

КУЛЬТУРОЛОГИЯ, КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО
В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ
СОЦИУМЕ

*Сборник научных статей по итогам
Всероссийской научно-практической конференции
«Культурология в социальном измерении»
(Кемерово, 16–17 февраля 2007 г.)*

Часть 1

Кемерово 2008

УДК 008
ББК 71.0
К90

Редакционная коллегия:

- Г. Н. Миненко**, доктор культурологии, доцент,
зав. кафедрой культурологии Кемеровского государственного университета
культуры и искусств (ответственный редактор);
- О. А. Донских**, доктор философских наук, профессор,
зав. кафедрой философии Новосибирского государственного университета
экономики и управления;
- А. М. Кулемзин**, доктор культурологии, профессор, зав. кафедрой музейного дела
Кемеровского государственного университета культуры и искусств;
- Н. Л. Прокопова**, кандидат искусствоведения, доцент кафедры культуры речи
Кемеровского государственного университета культуры и искусств;
- В. В. Туев**, доктор педагогических наук, профессор,
зав. кафедрой социально-культурной деятельности
Кемеровского государственного университета культуры и искусств;
- Л. А. Ходанен**, доктор филологических наук,
профессор кафедры русской литературы и фольклора
Кемеровского государственного университета

К90 Культурология, культура и искусство в современном российском социуме [Текст]: сборник научных статей по итогам Всероссийской научно-практической конференции «Культурология в социальном измерении» (Кемерово, 16–17 февраля 2007 г.). – Кемерово: Кемеров. гос. ун-т культуры и искусств, 2008. – Ч. 1. – 352 с.

ISBN 978-5-8154-0157-0.

Сборник включает статьи, посвященные вопросам специфики культурологии как науки, культурологическим интерпретациям образования, культуры и искусства в аспекте их взаимосвязи с историческим и современным контекстом российского социума.

Предназначен для научных сотрудников, студентов, аспирантов и преподавателей гуманитарных вузов.

УДК 008
ББК 71.0

ISBN 978-5-8154-0157-0

© Кемеровский государственный университет
культуры и искусств, 2008

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Настоящий сборник научных статей составлен по материалам Всероссийской научно-практической конференции «Культурология в социальном измерении», проведенной в Кемерово в феврале 2007 г. Кемеровским государственным университетом культуры и искусств совместно с Российским институтом культурологии (г. Москва) и Новосибирским государственным университетом экономики и управления.

Конференция продолжила традицию проведения в Западной Сибири профессионально направленных научных форумов по культурологии, начало которой было положено в конце 1990-х годов. За этот период культурология пережила интенсивный период творческого развития, драматические повороты научной конъюнктуры, связанные с неочевидностью ее статуса в системе социально-гуманитарных наук, внутри научными трудностями предметного и методологического самоопределения.

Тем не менее, можно утверждать, что культурология как научное направление за последние десять лет состоялась. В их числе попытки перестройки гуманитарного образования в общеобразовательной школе на основе культурологического подхода («культурология образования»), развитие прикладных культурологических исследований, несмотря на формальное исключение прикладной культурологии из номенклатуры научных специальностей, и даже чисто внешние признаки, такие как мода на культурологическую терминологию. Например, в дискуссиях о целесообразности введения в качестве обязательного школьного предмета «Основы православной культуры» его часто называют культурологическим. По существу содержания предмета это, конечно, неверно, но культурологам слышать такую риторику даже отрадно.

В настоящее время в Западной Сибири сложилось две «точки роста» культурологического знания. Одна из них – г. Омск, в котором функционирует Сибирский филиал Российского института культурологии, другая – г. Кемерово, в котором при Кемеровском государственном университете культуры и искусств функционируют Научно-исследовательский институт прикладной культурологии, Центр культурологического образования (создан на основе договора о сотрудничестве с РИК) и докторский диссертационный совет по культурологическим специальностям. Спектр фундаментальных и прикладных разработок в этих центрах весьма широк и имеет тенденцию качественного и количественного роста, о чем говорит широкая география докторских и кандидатских защит, участников научных мероприятий.

Проведенная конференция – одно из свидетельств такого роста. Она показывает, что культурологический ракурс видения традиционного гуманитарного материала становится популярным у историков, философов, филологов, искусствоведов. Конечно, всякая популярность несет в себе опасность снижения критериев соответствия предмету и методу, тем более, если речь идет о научном направлении, находящемся в стадии интенсивного становления. Однако научный пуризм, который на современном уровне развития культурологии может быть фундирован только субъективно, не пойдет на пользу дела. В отборе материалов для публикации редколлегия исходила из идеи выстраивания дисциплинарной структуры культурологии по линии различия собственно культурологии как теоретического (многие называют – философского) уровня исследований культуры и уровня исследований культуры как частных обобщений, который по необходимости будет гетерогенным. Отсюда терминологические и понятийные новообразования, которые мы принимаем как рабочие: «культурология образования», «культурология искусства», «культурология политики» и др.

Что в этом направлении получилось в нашем конкретном случае, судить читателю сборника. Нельзя не отметить, однако, что при большом разбросе тематики отчетливо прослеживается линия поиска смысловых и ценностных координат, которые авторы пытаются определить как в духе традиционных и национально-культурных ценностей, так и посредством критически-рефлексивного опыта духовного самоопределения в многосложной, глобализирующейся культуре современности. В обсуждении многих тем ясно ощущается алармизм гуманитарного сообщества, что подтверждает предположение: еще ничего в стране не решено, еще есть время для работы по возведению фундамента. От его качества зависит, возникнет ли на руинах российского социального государства новый колосс на глиняных ногах, или состоится успешная евразийская держава, в мобилизационном режиме реализовавшая богатейший ресурсный и интеллектуальный потенциал наследников древних цивилизаций Запада и Востока.

Г. Н. Миненко

Раздел 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

Г. Н. Миненко
Кемерово

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО

Развитие культурологического знания, интенсивно проходившее в 1990–2000-е годы, в настоящее время заметно входит в фазу стагнации. Дискуссионность, а во многом и нерешенность вопросов статуса культурологии, места в номенклатуре научных направлений, реестра присуждаемых по специальностям данного направления ученых степеней – все это во многом связано, на наш взгляд, не только с неразработанностью некоторых теоретических и методологических проблем культурологии, но и с игнорированием специфики социально-культурного и политического контекста, в котором только и может успешно развиваться современная наука. Это сдерживает процесс институционализации культурологии, ее вхождения в нормальный режим функционирования, свойственный постнеклассической науке и характеризуемый тесной привязкой финансирования и государственной поддержки с социальными и экономическими следствиями фундаментальных разработок.

В настоящее время в российском гуманитарном сообществе существуют разные позиции по вопросу о форме наиболее общего, интегративного знания о культуре.

Одна из них заключается в том, что в этой роли может выступать только философский дискурс о культуре, то есть философия культуры. Конкретнонаучное же знание о культуре должно существовать в том виде, как оно сложилось в XIX–XX столетиях – в **форме совокупности** отдельных наук о культуре, например, таких ее ветвей, как этнологическая, филологическая, социологическая (В. М. Межуев).

Другая позиция состоит в идее культурологии как интегративной науки о культуре со своим предметом и методологией. При всех вариантах обоснования этой позиции, важно то, что функцию обобщения многообразных сведений и знаний о культуре играет именно *научное* знание (впрочем, методологическая и гносеологическая роль философии и здесь не отрицается).

Сейчас заметно доминирование первой позиции, выдвижение на роль всеобщей рефлексии о культуре именно философии культуры. Показательный пример – труд «Теоретическая культурология» [1], содержание которого свидетельствует, что в этом звании утверждается именно культурфилософия. Программа послевузовского обучения по специальности «Теория и история культуры» также выстроена в русле философского дискурса о культуре. Слабым местом этой позиции является, прежде всего, крайняя неопределенность самого понятия философии культуры. Если быть буквалистом, философией культуры обозначали свои трансценденталистские построения немецкие неокантианцы последней трети XIX века. Однако неокантианская программа построения философии культуры, очерченная В. Виндельбантом и Г. Риккертом, не получила развития, и, можно сказать, провалилась. Во-вторых, характерна неясность различий предметного поля философии культуры и философии истории. Наблюдается не только постоянное их смешение, но даже утверждается невозможность их разделить. Это противоречит принципу ясности, который исповедует рациональная философия.

Тем не менее, философия культуры императивно необходима нашему обществу, прежде всего в образовательной практике – в качестве основного канала смыслообразования для молодого поколения, находящегося в ситуации идейного хаоса в стране. Мысль о том, что потребность в смысле бесконечно превосходит у молодежи потребность в информированности о феноменах культуры, высказывалась нами еще десять лет назад (см.: [2, с. 50–51]), но она остается актуальной и сейчас. Элементы культурфилософского подхода имеются в министерской программе общеобразовательного курса культурологии, но они должны быть целенаправленно усилены.

Идея культурологии как интегративной науки о культуре реализуется трудно. Она естественным образом порождает позицию чрезмерного расширения предметного поля культурологии, включения в него ряда давно сложившихся и состоявшихся наук о культуре, а то и чрезмерной формализации, втискивания творческого поиска самоопределения культурологии в прокрустово ложе субъективных авторских построений.

В результате имеющейся разногласности за те десять лет, которые культурология существует как самостоятельное научное направление в номенклатуре ВАК, мы не слишком приблизились к решению центральной проблемы, встающей перед каждой новой наукой, претендующей на конституирование в качестве самостоятельной, – предметной и методологической демаркации культурологии со смежными социально-гуманитарными науками. Культурологов часто упрекают в незаконной экспан-

сии на территорию других, сложившихся наук. Несмотря на признанную тенденцию междисциплинарности в науке **XX столетия**, эти **упреки** справедливы, так как исследования часто осуществляются без осознания собственных теоретических и методических оснований, и под маркой культурологии подаются историко-культурные, или искусствоведческие, социологические и т. п. работы.

