маленького человека». В своих исследованиях историки такого рода опираются на огромные массивы статистических данных, отражающих те стороны жизни прошлых поколений, которые в рамках традиционного подхода считались «неисторическими». Речь идет об анализе производства и потребления, исследовании динамики климата и геологии регионов, реконструкции картины мира «среднего» человека и т.п. Такого типа историография радикально отличается от привычной нам, но, самое главное, она позволяет увидеть уже известные события в совершенно ином ракурсе, иногда разрушая наработанные стереотипы.

Долгое время такого рода историография считалась вспомогательной, дополняющей традиционные методы исследования, ведь в массовом сознании существовал идеальный образец «правильной» истории. Однако создается впечатление, что критическая масса достигнута, и мы уже не можем говорить о доминировании исторического сознания старого типа в современном обществе. Поэтому сам процесс «дехронологизации» нужно воспринимать как пусть прискорбный, но в то же время объективный факт нашего существования. Решать проблему легче, если мы догадываемся об ее существовании.

Не хотелось бы, чтобы создалось ложное впечатление, что автор хоть в какой-то степени придерживается скандально известной концепции «новой хронологии». Дело вовсе не в том, что многие даты, принятые исторической наукой, вызывают большие сомнения. Сам факт появления подобной концепции именно в конце прошлого века (не будем принимать на веру попытки апологетов подвести под нее длительную историческую традицию) весьма характерен. Она и не могла появиться раньше, до того момента, пока историческое сознание общества не стало трансформироваться. Но это – лишь следствие, а не причина.

Литература

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988.

МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ МЕНЕДЖМЕНТ (РОССИЙСКО-НЕМЕЦКИЙ АСПЕКТ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ)

В.Д. Шкляева

В последние десятилетия сильно выросли количество и значение транснациональных корпораций (особенно в сфере информационных технологий), таких как IBM, Siemens и т.д. Экономические реалии ставят перед транснациональными корпорациями условия снижения трудовых затрат, оптимизации производства, удешевления перевозок, привлечения к разработкам ноу-хау ведущих специалистов в различных областях знаний и многое другое.

Зачастую менеджеры таких компаний, особенно в условиях объединенной Европы, сталкиваются с необходимостью руководства многонациональным коллективом, где работают представители различных культур, языковых и региональных групп. Работники многонациональных организаций вступают в смешанные по национальному признаку браки. Дружат или наоборот конфликтуют между собой. Вся эта совокупность человеческих взаимоотношений называется жизненным полем организации. Этот термин в последнее время используется как психологами, работающими в области организационного консультирования, так и специалистами других профилей.

Еще раз оговоримся, что жизненное поле транснациональной или многокультурной организации отличается наличием нескольких (или как минимум двух) языков, присутствием нескольких культур.

По мнению специалистов в области межкультурного менеджмента каждой национальной группе присуще свое индивидуальное восприятие времени, или, говоря языком специальных терминов, монохронность и полихронность. Восприятие времени можно представить в виде некой шкалы, где на одном конце монохронные, а на другом полихронные люди.

Поясним терминологию на примере. Скандинавы и немцы, согласно исследованиям, – это нации с ярко выраженным монохронным восприятием. Для них довольно сложно вести параллельно несколько дел

сразу. Они пунктуальны и педантичны. В противовес ярко выраженным полихронизмом отличаются жители Латинской Америки. Здесь для людей опоздание на деловую встречу – в порядке вещей. Китайцы или русские находятся на воображаемой шкале где-то посередине.

Здесь же необходимо упомянуть о цикле контакта, модель которого была разработана американскими психологами. Контакт происходит по нескольким стадиям.

Представим себе некую кривую, наподобие синусоиды, где на оси OX отложено время, а по оси OY – энергия человеческой эмоции. В начале кривой расположен отрезок, на котором нет четкого определения потребности в контакте, осознания его необходимости. На данном отрезке кривой человек как бы находится в покое. Разумеется, это покой относительный, поскольку полный покой не естественен для живого организма. Далее идет отрезок, на котором начинается процесс определения с необходимостью контакта. На этом отрезке осознание еще неявное. Третий отрезок характеризуется тем, что человек уже четко понимает, чего хочет от контакта. Затем следует промежуток, на котором человек, имея осознанную потребность в контакте, рассматривает имеющиеся для этого варианты и альтернативы. Следом – ассимиляция опыта, а в конце – снова промежуток кривой, где человек находится в относительном покое, т.к. потребность удовлетворена.

Цикл контакта организации имеет такие же стадии. Единственное различие состоит в том, что кривая показывает не потребность одного человека, а некоторую агрегированную. Стоит отметить, что крутизна и протяженность кривой различна у разных людей и, соответственно, разных социальных групп.

Еще одним важным элементом, необходимым для понимания сути межкультурного менеджмента, является понятие о личностных границах. Существует множество моделей и определений, описывающих понятие «границы контакта», подробное рассмотрение которых выходит за рамки отдельной статьи. Скажем только, что границы контакта могут быть более или менее прочными или проницаемыми.

Теперь, когда основные термины и проблематика статьи описаны, перейдем к ее основной сути.

Законодательство разных стран в той или иной степени осуществляет политику защиты внутреннего рынка от иностранных конкурентов. В то же время государствам необходимо привлекать иностранные инвестиции и осуществлять международное сотрудничество для развития своей экономики.

Таким образом, с политической, а нередко и с законодательной точки зрения организация совместных предприятий более выгодна. Это же можно отнести и к взаимоотношениям Германии и России.

На совместных российско-германских предприятиях возникают проблемы, подобные указанным в начале статьи.

Начнем с определения поли- и монохронности. Будучи более, нежели немцы, полихронными, русские зачастую выглядят необязательными и безответственными перед своими западными коллегами, в то время как для русских немецкая монохронность может выглядеть как чопорность, сухость и даже неоправданная жесткость. В этой связи специалистам, работающим в области межкультурного менеджмента, необходимо иметь в виду эти различия и проводить разъяснительную работу как с той, так и с другой стороны. В конце концов многовековой исторический опыт российско-немецких отношений доказывает, что позитивное сотрудничество не только возможно, но и взаимовыгодно.

Далее, если говорить о цикле контакта, то основными различиями у русских и немцев являются продолжительность установления контакта и его сохранение. Важно отметить, что россияне устанавливают контакты быстрее немцев (в том числе как деловые, так и дружеские). И в то время как у немцев начинает лишь происходить фокусировка на том, что контакт может быть для них важен и интересен, для русских уже наступает некий «перегрев» в отношениях, и они готовы отказаться от дальнейшего сотрудничества. При этом немецкую сторону, по выражению самих же немцев, отличает то, что, определившись с деловым партнером, они становятся похожими на «преданную собаку» и готовы поддерживать сложившиеся отношения даже в те моменты, когда русские бы пошли на разрыв.

И теперь несколько слов о границах взаимоотношений. Коротко говоря, личностные границы у немцев более жесткие, нежели у россиян. Зачастую на немецких предприятиях отсутствие дружеских отношений (подчеркнем, не деловых или приятельских, а именно дружеских) является элементом корпоративной культуры, в то время как россияне зачастую ходят на работу «дружить». Кроме того, немцы более склонны к деловым отношениям. Работу с интересным и умным человеком они склонны воспринимать как «бонус», приятный, но необязательный, в то время как для россиян этот «бонус» может стать самым основным акцентом взаимоотношений.

ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ РОЛЬ СИМВОЛА В ТВОРЧЕСТВЕ П. ФЛОРЕНСКОГО

Е.Н. Яворская

Одной из основных тем в исследованиях П. Флоренского является тема символа. Символ детально рассматривается П. Флоренским во многих философских и богословских работах. Многообразие проявлений символа для П. Флоренского связано с идеей «целокупной символической реальности». Почему эта идея символичности выступает центральной темой в трудах П. Флоренского и какую роль в его понимании играет категория символа в различных областях познания и реальности?

Само слово «символ» может иметь разные значения. Иногда его употребляют в значении «знак», как, например, во фразе «символ умножения ставится между двумя переменными». В других случаях категория «символ», не теряя отсылки к знаковости, указывает на более возвышенные предметы по сравнению с материальным носителем, отсылающим к какому-то другому предмету. В этом смысле говорят, например, о государственной символике. Между «возвышенными» и «приземленными» значениями самой знаковой ситуации располагается целый спектр промежуточных значений категории символического. Здесь уместно говорить о так называемых «семейных сходствах» в цепочках слов с различными значениями, на которые в свое время указывал Л. Витгенштейн. Хотя между расположенными рядом значениями и усматривается некоторое общее, между крайними членами цепочек иногда даже невозможно найти общего смысла. На радикальное изменение смысла часто указывает контекст, в котором употребляется слово из цепочки.

В трудах П. Флоренского речь о символе всегда идет в контексте соединения двух миров: мира тварного и мира Божественного. Откровение уже было дано, но человек утерял связь с Богом, поэтому познавательный процесс направлен на восстановление этой связи. Уже это указывает, что символ и соединяет, и разделяет два мира, он суть граница и связь. В чувственно воспринимаемых вещах проглядывает другая, высшая взаимосвязь, и благодаря этому познавательный процесс

выходит за рамки материальных вещей, которые без символа лишены духовности и внутренней взаимосвязи. Познавательный процесс не есть поиск нового, а закрепление онтологической связи между двумя мирами (миром сверхчувственным и миром тварным). П. Флоренский характеризует символ как «бытие, которое больше самого себя... нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и однако существенно чрез него объявляющееся». Символ, таким образом, обозначает то, что скрывает более глубокие смыслы, чем есть в его материальной данности, направляет к тому, что по содержанию превосходит его. Символ, по выражению П. Флоренского, «окно к другой сущности, не данной непосредственно... видимый свидетель мира невидимого». П. Флоренский делает акцент именно на такой трактовке символа – «окно в Божественный мир». Без Божественного не было бы и бытия человека. Связующим звеном между мирами является именно символ – и это определяет его гносеологический и онтологический статус.

Особое понимание роли и места символического в познании и мире имеет мировоззренческое значение для П. Флоренского – в первую очередь религиозного мыслителя. Он исходит из наличия Божественного мира, и только при таком условии допускает наличие, как было сказано, мира земного. Символ открывает Божественный мир для человека, сам открывается в земном мире. Символы оказываются опосредующим звеном в познании высшей, а значит, и любой другой реальности. Символ, будучи сам представлен в материальном мире, репрезентирует другую, высшую реальность. В нем «целокупно» дано единство чувственного и рационального, возможного и необходимого, закономерного и случайного, реального и потенциального.

Таким образом, символ, в особом понимании этого термина, является центральной категорией мировоззрения П. Флоренского. По существу, такая трактовка символического в его гносеологической и онтологической определенности представляет собой особую философскую позицию, которую можно было бы назвать «диалектической теологией». Диалектика здесь существенно обнаруживает себя в том, что духовное и материальное, рациональное и чувственное переплетаются в единое целое, «целокупную символическую реальность». Божественное и человеческое соединяются в символе. Символ здесь понимается уже не как знак чего-то иного или как элемент государственной символики, опять-таки отсылающий к иному, выходящему за его физическую данность. Символ выступает одной из философских категорий единой мировоззренческой системы, выражающей единство двух миров, которые, благодаря символу, предстают как две стороны по существу нераздельного бытия.

НАШИ АВТОРЫ

- Аванесов Сергей Сергеевич* — д-р филос. наук, проф., декан ФсФ ТГУ
Аванесова Елена Григорьевна — канд. филос. наук, доц. кафедры политологии
ФсФ ТГУ
- Акимова Юлия Григорьевна* — студ. ИИиК ТГУ
Ардашкин Игорь Борисович — канд. филос. наук, доц. каф. философии ТПУ
Баева Елена Анатольевна — асп. ФсФ ТГУ
Баторова Эржена Ардановна — асп. Института философии и права СО РАН
Белобородов Дмитрий Владимирович — канд. филос. наук, доц., зав. кафедры
МГУС
- Беляйкина Анна Сергеевна* — студ. ИИиК ТГУ
Белянкина Татьяна Владимировна — студ. ИИиК ТГУ
Брюханцева Наталья Васильевна — канд. филос. наук, зам. декана ОМО ИФ
ТГУ
- Бурмакин Эдуард Владимирович* — д-р филос. наук, проф. ИИиК ТГУ
Бутаков Павел Анатольевич — асп. Института философии СО РАН
Быкова Таисия Сергеевна — студ. гуманитарного факультета МГУС
Васильева Юлия Сергеевна — студ. гуманитарного факультета МГУС
Волынчикова Зоя Олеговна — студ. Ин-та молодежной политики НГПУ
Ворошилова Екатерина Сергеевна — асп. ИИиК ТГУ
Галашова Наталья Борисовна — канд. ист. наук, доц. ТГПУ
Гожева Александра Анатольевна — асп. ФсФ ТГУ
Головко Никита Владимирович — канд. филос. наук, доц. ФсФ НГУ
Горбулева Мария Сергеевна — студ. ИИиК ТГУ
Гордиенко Татьяна Александровна — студ. ФсФ ТГУ
Дейч Борис Аркадьевич — зав. каф. теории одики воспитательных систем
НГПУ
- Дугинова Нонна Геннадьевна* — методист ТОМУ
Дыркова Любовь Алексеевна — соискатель ТГПУ
Зайцева Татьяна Алексеевна — канд. ист. наук, ст. преп. ИИиК ТГУ
Зандраева Анна Баировна — асп. ИФ ТГУ
Иванова Светлана Александровна — асп. Ин-та философии и права СО РАН
Кокаревич Мария Николаевна — д-р филос. наук, проф. ТГАСУ
Комарова Ирина Геннадьевна — асп. ИФ ТГУ
Корниенко Анна Анатольевна — канд. техн. наук, доц. кафедры междунар.
менеджмента ТПУ
Коробейникова Лариса Александровна — д-р филос. наук, проф. ИИиК ТГУ
Костылева Александра Юрьевна — асп. ИИиК ТГУ