На наш взгляд, работа предметно-методологической рефлексии в культурологии должна выйти из сугубо академических рамок в *социальный контекст* функционирования социальных и гуманитарных наук. К настоящему времени тезис о мнимой полной объективности ученого-естественника, и тем более гуманитария, его неангажированности обществом решительно опровергнут и представителями Франкфуртской школы, и многими другими видными философами науки **XX века**. Гуманитарные и социальные науки могут выполнять и выполняют не только освобождающую, но и апологетическую, и репрессивную функции. Как правило, существует гласный или чаще негласный социальный заказ этим наукам. Времена, когда государство и общество позволяли ученым за казенный счет удовлетворять свое любопытство, давно прошли. Принцип пользы – не слишком возвышенный и благородный, но он абсолютно довлеет в современных техногенных обществах. А если так, то и культурологам полезно задаться вопросом: а чего собственно хотят государство и общество от культурологии и хотят ли вообще чего-нибудь?

Получить прямой ответ на этот вопрос фактически невозможно. Но если обратиться к ситуации, сложившейся в подобных нашему сложных западных обществах, то мы увидим, что западная культурная или социальная антропология – аналоги отечественной культурологии – не только процветают в смысле финансов, должностей и занятости, но глубоко востребованы практикой организации социальной жизни, особенно по проблематике городских конгломератов. Осуществляется большое число прикладных исследований по многим направлениям, нацеленных на выработку тонких механизмов управления социумом.

Исходя из этого, можно полагать, что общество содержит огромную армию гуманитариев и обществоведов не из гуманистических соображений – обеспечивать им безбедную жизнь, а в надежде на решение некоторых ключевых практических проблем, без чего невозможно не только интенсивное развитие, но элементарное функционирование государства и общества. Соответственно, культурология как интегративная наука о культуре, идею которой мы разделяем, должна сознательно ориентироваться на этот никем четко не сформулированный социальный заказ. В. М. Розин называет позицию практической ангажированности культу-

рологии «практическими ориентациями и дискурсами культурологии» [3, с. 149–156], но развертывает этот тезис прежде всего в методологическом плане, мы же подчеркиваем в нем содержательный аспект.

Если абстрагироваться от универсальной для мирового сообщества экологической проблемы и обратиться к национальному социально-культурному контексту развития науки, то ключевым моментом для выхода на мобилизационный тип развития, без которого невозможно выйти из очередного, успешно выстроенного в России 1990–2000-х годов исторического тупика, с нашей точки зрения, является решение трех проблем.

Первая – формирование социально и культурно *адекватной национальному архетипу личности*. Без массового воспроизводства такой личности россияне имеют перспективу в двух поколениях раствориться в мировом культурном хаосе. По своему характеру это проблема устойчивого национально-государственного функционирования, тяготеющего к гомеостатическому состоянию. Конечно, никакого гомеостаза в чистом виде, даже у аборигенов Австралии, нет. Говоря современным языком, это борьба с ростом энтропии, но русский христианский мыслитель С. Л. Франк в своей работе «Свет во тьме» проще и понятней говорил, что мир в силу своей несамодостаточности, греховности все время разрушается, поэтому прежде всякого развития, которое требует избытка, свободной игры человеческих сил, необходим тяжелый труд по восстановлению постоянно разрушаемого.

Если обратиться к российской реальности, то можно констатировать, что в результате крушения советского социального государства социальная и культурная ткань нашего общества крайне истончилась. Осуществляется массовое воспроизводство маргинальных личностей, которые находятся не то что в сетях какой-то «неправильной» культуры, а вообще вне всякой культуры, в состоянии дикости. Цифры по смертности от суицида, наркомании, алкоголизма, уголовных преступлений и т. п. приводят в оцепенение.

В осмыслении и решении обозначенной проблемы требуется помощь наук, занимающихся вопросами социализации и инкультурации личности, – педагогики, социальной психологии, социологии и других. Можно опереться также на развитое направление в западной культурной антропологии – психологическую антропологию. В ней существует своя классика, начиная от ранних работ М. Мид, Р. Бенедикт, А. Кардинера до работ Дж. Хонигмана («Культура и личность», 1954) и коллективного труда «Психологическая антропология», давшего название всему направлению, а также позднейшие исследования. Эта область знания слабо освоена российскими учеными в силу языкового барьера и малодоступнос-

ти оригинальных изданий, поэтому необходим перевод на русский язык основных трудов этого направления, работ методического плана.

Однако, в силу того, что вся она выстроена на специфических теоретических основах, далеких от отечественной психологии и философской антропологии, культурология в своих претензиях на обобщенное теоретическое знание о культуре может и должна дерзнуть на всеобщую теорию социализации и инкультурации личности – в векторе национально-культурного «генотипа». Это требует творческой интуиции, в прямом смысле слова, *теоретического* прорыва, который, в силу естественных для конкретных дисциплин жестких внутринаучных стереотипов, вряд ли следует ожидать от психологии, социологии или традиционной педагогики. Именно культурология, центрирующаяся на осмыслении всеобщей регулятивной среды человека и общества, может считать разработку такой теории своим кровным делом. Без подведения под воспитательный процесс культурологического фундамента, основанного на культурной памяти этноса (его прошлом, настоящем и будущем), мы долго будем наблюдать несистемные, часто бессмысленные или вредные новации бюрократических инстанций в общем среднем и высшем профессиональном образовании, рушащие последние опоры и мотивы педагогического сообщества.

Вторая практическая проблема, перед которой стоят общество и социально-гуманитарные науки, – это проблема *прогноза* тенденций социокультурного развития и социальной эволюции в целом. Общепринято, что мировое сообщество входит в фазу радикальных перемен, сопоставимых по масштабу с переменами при возникновении производящей экономики, определившей мир человека на десять тысяч лет вперед, или индустриализма, определившего последние полтысячелетия истории.

Предпосылкой решения проблемы прогнозирования развития является признание тезиса, который не нравится постмодернистам, а именно положения об объективных регулярностях или закономерностях социокультурной динамики. Для нас, разумеется, наиболее интересен ракурс этой идеи, связанный с культурой. Какова роль и место культуры в формировании таких возможных закономерных тенденций мирового развития? Эта сторона наименее представлена в существующих вариантах прогнозирования. Обычно оно сводится к анализу технологической или политико-экономической составляющей развития общества. В пример можно привести теорию волновой (циклической) динамики в разных ее вариантах. Интересным представляется недавний труд В. И. Пантина и В. В. Лапкина «Философия исторического прогнозирования», в котором, на наш взгляд, достигнута высокая степень убедительности кратко-

срочного и среднесрочного прогноза [4]. Но фактор культуры, являющийся самым устойчивым и консервативным при всех переменах и переворотах, в нем полностью проигнорирован

Питирим Сорокин перед Второй мировой войной предложил свой вариант понимания роли культуры в циклических колебаниях трех смоделированных им социокультурных суперсистем. Это понимание, в общем-то, идеалистично, а детерминирующий фактор колебаний сильно психологизирован. Оказывается, принцип циклической динамики состоит в том, что человек устает от одного способа познания и ему хочется чего-то другого. Устав от познания Бога, он переходит к познанию мира, затем наоборот. Несмотря на методологические неувязки, Сорокин, благодаря научной интуиции, сделал очень мощный среднесрочный прогноз. То, что написано им шестьдесят лет назад, более ярким и очевидным становится именно сейчас.

Однако в силу безмерного возрастания сложности современных обществ возникает нужда в более точных представлениях о роли культуры и закономерностях ее развития. Готова ли культурология предложить такое знание обществу? Ведь в случае неудачи в решении этой задачи будущего она не имеет.

И здесь хотелось бы привлечь внимание к одной интересной, но не признанной ни на Западе, ни у нас научной программе. Речь идет о программе создания особой науки – культурологии – американского культурантрополога Л. Уайта (см.: [5]). Его основная позиция заключалась в понимании культуры как базовой структуры, автономной по отношению к человеку, но полностью детерминирующей его социальное поведение, а также особенности функционирования социальной системы.

В методологическом плане не вызывает сомнения то, что его представление о культурологии образовано по принципу изоморфизма на основе модели структурной лингвистики, например, Ф. де Соссюра. Подобно тому, как лингвисты могут изучать язык, абстрагируясь от создавшего его человека, как самодостаточную объективную реальность, так и культуру в целом, с точки зрения Уайта, можно изучать таким же образом. Отношение между символизированными объектами, которые он назвал символами, составляющими ткань культуры, может быть рассмотрено вне связи с породившим их человеком. Эта объективная в отношении человека символическая среда и является предметом культурологии.

Главный вывод в уайтовской программе культурологии состоит в следующем: культура развивается по своим, не зависящим от произвола и вмешательства человека *законам*. Задача культурологии – познать эти законы.

Одна из важнейших причин, определивших неудачу программы Л. Уайта, – скромный результат в поисках объективных законов, которым подчиняется развитие культуры. А это был самый смелый пункт его программы. Каковы же эти законы? На поверку это единственный «закон Уайта» об энергетическом критерии прогресса культуры. Он представляет собой возведенное в принцип наблюдение В. Оствальда об увеличении человеческого контроля над энергией в ходе исторических изменений. Чем большим количеством свободной энергии располагает социокультурная система, да еще на душу населения, тем более она прогрессивна, занимает более высокое место на соотносительной шкале прогресса. В макроисторическом плане тенденция роста энергообеспеченности бесспорна. Но этот закон не годится для оценки уровня развития культуры, если мы перейдем от счета на десятки тысяч лет, скажем, на вековой масштаб рассмотрения. К тому же закон применим лишь при ограниченном понимании культуры – исключительно как человеческого способа адаптации к окружающей планетарной среде, то есть в узко адаптивном, биологизированном ее понимании.