- Кузнецова Анна Сергеевна* — магистрант ФсФ НГУ
- Кучерук Юлия Александровна* — асп. кафедры философии ТГАСУ
- Ланкина Елена Евгеньевна* — преподаватель Томского областного муз. училища
- Маркова Марина Фадеевна* — асп. ИФ ТГУ
- Маслова Светлана Валерьевна* — ст. преп. кафедры социологии, психологии и права ТГПУ
- Митасова Светлана Алексеевна* — асп. КрасГАСА
- Молодцова Марина Дмитриевна* — асп. кафедры философии ТГАСУ
- Нечаева Наталья Брониславовна* — канд. филос. наук, доц. КГУ
- Никитина Юлия Анатольевна* — канд. филос. наук, доц. каф. экономики ТПУ
- Носков Андрей Владимирович* — канд. филос. наук, священник храма св. бл. кн. Александра Невского, руководитель отдела религиозного образования и катехизации Томской епархии
- Ольшанский Дмитрий Александрович* — психоаналитик (СПб)
- Осокина Анна Николаевна* — асп. Института философии СО РАН
- Останина Екатерина Александровна* — студ. МФУ ТГУ
- Петров Юрий Владимирович* — д-р филос. наук, профессор, директор ИИиК ТГУ
- Пичурин Лев Федорович* — профессор ТГПУ
- Погукаева Наталия Вячеславовна* — асс. кафедры философии ТПУ
- Прохорова Елена Васильевна* — асс. кафедры рекламы ГУУ, асп.
- Ратников Кирилл Владимирович* — канд. филол. наук, доц. кафедры журналистики ЧГУ
- Ревягин Леонид Николаевич* — канд. физ.-мат. наук, доц. ФТФ ТГУ
- Решикова Ирина Петровна* — ст. преп. кафедры истории НФИ КемГУ
- Савин Алексей Эдуардович* — канд. филос. наук, доц. кафедры философии СибГИУ
- Сохань Ирина Владимировна* — канд. филос. наук, доц. ИИиК ТГУ
- Стуканов Тимур Николаевич* — ст. преп. каф. философии СибГИУ
- Сулова Татьяна Ивановна* — д-р филос. наук, проф. ТУСУР
- Сычева Светлана Георгиевна* — д-р филос. наук, доц., проф. ГФ ТПУ
- Титова Татьяна Александровна* — канд. филос. наук, доц. ТГПУ
- Торопчина Елена Александровна* — асп. Бийского педагогического университета
- Тотышева Светлана Сергеевна* — канд. культурологии, доц. Хакасского гос. университета
- Трубицина Валерия Владимировна* — студ. МФУ ТГУ
- Фаткулина Юлия Петровна* — студ. ФсФ ТГУ

Харламов Андрей Васильевич — доц. кафедры юрид. и соц.-полит. наук НГПУ

Хлебалин Александр Валерьевич — канд. филос. наук, научный сотрудник
ИФПР СО РАН

Чабовская Наталия Игоревна — канд. искусствоведения, директор Томского
областного музыкального училища имени Э.В. Денисова

Чистанов Марат Николаевич — канд. филос. наук, доц. кафедры философии
и социологии Хакасского государственного университета

Шкляева Валентина Даниловна — экономист Томского областного музы-
кального училища

Яворская Елена Николаевна — асп. Института философии СО РАН

НАШИ ДЕФИНИЦИИ

Итак, невегласие, во всём многообразии смыслов этого понятия, которое раскрыл Г. Шпет, во все исторические времена было главным препятствием в развитии русской философии и в целом культуры. ...И сегодня именно литература способна противостоять невегласию, и как важно, чтобы в условиях процессов глобализации и разгула массовой культуры литература сохранила своё высшее предназначение.

Э.В. Бурмакин

Сфера ценностных ориентаций и предпочтений является базисом всякой культуры. ...Итак, в поэмах Гомера мы встречаем такое представление о ценностях, которое находится в самом зачаточном состоянии; человек здесь ориентирован прежде всего на внешнее признание, его достоинство ассоциируется с его *делом*, а мотивация поступков лежит далеко не в ценностной сфере. Однако все те аксиологические темы и проблемы, которые позже были заявлены и по мере сил исследованы классической античной философией и драматургией, обнаруживаются уже у Гомера, в чём мы можем видеть ещё одно подтверждение того тезиса, согласно которому всякая культура имеет своим основанием именно аксиологический опыт человечества.

С.С. Аванесов

С середины прошлого века термин «идентичность» становится одним из ключевых терминов социальных наук. ...Не пытаясь представить все значения данного термина, отметим, что в первую очередь будем рассматривать идентичность как результат... процессов отождествления индивида с группой. Представляется, что данное смысловое значение указанного термина явится наиболее продуктивным при рассмотрении одной из форм социальной идентичности личности, а именно – этнокультурной идентичности.

Е.Г. Аванесова

Такое сложное явление, как культура, не может быть исследовано с надлежащей полнотой и всесторонностью с помощью лишь отдельных методик, какими бы универсальными они не являлись, поэтому необходимо применять результаты разнообразных исследовательских техник по принципам согласования и дополнительности. ...Может быть, самая значимая для науки XX–XXI вв. проблема заключается в следующем: является ли наше аргументированное, позитивное знание именно знани-

ем или преимущественно емкой верой в утверждение тех или иных научных корифеев, авторитет которых сложился исторически

Ю.Г. Акимова

В рамках неклассической и постнеклассической концепций познания, явившихся следствиями этих изменений, реальность уже не предстает как объективное представление субъекта о мире. Утрачивается объективность в ее традиционном научном понимании как характеристика чистого отображения познаваемого предмета. ...Поэтому дисциплинарность науки как критерий ее структурного основания не отвечает сложившимся представлениям о реальности и познании. ...Проблема как основа междисциплинарности является способом соотношения знаний и мира, в котором открывается перспектива для их сосуществования. Знание обретает свою предметность, получает возможность онтологического обоснования, а мир (предмет) обретает возможность для своего изменения под влиянием знания. ...Таким образом, проблемоцентризм действительно демонстрирует междисциплинарность научного знания в качестве его важного критерия, что позволяет рассматривать познание в соответствии с неклассическим и постнеклассическим его пониманием.

И.Б. Ардашкин

Процесс культурной детрадиционализации, анализируемый современными теоретиками общества, можно рассматривать как продолжение ситуации, обозначенной Ф. Ницше как «опыт переоценки ценностей». ...Детрадиционализацию следует рассматривать как закономерный процесс в общественном развитии. ...Тем самым возникают новые предпосылки для теоретического обоснования общества.

А.А. Баёва

Современные политические сообщества чаще всего мыслятся как национальные государства. ...В своем нынешнем виде государства возникли в результате исторических событий: случайных и спланированных, но от этого не менее случайных. ...Наша цель — обозначить основные подходы к рассмотрению толерантности в современных нормативных теориях: либеральной, коммунитаристской и совещательной теории демократии. ...Ориентация на толерантность становится основанием возможного политического консенсуса, а требования «культурного признания» — мотивом для его пересмотра.

Э.А. Баторова

Все более пристально всматриваясь в современную действительность, мы видим, что ускорение глобализации в культуре всегда в той или иной степени определяет усиление миграционных процессов. Последние определяют более широкие возможности для взаимодействия культур и становления многополярного мира. Однако не всегда такое взаимодействие перетекает в диалог культур. ...С наибольшей очевидностью такого рода ситуация просматривается в области туризма...

Д.В. Белобородов

Можно отметить, что представление о назначении образования существенно изменилось. Центральной проблемой становится человек в культуре как субъект и одновременно цель образовательного процесса. Образование рассматривается как способ существования человека в культуре. ...Таким образом, выделив основные ценностные ориентации, можно увидеть необходимость их приложения в образовании. Только последовательная аксиологическая направленность образования, прежде всего гуманитарного, может способствовать полноценному формированию гармонично образованного человека XXI в.

А.С. Беляйкина

Множество культур составляет богатство человечества, его подлинную сокровищницу. Разные культуры в процессе их жизни неизбежно контактируют друг с другом. Сегодня известно, что наряду с языком существует довольно большое количество способов общения, происходящих без использования слов, которые также служат средством передачи информации. Жесты, мимика, поза, одежда, прическа, окружающие нас предметы, привычные для нас действия общения – то, что описывается в рамках понятия «невербальная коммуникация». На ее долю приходится 75% информации, передающейся в процессе коммуникации. Отсюда следуют вопросы: откуда попали к людям весь этот огромный арсенал жестов, разнообразные позы, мимика и другие невербальные элементы? Являются ли эти элементы универсальными? ...Можно сделать вывод, что главные выразительные движения, производимые человеком и животными, носят врожденный или наследственный характер, другими словами, им не обучаются. ...Все изложенное выше дает основание для вывода, что данная тема заслуживает внимания и дальнейшего изучения и представляет интерес для исследования.

Т.В. Белянкина

Сегодня ситуация в России такова, что на первый план выходит проблема переоценки ценностей, формирования и создания нового соци-

ального идеала. ...Согласно парадигме целостного мировоззрения, являющейся современной и актуальной мировоззренческой парадигмой, человек стремится «лепить себя по образу и подобию мира», не пере-страивая мироздание, а встраивая себя в упорядоченное мироздание. ...Мир обязан перейти на новую мировоззренческую парадигму, исключаящую приоритет материального и предпочитающую важность, авторитет и ценность духовного начала в действиях людей. ...Мы живём в эпоху, когда меняется природа всех связей. Когда-то общественные связи считались своеобразным искусством, потом стали общественной наукой, теперь становятся прикладным знанием. Идеал вырабатывается в коммуникации, оттачивается ею и проверяется самой жизнью. Сегодня PR-профессионалы в своей деятельности всё больше основываются на конкретных фактах, расчётах и технологических решениях. Всё большую роль играют точность анализа и верность оценок. Культура, традиции, история дают обширный материал для формирования нового человека. Необходимо им воспользоваться, чтобы иметь возможность двигаться дальше.

Н.В. Брюханцева

Современная культура немислима без туризма, впрочем, как и туризм будет лишен всякой необходимости при отсутствии культурных ценностей. ...Главная современная проблема культуры российского туризма –это проблема имиджа. По мнению участников рынка, государство должно делать основной упор на создание позитивного образа России, особенно в Европе. ...По мере увеличения доходов человек отдает предпочтение психологическим мотивам при выборе нового туристического маршрута. Стало быть, можно сказать, что в культурогенезе наблюдается некоторая исчерпанность в сфере фешенебельного туризма.

Т.С. Быкова

Таким образом, современная западноевропейская культура начинает исповедовать рациональный подход к роскоши. В заключение можно сделать вывод о том, что нужно учиться отличать истинный имидж, как образ, рожденный в результате творческого поиска, от искусственно созданного коммерческого варианта. Ведь для того чтобы удостоиться звания лучшего, необязательно совершать перевороты в сознании людей и удивлять новинками. Гении от Бога не интересуются чужим мнением, они с головой уходят в работу, и потому их творчество свободно и вечно.

Ю.С. Васильева

Нижеследующие замечания об искусстве, о пространстве, об их взаимодействии остаются вопросами, даже когда звучат в форме утверждений. Они не выходят за рамки изобразительного искусства, а внутри него – за рамки скульптуры.

З.О. Волынчикова

Принято считать, что современное искусство пребывает в глубоком кризисе. ...Подчиняясь функциональному укладу массовой культуры, искусство вынуждено отказаться от работы, созидающей внутренние закономерности. ...Становление массовой культуры в XX в. выводит на арену и массовое искусство (дизайн, мода, поп-арт). Массовое искусство предполагает свое воспроизводство в условиях массовой коммуникации, осуществляемой посредством различных media. ...Оказалось, что артефакты искусства медиально ограничены. Особенно они закрыты для наиболее эффективных media. ... В условиях массовой культуры автономия часто интерпретируется как абсолютная свобода от внешних норм морали, ценностей, освобождение автора от ответственности за произведение. ...Единственный способ отстоять право на существование искусства как самоценной сферы культуры, не обслуживающей потребности массовой аудитории и шоу-индустрии, – следовать эстетическому закону, представлять собой идеал целостного, тщательно сформированного, эстетически завершенного. Видится, что именно эстетический закон как принцип автономии позволит продолжить процесс автономизации искусства.

Е.С. Ворошилова

Политическая культура есть субъективная сфера, которая должна придавать значение политическим действиям. Она должна содержать в себе ценности, особые представления и знания о политической системе. Политическая культура должна содержать в себе так называемые структуры «входа» и «выхода», которые дают индивиду ориентации относительно его места в политической системе.

А.А. Гожева

Если мы готовы принять в качестве рабочего определения культуры представление о богатстве связей и разнообразии внутреннего мира человека, то, пожалуй, никто не станет отрицать ту роль, которую играет наука в формировании этого многообразия. Вопрос о культурной ценности науки неоспорим: занимаясь познавательной деятельностью, она в то же время составляет одну из основных частей современной культуры, фундируя содержание большого количества культурных образцов

как материальной, так и духовной культур, выступая связующим звеном рационального мировоззрения. Основной вопрос, который будет рассматриваться ниже, – это вопрос о самой науке как культурной ценности в современном обществе.

Н.В. Головки

Область культуры – всегда область символическая. ... Символы отражают мировоззрение и миропонимание, отношение людей к миру, другим людям и также самоотождествление каждого индивидуума. Символы служат стабилизации или изменению общественных отношений. Символ не обозначает какого-либо определенного содержания, но указывает на смысловое поле, на определенную культурную традицию, на некоторую область общей всем памяти. ...Символы эпохи, выраженные в предметах, отражают символические действия и психологию человека, принадлежащего этой эпохе. Особое значение во многих культурах имел предмет, знаменующий собой доблесть, силу, храбрость воина, – меч.

М.С. Горбулева

Миф как первоначальная синкретическая форма культуры представляет значительный интерес для изучения в рамках самых различных дисциплин, что обусловлено целым рядом причин, в частности его особой креативной ролью не только в истории культуры, но и в современном социокультурном пространстве. ... Задача работы – выявление и различение подлинного и неподлинного бытия мифа с определением критериев подлинности и рассмотрение соотношения мифа и рекламы.