Тем не менее, на наш взгляд, программа Л. Уайта жизнеспособна, хотя она не отвечает критериям науки сугубо гуманитарной – в духе разделения Вильгельма Дильтея, то есть основанной на принципе понимающего вхождения в предмет. Она сознательно нацелена на естественнонаучный метод выявления объективных закономерностей развития изучаемого явления. Некоторые гуманитарии и культурологи сомневаются в возможности применения такой методологии в исследовании культуры, среди них – В. М. Розин [3, с. 191]. Но используем принцип авторитета, сошлемся на высказывание о культуре виднейшего философа и ученого – Василия Васильевича Назимова. Введенная им в 1980-е годы категория спонтанности как фундаментальной характеристики универсума, первоначально была отвергнута физиками и методологами естественных наук. Но что мы видим сейчас? Мы видим труды, в которых уже спокойно обсуждается проблема соотношения спонтанности и причинности. Относительно культуры Налимов отмечает: «Похоже, что оторвавшийся от человека монолит культуры развивается по своим, к сожалению, не известным нам законам. Мы находимся в ситуации вопиющего незнания не только человека, но и порожденной им культуры». Или такой пассаж: «Культура есть надличностный организм. Он эволюционирует. Но нам не дано знать, куда направлена стрела эволюции. Кажется, что непрестанно идет какой-то гигантский космический эксперимент» [6, с. 6]. Тождество обозначенной здесь идеи объективного и закономерного развития культуры, которое обязательно должно быть раскрыто, с уайтовской трактовкой

культуры в его программе построения культурологии совершенно очевидно. Отечественной культурологии крайне необходим прорыв на этом направлении.

Программа Уайта, несомненно, основана на классической естественнонаучной методологии. Она вряд ли отвечает даже неклассическим методологическим представлениям.

Третья проблема, стоящая перед мировым человечеством, хотя она недостаточно осознана на Западе и в России, – это *антропологическая революция*. При всей непривычности термина, задача антропологической революции сформулирована в одной из известнейших книг – посмертном завещании директора Римского клуба А. Печчеи «Человеческие качества». Основная его идея состоит в том, что без массового изменения в лучшую сторону качеств среднего индивида, своего рода нравственной мутации, глобальные проблемы современности, даже при наличии возможностей технологического решения, неразрешимы. В качестве главного рычага таких изменений Печчеи рассматривал культуру. Но какое понимание культуры требуется для этого? Можно выделить вообще два типа ее понимания – имманентное и трансцендентальное. В первом случае культура рассматривается как самодостаточная среда самодеятельности человека, без каких бы то ни было привходящих абсолютов. Это культура конечного земного мира и конечного человечества в духе атеистически настроенных последователей гуманизма и Просвещения XVIII века. Но парадигма имманентизма и человекобожия отработала свой ресурс. Человечество попало в капкан различных пределов деятельности и самого существования человека. Поэтому необходимо разомкнуть горизонт, ввести трансцендентное основание культуры. Это не благое пожелание, а требование логики рассуждений, чтобы свести концы с концами, когда мы претендуем на метаисторические социально-философские конструкции. Здесь уместно обратиться к классике.

Иммануил Кант был подлинно культуроцентристом, поскольку, так же как и Печчеи, возлагал свои главные надежды на культуру. Основная его культурфилософская идея – это идея *автоэволюции* человеческого рода, или, говоря его словами, «эволюции средствами культуры», собственными усилиями человека. Она изложена им работах 1780–1890-х годов. Ее внутренним стержнем является *перфекционизм*, самосовершенствование человечества как целого, предельная точка которого – моральное состояние человечества, в котором осуществлен категорический императив как автономный принцип морали.

Автоэволюция человечества осуществляется двумя путями. Во-первых, нерелексивным, неосознаваемым способом с помощью мудрого

средства, данного ему Природой, – антагонизмов людей как индивидов и сообществ, которые заставляют создавать ради преодоления немирных побуждений множество социальных установлений, в том числе государство, которые естественным образом работают на совершенствование человека.

Второй путь – переход к сознательному использованию антагонизмов и собственной созидательной деятельности для максимального развития *культуры способностей* человека, как формального условия возможности постановки и реализации любых целей.

В целях перевода самосовершенствования в сознательный и контролируемый процесс необходимо также постепенное создание особого типа государства, не зависящего от порочных наклонностей человека, названного впоследствии *правовым государством*. Затем проектируется его перерастание усилиями народов и наций во всемирно-гражданское состояние, которое является не столько мировым государством, сколько постгосударственной планетарной системой, призванной быть *культурной формой*, в которой разовьются задатки морального человечества. Идея всемирно-гражданского состояния – явно социоцентрический проект. Кантовский социоцентризм, как идея приоритета социального целого над индивидом, вошел в классические немецкие философские системы Фихте, Шеллинга, Гегеля, а также в социальную философию К. Маркса. Причина такого поворота мысли заключается в неверии Канта в моральный и религиозный энтузиазм отдельного человека, поскольку эмпирическим критерием уровня нравственности он считал состояние нравов, а не достижения отдельных лиц. Кант пишет: «...не от моральности следует ожидать хорошего государственного устройства, а, скорее, наоборот, от последнего – хорошего воспитания народа» [7, с. 33].

В проекте всемирно-гражданского состояния кантовская идея эволюции средствами культуры достигает предела своих возможностей. В. М. Межуев отмечает момент утопизма в социальных и моралистических мечтах Канта. Это верно. С одной стороны, у Канта налицо тенденция отождествить всемирно-гражданское состояние с этической общиной, в которой реализован высший моральный принцип, то есть идеал. С другой – в совокупности построений Канта культура способностей и умений человека, то есть собственно культура, и моральное состояние человечества соотносятся как средства и цель. Культура, правовое государство, правильное воспитание – все это относится к области средств.

И здесь им ставится последняя точка. Видя невероятные трудности реализации бесконечной задачи – осуществления морального состояния человечества, Кант провозглашает необходимость бесконечного време-

ни для этого процесса. Логикой собственной аргументации мыслитель, не любивший «богослужебной религии», то есть традиционного христианства, приходит к постулированию теологических гарантий завершения морального становления человеческого рода – идеи бессмертия души вкупе с идеями Бога и свободы. Формула Канта не допускает неоднозначных толкований: «Верю в загробную жизнь как условие беспрестанного приближения мира к высшему благу, возможному в нем».

Разумеется, нельзя забывать, что эти идеи он рассматривал как регулятивные, целеуказующие – по принципу «как если бы» они существовали, идею Бога даже называл гипотезой. Но результат очевиден. Культурный процесс как временной, имманентный миру явлений, у Канта размыкается в вечность. Это и есть трансцендентальное понимание культуры, суть которого заключается в том, что без надмирного горизонта, как условия трансцендирования всего конечного, культура оказывается бесосновой.

На основе сказанного можно заключить. В силу многовекторности социальных задач, решение которых связывается с культурой, мы нуждаемся в разных типах культурологического знания. И в знании в его позитивистской и даже марксистской трактовке с их идеей объективности и закономерности культурного процесса, и в философии культуры как доступном средстве рефлексии над смыслами бытия и собственной жизни для молодого поколения. Но в воспитательной и образовательной практике нам необходима также гуманитарная, филологическая культурология, которая основывается на наследии и текстах высокой культуры и не отворачивается от традиционных конфессий. Только она может стать тем садом, в котором произрастет желаемый плод – хороший человек во всех смыслах этого слова, вырастить которого – самая трудная из всех задач, стоящих перед философией и обществом, как считал еще Платон.

Все эти типы знания о культуре основываются на ее трактовке как целостности и развиваются в направлении интеграции, достижения относительно этого целого теоретического уровня обобщения, который и может репрезентировать собственно культурологическое знание.

Литература

1. Теоретическая культурология. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. – 624 с.
2. Миненко Г. Н. О взаимодействии научно-фундаментальной и прикладной культурологии // Культурология и культуроведение: Концептуальные подходы, образовательная практика: Матер. науч.-практ. семинара. – М., 1998. – С. 42–54.

3. Розин В. М. Теория культуры. – М.: NOTA BENE Медиа Трейд Компания, 2005. – 416 с.
4. Пантин В. И., Лапкин В. В. Философия исторического прогнозирования: ритмы истории и перспективы мирового развития в первой половине XXI века. – Дубна: Феникс+, 2006. – 448 с.
5. Уайт Л. Наука о культуре // Уайт Л. Избранное: Наука о культуре: пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 7–462.
6. Налимов В. В. На грани третьего тысячелетия. – М.: Лабиринт, 1994. – 73 с.
7. Кант И. К вечному миру // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 7. – С. 5–56.

*О. А. Донских
Новосибирск*

ФИЛОЛОГИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ: ИСТОРИЯ И ПРИНЦИПЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Начать следует с двух кардинальных вопросов: 1) Существует ли филология? 2) Существует ли система культурологических наук?

Как всегда, вопрос, представляющийся, по-видимому, наиболее простым, при более пристальном подходе к нему оказывается настолько сложным, что приходится, отвечая на него, ограничиться лишь некоторым рассуждением, которое никак окончательным ответом быть не может.

В энциклопедии «Британника» за 1958 год филология определяется так: «Человеческое общество обычно связывается в единое целое с помощью языка, в котором воплощена его целостная культурная традиция, как письменная, так и/или бесписьменная... Та часть традиции, содержание которой преимущественно создается воображением, а форма является художественной, порождает свой собственный интерес и требует своего анализа, и даже вызывает поклонение, с целью наилучшей сохранности и понимания: это филология». Фактически речь здесь идет о филологии в смысле широкого подхода к анализу литературных памятников. Но уже в издании 1991 года филология – это «термин, редко используемый теперь, а ранее применявшийся к исследованиям языка и литературы. В настоящее время различие обычно проводится между исследованиями в области литературы и языка, и термин филология, если употребляется, то лишь в отношении изучения языка, то есть лингвистики».

В современной энциклопедии «Американа» еще проще: «Филология – см. Язык, его исследование».

Таким образом, филология, согласно вышеприведенному пониманию, когда-то занимаясь языком широко, в его связи с культурой народа, слилась в настоящее время с лингвистикой и больше не имеет собственного специального предмета исследования.

И здесь естественно возникает вопрос: что включает в себя исследование языка. Легко показать, что лингвистика в то же самое время (вторая половина XX века) существенно расширила предмет своего исследования. Скажем, на сайте Оксфордского университета лингвистика понимается как «Изучение языка во всех его аспектах. Лингвистика интересуется структурой и историей языков, значениями, которые лежат в основе языковых высказываний (семантика); тем, как языки относятся друг к другу; освоением языка детьми... как люди понимают, ментально представляют и порождают язык; как язык используется в литературе, в средствах массовой информации и в разных социальных группах...» (см.: [18]).

А согласно тому же источнику, слово «филология» в британском английском «часто используется как историческое исследование языка. Филологи изучают развитие отдельных языков но в то же время хотят выяснить, как языки эволюционируют, существуют ли закономерности языковых изменений, насколько изменения определяются социальными и историческими условиями, и т. д. Сравнительная филология разработала методы, которые позволяют объединить группы языков в языковые семьи, реконструировать их предысторию и определить черты праязыка каждой семьи, даже при отсутствии прямых свидетельств» (см.: [19]). (Здесь прямое пересечение со сравнительной лингвистикой, как она понимается в немецкой и русской традициях.)

Наряду с англоязычной традицией существует и более широкое «евро-континентальное» понимание филологии. Так, в электронной энциклопедии «Википедия» можно прочитать следующее: «В академических традициях нескольких народов филология в широком смысле слова описывает исследование языка вместе с литературой на этом языке, а также вместе с историческими и культурными контекстами литературных произведений, которые необходимы для понимания этих произведений, а также других значимых для культуры текстов. Филология, таким образом, охватывает исследование в области грамматики, риторики, истории, интерпретации различных авторов; и критическую традицию, связанную с данным языком»¹.

¹ In the academic traditions of several nations, a wide sense of the term «**philology**» describes the study of a language together with its *literature* and the historical and cultural contexts that are indispensable for an understanding of the *literary works* and other culturally significant *texts*. Philology thus comprises the study of the *grammar*, *rhetoric*, *history*, *interpretation* of authors, and *critical traditions* associated with a given language (см.: [19]).

Русская традиция исторически была ближе к немецкой, и поэтому как термин «филология», так и соответствующее направление исследований в России сохраняют свое место и значение, хотя и наряду с другими подходами. Широкое понимание термина «филология», позволяющее развести ее с лингвистикой, выстраивается вокруг понятия текста. Тем самым сохраняется (или возвращается?) античное значение слова, когда филология вместе с грамматикой как ее частью выросла на основе необходимости понимания древних текстов.

Следует заметить, что в античности «изучение языковых явлений не рассматривалось как особая наука, оно и не имело своего специального наименования. Термин *γραμματικὴ* «грамматика» обозначал в эллинистическую эпоху науку, в задачу которой входили толкование и критика литературных произведений, соответственно термин *γραμματικός* «грамматик» означал, по существу, филолога в современном смысле, а существовавшее уже в языке слово *φιλόλογος* служило для обозначения высокообразованного человека, ученого, но вовсе не обязательно специалиста в области изучения памятников письменности» [9, с. 208].

С. С. Аверинцев в «Большой советской энциклопедии» пишет: «...филология – содружество гуманитарных дисциплин – лингвистической, литературоведческой, исторической и др., изучающих историю и выясняющих сущность духовной культуры человечества через языковой и стилистический анализ письменных текстов». И там же: «Текст во всей совокупности своих внутренних аспектов и внешних связей – исходная реальность филологии». Об этом же свидетельствует Ф. де Соссюр, когда говорит, что «язык не является единственным объектом филологии: она прежде всего ставит себе задачу устанавливать, толковать и комментировать тексты. Эта основная задача приводит ее к занятиям историей литературы, быта, социальных институтов и т. п.» [13, с. 39]. И дальше он говорит, что «именно исследования такого рода и расчистили путь для исторической лингвистики» [13, с. 39]. Соссюр считает, что когда открылась возможность сравнивать языки между собой, появилась сравнительная филология, а это то же самое, что сравнительная грамматика.

С этим согласился бы Э. Зелинский, который (в словаре Брокгауза и Ефрона) определяет филологию как науку, «имеющую своим содержанием изучение творений человеческого духа в их последовательности, то есть в их развитии». Но это по сути дела то, что сейчас относится к культурологии.

Именно Соссюр сначала ограничил сферу лингвистики изучением языка, а потом расширил ее, предложив концепцию науки, «изучающей жизнь знаков в рамках жизни общества» [13, с. 54] – семиологии. Он мыс-

лил лингвистику как часть этой науки, поскольку сфера знаков в жизни общества, конечно же, не ограничивается языком, но включает письменность, обряды, формы учтивости, символические обряды и т. д. Однако получилось наоборот: лингвистика благодаря разработанному именно в ее рамках структурному методу фактически расширила свой предмет, и семиология оказалась лингвистикой, примененной для исследования любых социальных систем в аспекте их знаковой природы.

Все эти определения и поиски новой науки говорят, собственно, об одном – язык составляет стержень духовной культуры, и его изучение невозможно в отрыве от любых ее проявлений. Более того, поскольку язык отражает материальный мир, и каждый язык делает это своеобразно, в неразрывном соответствии с культурой народа, говорящего на данном языке, через семантику материальная культура включается в языковые штудии. Поскольку понятие культуры только к началу XX века сформировалось в том широчайшем значении, в котором оно сейчас используется, постольку отдельные аспекты того, что принято считать сейчас относящимся к сфере культурологии, разрабатывались разными дисциплинами, куда входили и филология, и история, и лингвистика, и др.

При таком подходе изучение языка как такового оказывается для филологии не самоцелью, а выступает лишь средством исследования духовной культуры. В таком именно значении немецкий филолог Ф. А. Вольф вводит в начале XIX века термин «филология» для обозначения науки об античности с универсалистской историко-культурной программой. Но в то же самое время крупнейшие немецкие ученые понимают филологию расширительно, не сводя ее к античности. Это расширительное понимание определяется характером предмета анализа. В. фон Гумбольдт, вполне в соответствии с Вольфом, говорит, что «филология исходит главным образом из сохранившихся памятников, стремится собрать и зафиксировать их со всей возможной строгостью и точностью и использовать для получения надежных сведений об античности» [5, с. 169]. И он же говорит о том, что филология противопоставляется общему языкознанию, поскольку изучает лишь те языки, у которых есть литература [5, с. 313]. Именно исследования, «выполненные на материале развитых языков, обладают исчерпывающей полнотой и... здесь находится завершающий этап лингвистики – точка соединения ее с наукой и искусством» [5, с. 313]. Таким образом, языкознание смыкается с филологией в конечной цели – понимании духовной культуры человечества. Очень показательны здесь и мнение Фридриха Шлегеля, выраженное, например, в его лекциях о философии языка: «Вся система языков, весь языковый

мир, – это только внешне видимый отпечаток и верное зеркало сознания и мыслительной способности. Различные эпохи в древнейшем языковом созидании образуют именно различные ступени культуры в процессе развития человеческого духа» [16, с. 364]. Эту линию через столетие продолжает Э. Сепир, когда пишет: «Язык приобретает все большую значимость в качестве руководящего начала в научном исследовании культуры. В некотором смысле система культурных стереотипов всякой цивилизации упорядочивается с помощью языка, выражающего данную цивилизацию» [12, с. 130]. Он же: «Понимание, например, простого стихотворения предполагает не только понимание каждого из составляющих его слов в его обычном значении: необходимо понимание всего образа жизни данного общества, отражающегося в словах и раскрывающегося в оттенках их значения» [12, с. 131].

Немецкие романтики в своем понимании филологии и лингвистики очевидно отстаивают позицию, которая противоположна ставшим частью европейского менталитета средневековым учениям о языке. Дело в том, что схоластика полагала язык отражением божественной сущности мироздания, сотворенного Логосом-Словом, и его исследование должно было вести к универсальной грамматике. Роджер Бэкон утверждал, что языков много, а грамматика одна – «Грамматика по своему существу одна и та же во всех языках, хотя она и различается (в разных языках) привходящими чертами» (цит. по: [10, с. 11]). Следовательно, существует идеальный язык, а реальные языки – лишь некачественные вариации его, портящиеся со временем. Такое понимание, как потом и классическое понимание мира с его единой абсолютной структурой и соответствующими человеческими институтами, не приближало исследователей ни к какой национальной культуре, напротив, язык сводился к чистой логике, отражающей структуру мира. Романтическая трактовка филологии шла рука об руку с осознанием языка как образования, не сводящегося к логике, а имеющего собственные законы развития. Более того, все больше осознавалось, что язык несет в себе всю историю говорящего на нем народа. В свою очередь, такой подход к языку заставлял все шире понимать лингвистику, она начала теснить филологию, и начала перестраиваться вся система наук, ориентированных на язык. Лингвистика и филология рассматриваются как дисциплины, исследующие одну и ту же реальность, но в разных аспектах – с точки зрения языка как самостоятельной системы и с точки зрения текста как способа представления культуры данного народа.

В XIX веке формируется парадигматика новых и пересматриваются научные программы уже существующих социо-гуманитарных наук, и это накладывает свою печать на взаимоотношения лингвистики и фило-

логии. Появляются социология и позже психология, пересматриваются предпосылки исторического исследования, закладываются основания герменевтики, и др.