Т.А. Гордиенко

Феномен культуры как специфический вид человеческой жизнедеятельности привлекает самое пристальное внимание исследователей, представляющих различные области научного знания (философия, история, этнология, антропология и т.д.). ...На что бы ни был направлен исследовательский интерес, всегда встает вопрос о методах исследования. Методология должна соответствовать целям и задачам, максимально способствовать их решению. В связи с этим важно проследить, как меняются методы, что нового появляется в процедуре изучения, когда встает вопрос именно о разнообразии культур. ... Таким образом, методы, предложенные представителями неозволюционизма, для изучения разнообразия культур многоаспектны, но в основном направлены на выявление процесса формирования самого многообразия.

Т.А. Зайцева

Проблеме этнической идентичности в последние годы были посвящены многочисленные работы ученых – этнологов, социологов и др. Представляется очевидной тесная взаимосвязь этнической и языковой идентичностей, поскольку именно язык является одним из важнейших признаков этноса, этнической идентичности, основой этнической культуры. Можно сказать, что языковая идентичность представляет собой одну из сторон такого многоаспектного явления, как этническая идентичность. ...Таким образом, языковая проблема у современного бурятского населения стоит очень остро, над народом нависла угроза утраты родного языка. Но история знает примеры, когда этнос, даже полностью утративший родной язык, не исчезал, а развивался, оставаясь при этом самим собой.

А.Б. Зандраева

В данном исследовании особую актуальность как в теоретическом, так и в практическом плане имеет проблема этносоциальных ценностей молодежи... Особо важную роль в современном обществе этнические традиции приобретают именно как маркер этнической идентичности. При этом респондентами подчеркивается осознанность выполнения ими этнических обрядов и обычаев, существует определенного рода рефлексия, что и позволяет говорить о феномене социокультурного неотрадиционализма.

С.А. Иванова

Индуктивная методология позволяет выделить три вида аккультурационных процессов как процессов межкультурного взаимодействия: положительные – транскультурация, инкультурация; отрицательный – контркультурация. ...Каждая культура представляет собой культурно-цивилизационную целостность, т.е. ценностная система каждой культуры представляет собой единство культурных и цивилизационных ценностей. ...Тем не менее современную культурную эпоху можно лишь отчасти назвать эпохой столкновения культур. В современном культурном пространстве преобладают культуры с гармоническим парадигмальным ядром, что делает их потенциально дополняемыми, способными к модификации и взаимодействию без потери культурной идентичности.

М.Н. Кокаревич

Общепризнанным в научном и общественном дискурсе считается утверждение, что социально-экономические, идеологические и куль-

турные трансформации, произошедшие в нашем государстве за последние 15 лет, повлекли за собой изменения в сознании, установках и идентификациях россиян. ...В рамках данной публикации мы представляем анализ социально-коммуникативных факторов этнической идентификации татар Томского региона. ...Данные экспертного опроса позволили актуализировать противоречивые позиции в социально-коммуникативной сфере татарской этнической идентичности. Наряду с четко выраженной тенденцией к стиранию границ между русскими и татарами, особенно в городской среде и близлежащих к городу деревнях (наиболее ярко это стирание проявляется в языковом, демографическом плане), по-прежнему присутствует и проявляется национальная особенность татар, а также демонстрируется установка на сохранение этой особенности прежде всего в сфере семейно-родственных отношений.

И.Г. Комарова

Концепция глобализации нуждается в определении, так как современные глобальные процессы отражают исторические и социальные трансформации мира в целом. ...современная социокультурная ситуация демонстрирует крушение европоцентристских прав человека. Они оправданы каждой из культур, внутри которых есть ресурсы либерального и социокультурного опыта, предопределяющие мультикультурные трансформации.

Л.А. Коробейникова

Представляется, что нужно с большей осторожностью называть какую-либо религию шаманской, что и будет показано в данной работе по отношению к греческой культуре.

А.С. Кузнецова

Взаимодействие культур – одна из наиболее естественных форм существования и развития культуры, отражающая неравномерность природных и исторических условий и возможностей отдельных народов. ...В современном глобализационном процессе особое звучание приобретают социокультурные факторы. Для Европы всегда было характерно подчеркнута пристрастное отношение к своим культурным корням. Многие оппоненты глобализации особо подчеркивают, что она несет в себе потенциальную угрозу культурной самобытности. ...Диалог культур возможен там, где культуры не побеждены, а, наоборот, усиливаются настолько, чтобы эффективно осуществлять интеграцию.

Ю.А. Кучерук

Итак, поскольку одной из главных задач современной школы является воспитание прежде всего нравственной, свободной, ответственной личности, важным направлением ее решения будет формирование уважительного отношения к отечественным духовным традициям, их осмысление в контексте мировой культуры. В условиях же системного кризиса культуры, показателем которого является мировоззренческое брожение, на передние рубежи общественной жизни и воспитания человека важно выдвинуть обращение к области духовной культуры. Ее стержнем являются традиционные духовные ценности, которыми богато отечественное культурное наследие и которые ждут своего освоения.

Е.Е. Ланкина

Мусульманство, как любая философско-религиозная монотеистическая система, несло в себе черты, способные объединяюще воздействовать на группу, принимающую ислам. ...Становление ...идентичности томских татар было напрямую связано с изменением религиозных установок, когда на смену языческому синкретизму пришла монотеистическая вера в единого бога.

М.Ф. Маркова

Наше сознание функционирует, обладая собственными механизмами упорядочения опыта, отличными от механизмов бессознательного, которое оперирует архетипическими структурами для поддержания порядка и борьбы с Хаосом. Таким механизмом, целиком лежащим в сфере сознания, является рациональность. ...В узком смысле рациональность понимается сегодня как научная рациональность – совокупность образцов, стандартов, установок, логических и методологических норм, используемых в научном познании. Рациональное – значит, установленное и обоснованное, доказанное, доступное разуму. Однако сегодня научную рациональность не смешивают, не отождествляют с самой рациональностью... Нам необходимо рассмотреть рациональность как в широком смысле, так и в узком, поскольку рациональность в широком смысле определяет не только научную рациональность, но и глубоко укоренена в обыденном мышлении как здравый смысл. ... Рациональность постмодерна, который восходит к неклассическому типу философствования, в частности к структурализму и постструктурализму, психоанализу, феноменологии, семиотике и структурной лингвистике, имеет иные характеристики ...Когда сознание перестает выполнять функцию упорядочивания своими средствами, то бессознательное по своему компенсирует этот провал, что выражается в усилении мифичности сознания.

С.В. Маслова

Современную мировую культурную ситуацию характеризуют переход к новой цивилизационной парадигме, становление единого пространства постиндустриального общества, смена системы ценностей. В этом процессе особую важность обретает вопрос культурной самоидентификации России. Смена системы ценностей в современной России во многом обусловлена изменением религиозной ситуации, которая определяется как религиозное возрождение. ...Культовое искусство – это явление культуры, совмещающее в себе «вертикальный» и «горизонтальный» планы бытия. С одной стороны, культовое произведение искусства есть зримое воплощение сакрального договора между Богом и людьми. С другой стороны, оно создается как модель мировоззрения людей данной культурной эпохи, вбирает в себя наиболее характерные черты своего времени.

С.А. Мутасова

Россия, ее ментальность и культура всегда претендовали на некоторую непознаваемость с позиций разумности – чего стоят только расхожие выражения о загадочной русской душе и о том, что Россию умом не понять. Тем не менее в современной культурной ситуации... представляется весьма актуальным прояснение роли российского этноса в мозаике мировых культур, а это возможно при понимании особенностей структуры базовой личности народа, ее архетипических характеристик и способов коммуникации. Попытки такого анализа наличествуют в современном культурологическом знании (К. Касьянова, Г. Гачев) и отличаются психологизмом и даже некоторой брутальной психоаналитичностью в концепции Г. Гачева, но тем не менее представляют большой интерес, потому что выходят за рамки традиционного портрета русского народа, созданного в исторических исследованиях, философии и литературе.

М.Д. Молодцова

Таким образом, под словом «культура» может подразумеваться решительно все, что возделывает или производит человек. Считается, например, что реклама сигарет – это тоже определенная культура. Однако культура – это не только область художества и эстетики, культура обнимает всю нашу жизнь и помогает нам хранить все прекрасное, разумное, доброе и вечное. Из этого следует, что далеко не все «художества», которые производит человек, могут именоваться культурными. ...В православном мировосприятии «культура» как сохранение окружающего мира и забота о нем является богозаповеданным делом человека.

Господь Бог, создав человека, дал ему заповедь возделывать и хранить окружающий мир как прекрасное творение Свое. Отсюда понятно, почему слово «культура» является однокоренным со словом «культ», которое означает благоговение перед Богом, богочитание, поклонение и служение Богу, создавшему мир и человека. ...Истинная культура есть связь человека с Творцом и со всем миром, и эта связь называется религией. Эта связь с высшим миром Бытия, истины и любви проходит через все отношения людей и народов. Подобно озеру, которое питается родниками, культура живет и процветает благодаря культу, являющемуся основанием духовности народа.

А.В.Носков

Власть, престиж или богатство отдельного члена общества играют роль не в каждой культуре. Например, у индейцев пуэбло стремление к престижу определенно не поощряется, имеют место лишь несущественные различия в индивидуальной собственности, и вследствие этого данное стремление также является малозначимым. В этой культуре было бы бессмысленно стремиться к какой-либо форме доминирования как к средству успокоения. ...Что касается российского менеджмента, то здесь при оценке качеств руководителя лидерство стоит на последнем месте, в отличие от западных стран, где оно – на первом. Ксения Касьянова в книге «О русском национальном характере» пишет о том, что на формирование культуры в нашем обществе повлияли не лидеры, а *аутсайдеры* (речь идет об интеллигентах, так называемых «лишних людях») ... Именно в этих аутсайдерах, лишних людях, разночинцах, заключалась надежда общества, переживавшего социальный кризис. Интеллигент, по мнению Касьяновой, – это человек, имеющий концепцию культуры того общества, в котором он живет. В силу этого обстоятельства за указанную культуру – ответственный.

Е.А. Останина

Русская философия задолго до сегодняшних событий увидела кризис современной культуры; этот кризис рожден капитализмом, создающим фиктивную, но не подлинную онтологическую действительность (биржи, банки, бумажные деньги, парламенты, газеты и т.д.). Одним из условий преодоления этой действительности является неклассическая метафизика. Метафизическое мышление необычно; это какое-то прозрение, озарение, и требуются «другие глаза», чтобы увидеть то, что скрыто от обыкновенного взора людей.

Ю.В. Петров

Принципиальное изменение в понимании структуры научного знания в XX в. вызвано исследованием фундаментальных оснований и предпосылок науки. ...В качестве предпосылок научного познания сегодня рассматриваются философские принципы, идеалы и нормы, общенаучные методологические регулятивы, а также научная картина мира и стиль мышления... Практическая и познавательная деятельность людей фиксируется только присущей для данной эпохи системой основополагающих понятий, принципов, категорий, взглядов, норм и методологических установок ценностно-мировоззренческого характера. ...Стиль мышления эпохи задает общие установки мировосприятия, миропонимания. Разновидностью стиля мышления эпохи является стиль мышления науки, который задает общие познавательные «координаты», «точки отсчета», которыми руководствуются ученые.

Н.В. Погукаева

Исследуя генезис современного общества, необходимо заметить, что в настоящее время сложились предпосылки, достаточные для его перехода на качественно новый этап развития и формирования так называемого информационного общества. ...В связи с данной тенденцией, однако, необходимо обратить внимание на культурный и этический аспект электронной рекламы, транслируемой в Интернете.

Е.В. Прохорова

Система высшего профессионального образования, особенно университетского типа, должна предусматривать не только качественную подготовку специалистов в конкретных областях знания, но и стремиться к формированию разносторонне развитой гармонической личности, полноценно осведомленной и свободно ориентирующейся в основных вопросах эстетики и – в идеале – вырабатывающей у себя сознательную потребность ... в совершенствовании своих представлений об искусстве и культуре. Обоснованию именно такой стратегии классического университетского образования посвятил немало усилий один из крупных деятелей отечественной науки и культуры XIX в., профессор Московского университета, академик Петербургской академии наук Степан Петрович Шевырев...

К.В. Ратников

Синергетика, лидер постнеклассической науки, изучает общие закономерности развития сложных открытых нелинейных систем. Одним из главных моментов эволюции таких систем является возможность самоорганизации, возникновения порядка (структур) из хаоса. Системы,

способные к самоорганизации, относятся к физической, биологической, антропологической, социальной, ментальной реальности, в том числе и культура... Антиэнтропийная роль культуры, борьба за упорядочение, структурирование процессов в обществе обусловлены тем, что культурные нормы являются параметрами порядка... В свете вышесказанного безоговорочный приоритет «прав человека» является мифом. Безграничная свобода, как и тотальный контроль, при взаимодействии индивидов и социальных групп ведут к эволюционному тупику, не согласуются с требованием культуры. ... Культура, в широком смысле слова, есть способ адаптации к окружающей среде, причем в понятие окружающей среды следует включить последствия растущих возможностей общества и результаты человеческой деятельности.

Л.Н. Ревягин

В настоящее время в философских исследованиях, посвященных вопросам оснований межкультурной коммуникации, сформировалась устойчивая тенденция изучать их в связи с историей культуры. Поэтому на передний план выходят исследования историчности жизненного мира, горизонта первичных культурных очевидностей как базиса всякой культуры. Однако сам концепт историчности сферы межкультурного взаимодействия остается непроясненным как в отечественной, так и в зарубежной философии. Целью настоящей работы является экспозиция феноменологического подхода к проблеме историчности межкультурных коммуникаций.

А.Э. Савин

Сегодняшний интерес к американской культуре объясняется тем, что в современных процессах активного межкультурного взаимодействия и глобализации она играет ведущую роль, претендуя на некоторый культурный образец, ориентирующий на себя другие этносы. Американские ценности (самореализация через активный труд; идея успеха; обязательный для всех начинаний хэппи-энд; свобода самореализации личности; наконец, бытийствование в качестве американца как новый способ национальной идентичности – явно отличающийся от прежнего способа, базирующегося прежде всего на этнической принадлежности) и символы (американское кино, формирующее стандарты визуализации мира массовым человеком; фаст-фуд, который, несмотря на критику со стороны сторонников здорового питания, остается очень популярной пищей в силу определенного смыслового содержания; автомобиль, который из просто вспомогательного технического средства превратился в Америке в некую составляющую модифицированной телесности амери-

канца – «man-in-car» – своеобразный кентавр на новый лад) – все это воспринимается как обязательное для усвоения, чтобы соответствовать некоему гипотетическому мировому стандарту жизни.