Так, например, существенно меняется понимание истории как научной дисциплины. Именно в позапрошлом веке история начинает осознаваться как исследование не только политических процессов, но материальной и духовной культуры. Начинает изучаться специфика понимания времени и пространства, отношения к смерти, и т. п., что лишь косвенно и случайно отмечалось историками более ранними. Здесь, несомненно, огромную роль сыграла школа «Анналов» («Новая историческая наука»), появившаяся в конце 20-х годов прошлого века. Но мировая историческая наука к этому шла с начала XIX века. **Н. И. Кареев в словаре Брокгауза и Ефрона** пишет: «Обращение историков к литературному, юридическому, философскому, экономическому и т. п. материалу и одновременное с этим обращение словесников, юристов, философов, экономистов к историческому методу указывают на то, какой важный переворот совершился в области истории в первой половине XIX века. Тогда же возникает мысль об изучении истории с точки зрения законов, управляющих историческими и общественными явлениями, и начинает формироваться особая наука об обществе получившая название социологии. Между многочисленными попытками построения этой науки особого внимания заслуживают те, которые сделаны с точки зрения так называемого сравнительно-исторического метода, то есть сравнительного изучения исторических фактов, взятых из жизни разных народов и разных времен». Таким образом, обнаруживается множество пересечений, представляющих собой отдельные научные дисциплины.

П. Риттер в словаре братьев Гранат, определяя филологию как «изучение и исследование истории культуры известного народа или группы родственных народов», утверждает, что от истории филология отличается лишь исходной точкой зрения. Это «обращенная к памятникам сторона историко-филологической науки».

Возьмем, к примеру, программу построения социологии, как ее понимает Г. Спенсер. В своей системе синтетической философии он говорит о трех крупно отличающихся друг от друга родах развития – неорганическом, органическом и над-органическом. Человеческое общество как эволюционное продолжение сообществ животных как раз представляет собой такой пример преимущественно над-органического развития. «Я говорю о той форме... развития, которую проявляют человеческие общества в их росте, в их устройстве, в их отправлениях и в их продуктах» [14, с. 4]. Это и есть, по Спенсеру, социальные явления,

которые составляют предмет социологии. Очевидно, что здесь речь прямо идет о культуре в широком смысле в рамках ее противопоставления «культура – природа».

В XIX веке начинает осознаваться и специфика гуманитарных исследований, поскольку они имеют дело с уникальными, принципиально не повторяющимися явлениями. Дж. Р. Коллингвуд пишет: «Теории познания, призванные объяснить математическое, теологическое или естественнонаучное знание, не касаются специфических проблем исторического знания, и если они претендуют на создание исчерпывающей теории познания, то тем самым они фактически делают вывод о невозможности исторического знания» [7, с. 8]. И возникает необходимость обоснования специфики исторического знания, что возможно лишь в широком контексте. «Так возникла необходимость в специальном исследовании этой новой проблемы или группы проблем, проблем философских по своему характеру и рожденных самим фактом существования организованной и систематизированной исторической науки» [7, с. 8]. Классические, ориентированные на естественнонаучное знание критерии повторяемости, проверяемости и т. п. точно так же не работают с любыми феноменами культуры, как и с историей. Собственно говоря, в это время и утверждается мысль о культуре как особой сфере исследований, более того, что именно культура определяет и наше понимание природы, и возникает мысль о философии культуры, которую, собственно, и можно назвать культурологией. Она формируется как обобщающая дисциплина, ориентированная на культуру как таковую. Не случайно, в это время появляется и сам термин «культурология», который принадлежит немецкому естествоиспытателю В. Оствальду (правда, он изначально не прижился и был позже вновь, уже более успешно, использован Л. Уайтом).

В. Дильтей пишет критику исторического разума, где вводит различие между науками о природе и науками о духе. «На исходе Средневековья началась эмансипация отдельных наук. Однако среди них науки об обществе и истории еще долго, едва ли не до середины XVIII века, оставались в старом услужении у метафизики. Мало того, нарастающая мощь естествознания стала для них причиной нового порабощения, которое было не менее гнетущим, чем старое» [6, с. 270]. И даже историческая школа (которую Дильтей понимает как всеевропейское явление, включая в нее, в частности, упоминавшихся выше немецких романтиков) «...не сумела преодолеть те внутренние ограничения, которые сдерживали и ее теоретическое формирование, и ее воздействие на жизнь» [6, с. 271]. И поэтому необходимо определить то общее основание, которое позволило бы рассматривать все дисциплины, имеющие своим

предметом человека и человечество, как единое целое. Здесь Дильтей и вводит понятие «наук о духе», понимая при этом его ограниченность. Он пишет: «Впрочем, выражение “науки о духе” разделяет этот свой недостаток с любым другим применявшимся здесь выражением; наука об обществе (социология), науки нравственные, исторические, историко-культурные – все эти обозначения страдают одним и тем же пороком: они слишком узки применительно к предмету, который призваны выражать. А избранное нами название имеет то преимущество, что по крайней мере удовлетворительно очерчивает главный круг фактов, в реальной опоре на которые и осмысливается единство этих наук, и намечается их сфера, и достигается, пусть еще несовершенное, отграничение их от наук о природе» [6, с. 282]. В действительности такой подход в своем пределе должен захватить и науки о природе, поскольку они так же точно являются продуктом человеческого ума и представление о природе формируется человеком. И при более пристальном взгляде очевидно, что невозможно разделить эти группы наук по предмету². Особую роль в осознании этого факта сыграли неокантианцы.

Дело в том, что Кант, в противоположность установке на детерминизм, характерный для тогдашней науки, «показал законность и оправданность мышления под знаком свободы» [3, с. 47]. И этот, данный Кантом морально-философский импульс «чувствуется у великих зачинателей “исторического мировоззрения” – Вильгельма фон Гумбольдта, Ранке, Дройзена. Несомненно, что и Гегель, и все, на кого он позитивно или негативно повлиял, также были исполнены понятием свободы и – в отличие от представителей исторической науки с их приверженностью к голому методологизму – приобщены к величественному целому Философии» [3, с. 47].

Так, Марбургская школа, особенно в лице Э. Кассирера, описывая человека как символическое существо, представила весь мир как культуру, как продукт человеческого творчества, как символическую вселенную. Таким образом понятая всекультурология фактически становится на место философии, замещая последнюю. В свою очередь, представители Баденской школы, и в первую очередь Г. Риккерт, занимаясь методологией гуманитарных наук, вводят принципиальное различие между номотетическим и идиографическим типами мышления, причем второй тип мышления характерен, с их точки зрения, для наук о культуре. Разница между данными подходами основывается на том, что предмет наук о при-

² Г. Риккерт справедливо пишет: «Слова “природа” и “культура” далеко не однозначны, в особенности же понятие природы может быть точнее определено лишь через понятие, которому его в данном случае противопоставляют» [11, с. 54].

роде выстраивается чрез призму общих законов, тогда как предмет наук о культуре выстраивается через призму ценностей. Такой подход опять же задает основу для нового синтеза гуманитарных дисциплин. Риккерт пишет: «Легко показать, что эта противоположность природы и культуры, поскольку дело касается различия обеих групп объектов, действительно лежит в основе деления наук. Религия, церковь, право, государство, нравственность, наука, язык, литература, искусство, хозяйство, а также необходимые для его функционирования технические средства являются, во всяком случае на определенной ступени своего развития, объектами культуры или культурными благами в том смысле, что связанная с ними ценность или признается значимой всеми членами общества, или ее признание предполагается; поэтому, расширив наше понятие культуры настолько, чтобы в него могли войти также и начальные ступени культуры и стадии ее упадка, а, кроме того, также и явления, благоприятствующие или препятствующие культуре, мы увидим, что оно охватывает собою все объекты науки о религии, юриспруденции, истории, филологии, политической экономии и т. д., то есть всех “наук о духе”, за исключением психологии» [3, с. 55–56]. Разумеется, надо иметь в виду, что многие представители данных дисциплин не приняли и не принимают подобного различия, считая, скажем, то же языкознание естественной наукой; социология также во многих своих частях выстраивает себя по образцу точных наук. Но в данном случае важна сама тенденция – начиная с конца XIX века возникает и разрабатывается идея метанауки о культуре, в рамках которой филология должна занять свое специфическое место.

Таким образом, можно сделать несколько предварительных выводов:

1. Согласно авторитетному современному мнению филология, обозначавшая в Новое время учение о литературе, к концу XX века слилась с лингвистикой и исчезла в качестве самостоятельной дисциплины.

2. Лингвистика (учение о языке) непрерывно расширяет свой предмет, начиная с Нового времени и, в частности в работах немецких ученых начала XIX века, все больше обозначает не только грамматические учения (распадающиеся на отдельные дисциплины в соответствии со структурой языка, вроде морфологии или синтаксиса), но и учение о языке как о стержне духовной культуры, куда включаются и семантика, и прагматика, и этнолингвистика, и т. д. Такой же путь, но быстрее, проделывает семиотика, изобретенная Соссюром: за счет развитого им структурного метода, она переносит лингвистические достижения на целую серию социальных явлений, включая нормы, обряды, знаковые системы вроде правил дорожного движения и т. п.

3. Классическая филология, обозначавшая с конца XVIII века учение об историко-культурных памятниках античности, понимается в то же время расширительно, как учение о тексте и его жизни в культуре.

4. Именно филология, понимаемая в широком смысле слова, формировала культурологическую проблематику как таковую.

5. Параллельно, к концу XIX – началу XX века в западноевропейской духовной культуре и в первую очередь в философии формируется представление о необходимости создания обобщающей науки о культуре, которая объединяла бы социогуманитарные дисциплины, противопоставляя их дисциплинам естественного цикла. И указываются специфические особенности этих наук, связанные с тем, что они в той или иной форме обязаны учитывать субъекта.

Наука о культуре складывается на протяжении XX века под разными названиями в разных странах, вроде социальной и культурной антропологии, культурологии, во многом пересекается с филологией в ее наиболее общем понимании, и именно ее появление, и даже не ее появление как науки, а лишь как идеи такой науки (потому что признанной науки с таким названием нет до сих пор), определило, в частности, слияние филологии с лингвистикой.

Но прежде чем говорить о филологии, обратимся к культурологии как таковой. Традиционно считается, что термин «культурология» с соответствующим содержанием ввел в научный оборот Л. Уайт. Он понимал, что культурология должна занять место, которое уже принадлежит другим наукам, но ее оправдывает новый синтез. Он писал, что культурология «...покушается на первейшие права социологии и психологии. Конечно, она делает даже нечто большее, чем покушение на них; она их присваивает. Таким образом она проясняет, что разрешение определенных научных проблем не лежит, как предполагалось прежде, в области психологии и социологии, но принадлежит к науке о культуре, то есть может быть осуществлено только ею. Как социологи, так и психологи не желают признавать, что есть такие проблемы, относящиеся к поведению человека, которые находятся за пределами их областей; и они склонны высказывать обиду и сопротивляться науке-выскочке, заявляющей на них свои права» [17] (цит. по: [8, с. 274]).

Естественно, он должен указать на то, что придает культурологии целостность, то есть на тот предмет, который она не будет делить с другими науками. Уайт рассматривает процесс человеческой жизнедеятельности как набор способов и форм организации и преобразования энергии, причем сам процесс владения энергией он рассматривал как двоякий – соматический и экстрасоматический. Содержание первого относится к психологии – это наполнение деятельности отдельного человека

конкретным содержанием, осознание смысла собственной деятельности. Но он возможен лишь в том случае, если опирается на развивающийся самостоятельно (и по существу независимо от человека) мир культуры, включающий любые явления, отношение к которым определяется символически, то есть благодаря некоторому содержанию, не имеющему отношения к физической жизни данного явления. Сюда относятся язык, орудия труда, предметы искусства, и т. д. Все это и называется культурой. В ней Уайт выделял три направления (вектора) – социально-институциональную, технологическую и идеологическую. Не вдаваясь с дальнейшую детализацию его концепции, легко заметить, что несмотря на четкое осознание специфики культуры, Л. Уайт пытается выстраивать культурологию как классическую науку. Но это не получилось. Культурология играет на слишком широком поле, которое не удастся огранить забором. Возьмем, например, то понимание культурологии, которое дает А. Я. Флиер в книге «Культурология XX век. Энциклопедия» (Т. 1): «Если мы берем современный подход к культурологии, то она определяется как “наука, формирующаяся на стыке социального и гуманитарного знания о человеке и обществе и изучающая культуру как целостность, как специфическую функцию и модальность человеческого бытия”» [15, с. 371]. И более конкретно Флиер говорит о культуре как объекте познания культурологии: культуру «можно обозначить как исторический социальный опыт людей по селекции, аккумуляции и применению таких форм деятельности и взаимодействия, которые помимо утилитарной эффективности оказываются приемлемыми для человеческих коллективов также и по своей социальной цене и последствиям, отбираются на основании соответствия критерию ненанесения вреда социальной консолидированности сообществ и закрепляются в системах их культурных ценностей, норм, паттернов, традиций и т. п., то есть представляют собой систему определенных “социальных конвенций”, прямо или опосредствованно обеспечивающих коллективный характер человеческой жизнедеятельности» [15, с. 371]. Такое определение не является собственно определением как таковым и, разумеется, не указывает на возможные способы исследования культуры. В то же время оно отвечает тому широкому пониманию культуры, которое задает ее дисциплинарный статус как синтетический. Отсюда понятно, почему культурология оказалась комплексной сферой исследований, и она поэтому задает не предмет, а своеобразный дискурс, который не требует единства предмета. Такое понимание может дать ключ к решению вопроса о соотношении филологии и культурологии и уже в рамках филологического дискурса (как одного из аспектов дискурса культурологического) проблемы соотношения лингвистики и филологии.

В любом случае культура опирается на знаковую составляющую человеческой деятельности, будь то социальные нормы, конвенции, традиции и т. д. Знаковая понимается здесь в том смысле, что физический предмет, составляющий план выражения знака, выступает в ином качестве, определяемом планом содержания, который формируется в рамках человеческой деятельности. Наиболее фундаментальным репрезентатором системы знаков является язык. И благодаря этому языковой аспект культурологии вполне может выступать в качестве если не единственного, то ведущего. «Если человек укоренен в языке и если принять предпосылку, что язык – дом бытия (Хайдеггер), то тогда культура может рассматриваться преимущественно как словесно-языковой феномен, и ее главные характеристики должны находиться в сфере естественного языка» [4, с. 211]. Если рассматривать культуру в таком ключе, то филология входит в полное пересечение с культурологией. Более того, в этом случае понятно, почему лингвистика начинает занимать такую позицию и вытесняет самоё филологию: лингвистика, которая изучает язык, являющийся образцом для всех остальных знаковых систем, в форме семиотики переносит свои методы на другие области. Фактически речь идет о том, что *филология – это не отдельная дисциплина в рамках группы культурологических дисциплин, но определенный аспект культурологии, связанный с анализом текстов и нацеленный на поиск специфического, уникального.*

Лингвистика и филология совместно представляют собой исследование символично-знакового аспекта культуры. При этом, сводя дело к простой формуле, можно примерно определить отношение филологии к лингвистике как отношение истории к социологии. Там, где филология и история видят уникальные явления, относясь к содержанию текстов в их отношении к определенным историко-культурным периодам, лингвистика и социология ищут регулярные закономерности и отношения, позволяющие описать язык и общество как системы. Лингвистика строит объяснения там, где филология ориентируется на понимание.

Теперь, опираясь на заданное понимание, попробуем рассмотреть два примера, демонстрирующих специфику филологического аспекта культурологии.

Так, например, филология открывает новые уровни интерпретации текста. Здесь стоит вспомнить Александрийскую богословскую школу, которая продолжила в этом аспекте учения стоиков. Это связано с открытием аллегорического метода. Лингвистика (грамматика) возникла как искусство понимать древних авторов. Исследователи обнаруживали закономерности в образовании слов и на этом основании пытались

восстановить те слова, которые были уже непонятны в древнем тексте. В результате были изучены и описаны правила словоизменения и словообразования, а это позволило описать то, что стало грамматикой греческого языка. Грамматика санскрита возникла похожим образом. Но наряду с описанием правил и *прочтением* текстов возникла необходимость интерпретации того, что было прочитано. Это уже сфера филологии. Появляется герменевтическое учение, которое открывает разные уровни понимания. Возникает аллегорическое толкование текста, которое от стоиков переходит к христианским экзегетам Александрийской школы. Филология связывает прочитанное (читаемое) с ментальными структурами соответствующего времени, то есть вписывает его в культуру и, в свою очередь, формирует эту культуру. Когда мы констатируем существование двух параллельных миров, это не лингвистика, а филология. Приведем следующее рассуждение А. Н. Веселовского: «Франциску Ассизскому чудилась разлитая повсюду в природе божественная любовь; средневековый аллегоризм, чаявший во всем творении соответствия и совпадения с миром человека, дал схоластический оборот тому же строю мыслей...» [2, с. 224–225]. Это рассуждение возможно применительно только к той культуре, которая породила определенные тексты, а тексты, в свою очередь, могут быть адекватно прочитаны только в рамках этой же культуры. Здесь мы входим в сферу филологической герменевтики. П. Риттер в уже упоминавшейся статье о филологии в словаре Граната четко выражает эту мысль: «Язык и его изучение для лингвиста представляет самоцель, а для филолога лишь средство, чтобы получить возможность изучить интересующий его вид или отдел проявлений творчества». Но в любом случае вывод о двух параллельных мирах – правильный или нет, вопрос другой – имеет значение не языкового факта, но относится к специфике христианского мышления эпохи.

Есть еще один аспект, который можно здесь рассмотреть. В свое время знаменитый филолог А. А. Потебня утверждал, что мир – это сплетение наших душевных процессов. Можно рассмотреть эту позицию как крайнюю, с другой стороны, мир – это объективно существующие единичности. Язык и речь находятся посередине. Как пересечение этих миров субъективного и объективного, они одновременно являются выражением единичного и общего. В речи (прагматический аспект) высказывание относится к конкретной ситуации здесь и сейчас, тогда как грамматика языка дает общую форму предложению, в котором высказывание реализуется. Семантика, соответственно, также реализуется в обоих аспектах – общеязыковые грамматические и лексические значения приобретают конкретное единичное значение в прагматическом аспекте. Собственно

говоря, данная ситуация и определила то смешение лингвистики и филологии, которое привело к поглощению филологии лингвистикой. Тем не менее, аспект прагматический, манифестирующий уникальную картину, возможную лишь в определенной культуре, заставляет либо выделять в рамках лингвистики отдельную дисциплину (что, собственно, и делается, но все равно в ключе общезначимом), либо оставить традиционный термин «филология» для соответствующих разысканий. И тогда, возвращаясь к высказыванию А. Н. Веселовского, можно утверждать, что лингвистика (точнее, такой ее раздел, как этнолингвистика) останавливается на общей характеристике эпохи, тогда как за филологией остается анализ отдельных проявлений общих закономерностей в конкретных текстах и соответствующих им ситуациях. Хотя, разумеется, четкой границы провести здесь не удастся. Например, Веселовский пишет: «Характер средних веков в литературе, жизни и общественных отношениях по преимуществу эпический, то есть личное развитие подчиняющий массовому» [1, с. 5]. И дальше, говоря о жанре жестов: «Герои *chansons de geste* как будто оттиски с одного и того же клише, более или менее ясные или затертые, но вечно с одним и тем же содержанием и одним обликом» [1, с. 6]. Это соответствует жесткой общественной структуре – рыцарь, монах, вассал, король, крестьянин... Но тут же переход от литературы к самому обществу сменяется обратным движением, и утверждается, что литература – слепок общества. «Так было и в литературе, потому что самая жизнь была опутана образом и обычаем, их вековые определения связывали всякий личный порыв, всякий шаг человека от колыбели и до гроба» [1, с. 8]. Фактически Веселовский утверждает, что текст общественной жизни соответствует специфике текстов литературных, они по своей структуре тождественны. Что здесь лингвистика и что здесь филология? Вопрос вполне нетривиальный, потому что его понимание и, соответственно, ответ на него зависят от того, пытаемся ли мы остановиться на общей характеристике эпохи, и тогда мы будем сравнивать ее с другими эпохами, или мы будем двигаться к конкретному герою конкретного жеста вплоть до переживания его эмоций. Но и то и другое будет относиться к культурологии в ее широком смысле.