И.В. Сохань

«Андеграунд», «подполье», «подземка», «дно», «без-дна»... В сознании обывателя этот мир ассоциируется с понятиями «грязь», «отбросы», «непотребство», «эпатаж». Но в то же время «дрэдлокс» («ужасные патлы») растамана давно уже стали атрибутом жизни новоявленных яппи, а майки с портретом Че Гевары украшают витрины сувенирных лавок. То, что вчера считалось андеграундом, сегодня приносит доходы. Нам не удалось обнаружить в современной научной литературе более или менее удовлетворительного определения для понятия «культура подполья». Обычно границы этого явления пытаются определить в рамках социологического подхода, описывая андеграунд как своего рода субкультурное направление, синонимичное понятию «контркультура». ...Версию андеграунда, которую мы здесь пытаемся сформулировать, можно с некоторой долей условности обозначить как экзистенциальную. Необходимым условием существования андеграунда как культурно-исторического феномена является не наличие собственной идеологии, эстетических принципов или автономной системы правил и норм поведения отдельной социальной группы. Все эти условия являются вторичными. Андеграунд есть ситуация, в которой осуществляется (или, точнее, предпринимается попытка осуществления) выбор, направленный на преодоление различных форм социального и экзистенциального типов отчуждения. В основе данного выбора лежит идея мироотрицания. Отрицание это нацелено на тот порядок вещей, который претендует на статус разумного и обоснованного. ...Границы этого отрицания подвижны. От ниспровержения основ социального устройства до дуалистически-манихейского противопоставления мира света и тьмы, творца подлинного и мнимого. Не случайно, что в текстах ряда представителей андеграундной культуры полно видений, аналогичных мистериальным видениям античных гностиков.

Т.Н. Стуканов

«Этосфера – это такая более высокая, чем ноосфера, стадия развития биосферы Земли, на которой этические принципы и, в частности, важнейший из них – «принцип благоговения перед жизнью» становятся основными регуляторами всех существенно важных отношений людей друг с другом, и человека, а вместе с ним и всего человечества, со всею живой природой, со всеми организмами Земли».

Т.А. Титова

Общественное развитие вышло на тот уровень, когда при все усиливающейся глобализации и обострении глобальных проблем мировая цивилизация, формирование и развитие которой являются условием выживания человечества, вступила в противоречие с нормами и ценностями, сложившимися в существующих ныне типах цивилизаций. В этой связи к началу 90-х гг. прошедшего столетия пришло осознание того, что терминов «культура» и «цивилизация» уже недостаточно для отражения усложняющейся реальности и что этот ряд должен быть дополнен еще одним термином — «глобализация».

Е.А. Торопчина

О необходимости изучения взаимодействия языка и культуры написано немало. В 90-х гг. XX в. сформировалось новое самостоятельное направление в лингвистике – лингвокультурология, исследующее проявления культуры народа, которые отразились и закрепились в языке. Предметом этой междисциплинарной науки являются единицы языка, которые приобрели символическое, образно-метафорическое значение в культуре и зафиксированы в текстах, фразеологизмах, метафорах, пословицах и поговорках. ... Задача нашей работы – выявление лингвокультурологического аспекта хакасских фразеологизмов. ... Резюмируя сказанное, ещё раз подчеркнем, что во внутренней форме большинства фразеологизмов содержатся такие смыслы, которые отражают наиболее характерные для менталитета хакасского народа черты мужчины. Эти черты, воплощенные в языковой форме, обрели своё знаковое выражение в семиотическом коде культуры. Языковые единицы участвуют в воспроизведении установок народной культуры, формируя их в процессе усвоения и совершенствования языка.

С.С. Тотышева

...В отличие от США и стран Западной Европы, где менталитет кардинально отличается от мировоззрения японского человека, Россия принадлежит к смешанному типу культуры, ее нельзя в полной мере отнести ни к западному, ни к восточному менталитету. Несмотря на эту особенность, в настоящее время на российских предприятиях больше используется западная модель управления. Но вследствие наличия в российском менталитете черт, свойственных восточному мировоззрению, можно говорить о реальности применения японской модели менеджмента в России.

В.В. Трубицына

Культура – это сфера «духовного производства», которая включает в себя религию, философию, научные знания, искусство, систему духовных ценностей и т. д. и выступает как один из признаков цивилизации, как компонент, определяющий её отличие от других цивилизаций... В процессе установления диалога между людьми и между культурами возникает вопрос: как понять другого в качестве субъекта со своим собственным опытом, если существование и природа опыта другого не могут быть верифицируемы?.. Человек продолжает поиск своего места в мире. В непрерывном творческом процессе мысль движется по разным направлениям. Это запечатлено в философских исканиях, эстетике, искусстве, литературе...

Ю.П. Фаткулина

Продемонстрируем указанные особенности гуманитарных дисциплин на примере попыток определения понятия культуры. ...На наш взгляд, попытки определения понятия культуры могут служить весьма интересным примером того, что в одной широкоизвестной дискуссии по теории референции называется «терминами естественного вида».

...Сколь бы тщательно мы ни старались выделить дескрипцию или класс дескрипций, фиксирующих «сущность» феноменов культуры (т.е. определяющих дескрипций), у нас всегда останется класс «пограничных» феноменов, зачисление которых в экстенционал термина будет проблематичным... Самым интересным, на наш взгляд, является то, что мы имеем дело с несовместимыми, но в одинаковой степени если не истинными, то адекватными определениями. Традиционным «объяснением» этого факта являются ссылки на «глубокую и непостижимую природу» феноменов культуры. Мы тем не менее, не желая удовлетвориться такой отговоркой, претендуем предположить объяснение интересной нам ситуации через метафизическую интерпретацию феноменов культуры.

...Феномены культуры являются именно структурами, а не объектами и разделяют типичную характеристику элементов системы. Эта особенность – и прежде всего, неразличимость положения в структуре и свойств – объясняет ситуацию с пролиферацией определений культуры. Всякий раз мы просто создаем структуру, описывая ее и создавая свой способ порождения структуры. ...Все сказанное открывает интересные перспективы перед методологией и философией исследования культуры. Очевидно, трактовка феноменов культуры как структур окажет влияние на эпистемологический статус культурологии, на онтологию и метафизику культуры.

А.В. Хлебалин

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Бурмакин Э.В.</i> Густав Шпет о «невегласии»	3
<i>Аванесов С.С.</i> Ценности архаической культуры в поэмах Гомера	11
<i>Аванесова Е.Г.</i> Этнокультурная идентичность как конструкт	24
<i>Акимова Ю.Г.</i> Методологическое основание современного субъекта культуры	28
<i>Ардашкин И.Б.</i> Проблемоцентризм как основа междисциплинарности научного знания	33
<i>Баёва А.А.</i> Феномен культурной детрадиционализации: несистемные основания общества	40
<i>Баторова Э.А.</i> Нация и толерантность в современной нормативной теории	44
<i>Белобородов Д.В.</i> Философско-культурологические проблемы миграции и туризма	50
<i>Беляйкина А.С.</i> Ценности современного образования	55
<i>Белянкина Т.В.</i> Невербальные элементы межкультурной коммуникации: поиски истоков	58
<i>Брюханцева Н.В.</i> Культура и социальный идеал	64
<i>Бутаков П.А.</i> Социокультурный контекст экклезиологии Тертуллиана	72
<i>Быкова Т.С.</i> Туризм в зеркале современной культуры	78
<i>Васильева Ю.С.</i> Роль имиджа в современной культуре	83
<i>Волынчикова З.О.</i> Искусство и пространство	87
<i>Ворошилова Е.С.</i> Эстетическая автономия искусства в контексте массовой культуры	92
<i>Галашова Н.Б.</i> Рекламные объявления в томской прессе конца XIX – начала XX в. как отражение предпринимательской культуры	97
<i>Гожева А.А.</i> Политический миф в системе политической культуры ..	102
<i>Головко Н.В.</i> Наука как культурная ценность: инструментализм против когнитивизма	106
<i>Горбулева М.С.</i> Меч как символично-культурная категория	111
<i>Гордиенко Т.А.</i> Миф и реклама	119
<i>Дейч Б.А.</i> Теоретические подходы к сущности и содержанию понятия «воспитательная система»	123
<i>Дугинова Н.Г.</i> К вопросу об актуальности философского анализа феномена музыки	129
<i>Дыркова Л.А.</i> Социокультурные истоки трагического мессианства в творчестве Сергея Есенина	132

<i>Зайцева Т.А.</i> Разнообразие культурного опыта: проблема методов исследования (на примере неозволюционизма)	136
<i>Зандраева А.Б.</i> Проблема сохранения языковой идентичности у современного бурятского населения	142
<i>Иванова С.А.</i> Роль социокультурного неотрадиционализма в процессе этнической идентификации современной городской молодежи (на примере республик Южной Сибири)	146
<i>Кокаревич М.Н.</i> Межкультурные взаимодействия: механизмы, границы, условия	151
<i>Комарова И.Г.</i> Социально-коммуникативные факторы этнической идентификации татарского населения Томского региона	158
<i>Коробейникова Л.А.</i> Исследование глобализации: диалог разнообразия	164
<i>Костылева А.Ю.</i> Некоторые аспекты современного музея в контексте информационной картины мира	171
<i>Кузнецова А.С.</i> Шаманизм и орфическая традиция	176
<i>Кучерук Ю.А.</i> Проблема идентичности культуры в аспекте современной глобализации	186
<i>Ланкина Е.Е.</i> Проблема формирования духовных и нравственных ценностей в музыкальном образовании и эстетическом воспитании детей и юношества	192
<i>Маркова М.Ф.</i> Идентичность томских татар на рубеже XIX–XX веков	198
<i>Маслова С.В.</i> Влияние рациональности постмодерна на мифосознание в современной культуре	203
<i>Митасова С.А.</i> Культурное искусство православия как средство самоидентификации русской культуры	209
<i>Молодцова М.Д.</i> Структура базовой личности русского народа	214
<i>Нечаева Н.Б.</i> «Эстетическая ответственность». Путь к определению понятия	219
<i>Никитина Ю.А., Корниенко А.А.</i> Кризисы в эволюции социальных систем и инноватика как основа их разрешения	224
<i>Носков А.В.</i> Православие и проблемы современной культуры.	229
<i>Ольшанский Д.А.</i> Эстетика «смерти автора» в современной культуре.	234
<i>Осокина А.Н.</i> Основные характеристики этического знания в философии Кьеркегора	240
<i>Останина Е.А.</i> Лидерство в менеджменте: этнокультурные варианты	244
<i>Петров Ю.В.</i> Соотношение трансцендентального и художественного в творчестве Ф.М. Достоевского	251
<i>Пичурин Л.Ф.</i> Пушкинский поэт Хушхалхан Хаттак. Опыт перевода	257

<i>Погукаева Н.В.</i> Стиль научного мышления как форма предпосылочного знания	262
<i>Прохорова Е.В.</i> Культурный и этический аспект современной электронной рекламы	267
<i>Ратников К.В.</i> Эстетика против утилитарности: культурная актуальность проекта С. П. Шевырева по созданию университетского Эстетического музея	270
<i>Ревягин Л.Н.</i> Антиэнтропийная и стабилизирующая роль культуры в обществе (синергетическая концепция)	276
<i>Решикова И.П.</i> Дискурс власти в метаописании г. Сталинска 1939 года	284
<i>Савин А.Э.</i> Политическая историчность жизненного мира и европеизация культуры	290
<i>Сохань И.В.</i> Некоторые характерные черты американской модели повседневного мира	301
<i>Сохань И.В.</i> Архетипическая модель получения знания	306
<i>Стуканов Т.Н.</i> Опыт типологии подпольного сознания	312
<i>Суслова Т.И.</i> Проблема трансляции древнерусских мифолгем в художественную практику отечественного модернизма и постмодернизма	317
<i>Сычева С.Г.</i> Религиозная символика в текстах Ф. Ницше и В. Иванова: опыт сопоставления	324
<i>Титова Т.А.</i> Место и роль «этосферного мышления» в современной культуре	332
<i>Торопчина Е.А.</i> Информационные технологии СМИ и мультимедиа в аспекте перспектив формирования человеческого сознания и будущего культуры	341
<i>Тотышева С.С.</i> Традиционная культура хакасов во фразеологии	346
<i>Трубицына В.В.</i> Японский менеджмент и возможность его применения в России	352
<i>Фаткулина Ю.П.</i> Человек в культуре: предельные экзистенциальные состояния (на примере творчества В. В. Набокова)	360
<i>Харламов А.В.</i> Информационное отчуждение в духовной культуре	363
<i>Хлебалин А.В.</i> Пролиферация дефиниций и структурный характер объектов культурологии	370
<i>Чабовская Н.И.</i> Функционирование традиционных музыкальных практик Японии в современной культуре	375
<i>Чистанов М.Н.</i> Трансформации исторического сознания в современном обществе	379
<i>Шкляева В.Д.</i> Межкультурный менеджмент (российско-немецкий аспект взаимоотношений)	386
<i>Яворская Е.Н.</i> Познавательная роль символа в творчестве П. Флоренского	389
Наши авторы	391
Наши дефиниции	394

Научное издание

ДЕФИНИЦИИ КУЛЬТУРЫ

Выпуск VII

Редактор В.Г. Лихачева

Оригинал-макет М.Ф. Шарвэ

Лицензия ИД 04617 от 24.04.2001 г. Подписано в печать 01.03.2007 г.

Формат 60x84/16. Бумага офсетная №1. Печать офсетная.

Печ. л. 25,9; усл. печ. л. 24,2; уч.-изд. л. 24. Тираж 500 экз.

ОАО «Издательство ТГУ», 634029, г. Томск, ул. Никитина, 4

ОАО «Издательство Асиновское», 636840, г. Асино, ул. Проектная, 24