Итак, те вопросы, которые были заданы в начале статьи, получают следующие ответы. Филология существует как обязательный и невыхолащиваемый аспект культурологии. В то же время культурология существует (по крайней мере пока) не как система дисциплин и не как общая наука о культуре и даже не как философия культуры, а как результат реализации установки на исследование места и специфики сознания личности в той или иной эпохе.

Литература

1. Веселовский А. Из истории развития личности. Женщина и старинные теории любви. – СПб., 1912.
2. Веселовский А. Н. Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля // Веселовский А. Н. Собрание сочинений. – СПб., 1913. – Т. I.
3. Гадамер Г.-Г. Язык и понимание // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991.
4. Григорьев А. А. Артикуляция бытия культуры // Теоретическая культурология. – М., 2005.
5. Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков... // Вильгельм фон Гумбольдт. Избранные труды по языкознанию. – М., 1984.
6. Дильтей В. Собрание сочинений: в 6 т. – М., 2000. – Т. 1: Введение в науки о духе.
7. Коллингвуд Дж. Р. Идея истории. – М., 1980.
8. Культурология XX век. Энциклопедия. – СПб., 1998. – Т. 2.
9. Перельмутер И. А. Философские школы эпохи эллинизма // История лингвистических учений. Древний мир. – Л., 1980.
10. Перельмутер И. А. Грамматическое учение модистов // История лингвистических учений. Позднее Средневековье. – СПб., 1991.
11. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М., 1998.
12. Сепир Э. Статус лингвистики как науки // Языки как образ мира. – М.; СПб., 2003.
13. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики // Фердинанд де Соссюр. Труды по языкознанию. – М., 1977.
14. Сочинения Герберта Спенсера. Основания социологии. – СПб., 1898.
15. Флиер А. Я. Культурология XX век. Энциклопедия. – СПб., 1998. – Т. 1.
16. Шлегель Ф. Философия языка и слова // Фридрих Шлегель. Эстетика, философия, критика. – М., 1983. – Т. 2.
17. L. White **The Science of Culture**. – N. Y., 1949.
18. <http://www.ling-phil.ox.ac.uk/pages/intro.html>
19. <http://en.wikipedia.org/wiki/Philology>

*О. А. Булгакова
Кемерово*

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РАЗРАБОТКИ ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОСВЯЗИ ЯЗЫКА И КУЛЬТУРЫ В ЛИНГВИСТИКЕ

В последние годы усилился интерес исследователей к вопросам взаимосвязи и взаимодействия языка и культуры. Язык есть зеркало как общечеловеческой, так и национальной культуры, в словах запечатлелись наблюдения народа над самим собой и над окружающим миром.

Основы представления национальной картины мира в языке были заложены В. фон Гумбольдтом, который полагал, что влияние языка на человека настолько сильно, что оно определяет его мышление и познавательную деятельность [3]. Дальнейшее развитие его идеи получили в концепции слова А. А. Потебни, согласно которой внутренняя форма слова отражает его национальную специфику: «Как отдельное слово становится между человеком и предметом, так и весь язык (как мирозерцание высшей единицы, народа) – между человеком и действующей на него природой... Человек, выискивая из себя язык, тем же актом вплетает себя в его ткань; каждый народ обведен кругом своего языка и выйти из этого круга может только перешедши в другой» [3, с. 29].

На основе теории В. фон Гумбольдта в дальнейшем развились многочисленные подходы, исходящие из того, что язык обеспечивает категоризацию мыслительной деятельности, а последняя, в свою очередь, категоризацию мира, который воспринимает и в котором действует индивид.

Разработка проблемы «язык и культура» ведется в нескольких направлениях. Одним из них является этнолингвистика, основоположником которой явился американский антрополог Ф. Боас [2]. Отечественная этнолингвистика представлена работами А. А. Потебни, А. А. Шамагова, Д. К. Зеленина, Б. А. Ларина, Н. С. Трубецкого, Н. И. Толстого и др. В рамках данного направления рассматриваются вопросы культурной семантики слова, народной этимологии, анализируются концептуальные фрагменты языковой картины мира, обосновываются различные способы интерпретации внутренней формы того или иного слова. Задачей этнолингвистики является анализ пользования языком в различных языковых ситуациях в разных социальных слоях и группах.

Другое фундаментальное и лингводидактическое направление – это лингвокультурологическое направление. Доминирующим здесь является не простое изучение взаимодействия языковых, этнокультурных и этнопсихологических факторов или опора на предметно-понятийную сферу культуры, а комплексное теоретико-описательное исследование объектов как функционирующей системы культурных ценностей, отражаемых в языке, контрастивный анализ культурологических сфер разных языков на основе теории лингвистической относительности (известная гипотеза Сепира-Уорфа), согласно которой структура языка и системная семантика его единиц коррелирует со структурой мышления и способом познания окружающей действительности, мира того или иного народа. Теория лингвистического детерминизма/относительности представляла собой попытку связать две статические сущности: язык и мыслительный образ. Особым вкладом Б. Уорфа в теорию лингвистической

относительности было его внимание к соотношению языка и картины мира. Целью лингвистического анализа для него было описание картины мира. «Каждый язык, – пишет Б. Уорф, – представляет собой огромную модель – систему, отличную от других, в которой существуют культурно предписанные формы и категории, посредством которых личность не только общается, но также анализирует природу, замечает или игнорирует отношения и явления, направляет свои рассуждения и строит мир своего сознания» [9, p. 256].

Все три теории – Ф. Боаса, Э. Сэпира и Б. Уорфа – объединены: 1) когнитивным пониманием культуры как мыслительного конструкта; 2) теорией языка, которая рассматривала его вне дихотомии «язык–речь» как абстрактную систему зависимостей языковых единиц; 3) большим вниманием к статическим аспектам взаимоотношения языка и культуры, когда язык представлялся как отражение объективной, чаще всего физической и социальной, реальности.

Поскольку все три корифея теории лингвистической относительности концентрировали свое внимание на статических аспектах исследуемых явлений, естественной реакцией на особенности такого подхода к изучению взаимоотношения языка и культуры явился интерес к динамическим аспектам взаимодействия этих двух явлений. Этот интерес получил свое воплощение в подходе, названном «этнографией говорения» и в последующем «этнографией общения» (коммуникации). Д. Хаймс был первым, кто по-новому сформулировал связь языка с культурой, отметив, что этнография говорения призвана заполнить пробел между тем, что обычно изучается исследователями грамматики (то есть структурой языка), и тем, что изучается этнографией (особенностями культуры). Д. Хаймс привлек особое внимание к речи как системе культурно обусловленного поведения и к речевой деятельности языкового сообщества как объекту исследования. Он перевел понятие коммуникативной компетенции из категории «способности» в категорию актуального адекватного говорения в специфических социальных и культурных контекстах. В центре его внимания оказался не язык как средство связи формы и значения, а речь как средство связи между индивидами и ситуациями, в которых они находятся [10].

Хотя Д. Хаймс упоминал о когнитивной природе культурно обусловленных моделей речи, собственно когнитивную платформу под динамические речевые сущности подвели У. Чейф и Т. ван Дейк. По Чейфу, взаимодействие человеческого организма с окружающей действительностью происходит за счет способности последнего создавать «детализированные репрезентации окружающего мира и репрезентировать внутри себя

свой собственный взгляд на окружающий мир» [11, р. 80], то есть создавать детализированные репрезентации моделей дискурса.

Г. Пальмер предложил назвать такой подход культурологической лингвистикой. Он объединяет язык и культуру, сосредоточивает внимание на рассмотрении причин, процессов и результатов речевой деятельности носителей языка и при этом анализирует свои объекты в когнитивном аспекте [6].

Как средство коммуникации между членами общества, язык отражает многие аспекты данной культуры. Значит, «структура языка является порождением двух важных факторов: один – внутренний (то есть ум индивидуального говорящего), другой – внешний (а именно культура, общая с другими говорящими на том же языке)» [1, с. 340]. Таким образом, язык отражает взаимодействие между психологическими, коммуникативными, функциональными и культурными факторами.

Отражая в процессе деятельности объективный мир, человек фиксирует в слове результат познания. Совокупность этих знаний, запечатленных в языковой форме, представляет собой то, что в различных концепциях называется «языковая репрезентация мира», «языковая модель мира», «языковая картина мира».

Язык в работах, опирающихся на постулат о существовании языковой картины мира, рассматривается как моделирующая система, автоматически придающая любой внелингвистической информации, сообщаемой в речи, когнитивный образ, семантическую интерпретацию, соответствующую своеобразной логике философии, поэтике данного конкретного языка.

Будучи условным естественно семиотическим способом экспликации знания и шире – информации, сообщаемой в речи, языковая картина мира в каких-то своих качествах исторически, культурно, эстетически, психологически мотивирована, ее образы и семантические модели приспособлены к субъективно-личностному статусу сознания. Создаваемый субъективный образ окружающего мира всегда объективно ограничен опытом общества в целом, поскольку за каждой мыслью человека в конечном счете лежит не только его личный жизненный опыт. Индивидуальное восприятие и описание любого объекта или явления не детерминировано жестко: каждая ситуация может быть по-разному описана языковыми средствами. Способы вербализованного конструирования мира зависят от разной степени детализации (в зависимости от прагматической установки индивидуума), разной степени точности, от выбора точки зрения (за каждой лексической единицей стоят соответствующие сценарии, структуры знания и эмоциональные оценки).

Свойственные носителям языка представления о мире находят отражение в семантике языковых единиц, так что, овладевая языком и, в частности, значением слов, носитель языка одновременно привыкает к ним, а будучи свойственными всем носителям языка, они оказываются определяющими для ряда особенностей культуры, пользующейся этим языком. Иными словами, язык и образ мышления взаимосвязаны. Как отмечает А. Д. Шмелев, «с одной стороны, в языке находят отражение те черты внеязыковой действительности, которые представляются релевантными для носителей культуры, пользующейся этим языком; с другой стороны, овладевая языком и, в частности, значением слов, носитель языка начинает видеть мир под углом зрения, подсказанным его родным языком, и сживается с концептуализацией мира, характерной для соответствующей культуры» [12]. В этом смысле слова, заключающие в себе лингвоспецифичные концепты, одновременно «отражают» и «формируют» образ мышления носителей языка.

Языковая картина мира формирует тип отношения человека к миру (природе, животным, самому себе как частичке этого мира). Она задает нормы поведения человека в мире, определяет его отношение к миру. Каждый язык вырабатывает определенный способ концептуализации мира. Мировидение народа отражается в характерных для языковой картины мира данного народа концептах, которые, являясь основной единицей ментальности, создаются в актах познания в процессе восприятия мира.

В последние десятилетия феномен картины мира стал одним из центральных понятий многих отраслей науки, будучи исходным глобальным образом мира, лежащим в основе мировидения человека, репрезентирующего сущностные свойства мира.

Картина мира, отображенная в сознании человека, есть вторичное существование объективного мира, закрепленного и реализованного в своеобразной материализованной форме, которой является язык, выполняющий функцию объективации индивидуального человеческого сознания.

Языковая картина мира связана с концептуальной картиной мира. Эта связь выражается в том, что элементы языковой картины мира служат средством экспликации элементов наивной картины мира и строятся по общему с ней принципу категоризации. Языковая картина мира, являясь проекцией концептуальной системы нашего знания, представляет собой «особое образование, постоянно участвующее в познании мира и задающее образцы интерпретации воспринимаемого, это своеобразная сетка, накидываемая на наше восприятие, на его оценку, влияющая на

членение опыта и виденье ситуаций и событий и т. п. через призму языка и опыта, приобретенного вместе с усвоением языка и включающего в себя не только огромный корпус единиц номинации, но, в известной мере, и правила их образования и функционирования» [5, с. 47]. Все единицы языковой системы существуют не сами по себе, не отдельно друг от друга, а в определенной взаимосвязи, что позволяет человеку достаточно быстро овладевать языком и свободно пользоваться им в процессе коммуникации. Н. В. Крушевский писал, что «всякое слово связано с другими словами узлами ассоциаций по сходству; это сходство будет не только внешнее, то есть звуковое или структурное, морфологическое, но и внутреннее, семасиологическое. Или, другими словами, всякое слово способно, вследствие особого психического закона, и возбуждать в нашем духе другие слова, с которыми оно сходно, и возбуждаться этими словами» [4, с. 145]. Речевая деятельность опирается на знания о языковом видении мира. Языковая картина мира, с одной стороны, отражает отношения внеязыковой действительности, с другой стороны, воплощает результат восприятия мира говорящим, поэтому содержательная сторона языка непосредственно связана с познавательной деятельностью человека. Человек, называя предметы, явления мира действительного, воспроизводит эти номинации, обращаясь к своему внутреннему лексикону, к памяти, к своему сознанию. Создавая новые номинации, он пытается найти в памяти знакомую ситуацию, уже прошедшую через восприятие, сходную с новой. Обработка новых данных осуществляется с применением содержащегося в памяти ранее накопленного опыта, который организуется с помощью определенных моделей, уже имеющихся у нас в уме. Данные модели, отражающие устройство мира, представляют собой концепты, которыми мыслит человек, комбинируя и осуществляя в их рамках глубинные предикации, формируя новые классы в процессе мышления.

Организация значений мира «действительного» является в сознании говорящих сложно структурированной системой. Языковые сущности категоризируются в мозгу человека, причем сами категории – это достаточно подвижные блоки, подразделяющиеся на более мелкие объединения. Данные объединения представляют собой своего рода концепты, которыми мыслит человек, комбинируя и осуществляя в их рамках глубинные предикации, формируя новые классы в процессе мышления. Концепты «позволяют хранить знания о мире и оказываются строительными элементами концептуальной системы, способствуя обработке субъективного опыта путем подведения информации под определенные выработанные обществом категории и классы» [5, с. 90]. Таким образом, языковая картина мира представляет собой проекцию концептуальной системы наше-

го сознания, в которую входят как врожденные концепты, сложившиеся в ходе предметно-познавательной деятельности, так и концепты, вычлененные из повторяющихся в семантических структурах слов объединенных концептов.

В словообразовании ярче всего реализуется идея связи сознания со структурой языка. Словообразование дает возможность понять, какие ценности удерживает сознание. Оно эксплицирует свойства и качества денотатов, их связи и отношения, функциональную нагрузку, их значимость для носителей языка. Именно словообразование позволяет выявить способы оценки внеязыковой действительности, определить, какие ее элементы словообразовательно маркируются и почему, и тем самым выяснить, что в языковом сознании того или иного народа является жизненно и социально важным. Уже сам выбор того или иного явления действительности в качестве объекта словообразовательного детерминирования свидетельствует о его значимости для носителей языка. Эта избирательность словообразования позволяет проиллюстрировать своеобразие перцепции и оценки человеком окружающего его мира. Оценка действительности с точки зрения потребностей, интересов и установок познающего субъекта формирует глубинную основу системы ценностей народа. Своими особыми картинами мира характеризуются также различные диалекты русского языка. Так, в семантической сфере «Растительный мир» выделяется прежде всего семантический участок, связанный с общей характеристикой лесных массивов. Хотя общее название леса в русских диалектах представлено, как правило, производным именем; при актуализации тех или иных признаков, классифицирующих или характеризующих (особенно имеющих хозяйственно-важное значение), используются словообразовательные средства.

С помощью словообразовательных средств происходит создание номинаций, связанных с членением семантического пространства «лес».

Словообразовательно маркируются прежде всего названия, дающие общую характеристику леса с точки зрения преобладающих в нем пород деревьев. В диалектах имеются общие названия *лиственнного* (ср. дубровник (Север., Ср. Урал), листвак (Кемер.)), *лиственника* (Ряз.); *хвойного* (смольчак (Даль, без указ. места), хвойник, хвойняк (Север, Зап., Даль)); *смешанного* леса (бельник (Том., Волог.), весельник (Тамб.), дубрава, разнолесье).

Словообразовательные средства используются для образования производных единиц, указывающих на:

- величину леса (ср. боровинка (Олон., Онеж.), лесик (Калин., Ср. Приобье, Том., Латв.), лесичек (Пск.);

- его густоту (ср. глушник (Тул.), густарник (Алт.), густень (Урал.), гушара (Пск., Новосиб.), частик (Арх.), чащина (Арх., Новг.), чашура (Калуг.), лесополье (Свердл., Урал.), подрежье (Перм.), порежь (Пск., Твер.), редник (Пск., Твер.);

- возраст (ср. маляга (Олон.), молодежник (Костром., Твер.), молоденик (Пск., Твер.), молодижник (Казан., Куйбыш.), молодик (Пск., Твер.), молодник (Нижегор.), молодняг (Новг.), подростль (Перм., Свердл.); подростль (Перм.), поросняк (Олон., Арх.);

- место произрастания леса (ср. бережина (Арх.), болотовина (Смол.), гривняк (Север.), поречник (Забайкал.), прибрежник).

Однако особенно активно при помощи словообразовательных средств образуются номинации, характеризующие лесной массив с точки зрения качества произрастающих в нем деревьев. В данном случае актуализируются такие признаки, как:

- лес с больной древесиной (ср. гнилетье (Петер.)) или высыхающий на корню лес (ср. жарник, жарняк (Олон.), подстой, сухара (Нижн., Костром.), сушинник, суховершник (Нижн.);

- мелкий, малорослый лес (ср. мелкаш (Арх.), мелкотник (Краснояр.), мелколесник (Ряз.), малоросник (Ср. Урал.);

- кривой, нестройной лес (ср. вилажник (Свердл.), коряжник (Самар., Моск., Ряз., Астрах.), кривье (Курск.);

- горелый лес (ср. выгарок (Свердл.), гарник (Ср. Урал, Перм., Свердл.), горевина (Арх.), горелец (Сев. – Двин., Волог.), горель (Волог., Нижегор.), горельник (Енис., Перм.);

- лес, поваленный бурей, ветром (ср. буреломник (СРНГ, без указ. места), ветролом (Калуж., Арх., Перм.), вываль (Новг., Ярослав.), выломок (Арх., Волог., Новг.), залежь (Моск.), повалесье (Моск.)).

Актуализация в произвольных лексемах отрицательных признаков в названиях леса связана с преобладанием прагматических принципов в системе номинации имен, принадлежащих к этому семантическому блоку, поскольку, по сути дела, все эти названия указывают на непригодность использования такого леса в хозяйстве крестьянина: именно с этим обстоятельством связано преимущественное маркирование молодого (а не старого) леса как леса, не имеющего хозяйственной ценности, в частности, непригодного для строительства домов, мостов, лодок и т. д. Об этой аксиологической ориентированности словообразования свидетельствует и существование значительного круга производных имен, в которых с помощью словообразовательных средств объективируется функциональный признак в названиях леса (ср. дровяница (Моск.) «нестройной лес, идущий на дрова»; жердовник (Свердл., Ср. Урал) ‘молодой, тонкий лес, идущий на жерди’; избняк ‘лес, идущий на строитель-

ство домов'; кровельник, кровленник 'лес, идущий на постройку крыш' (Твер., Пск.); мостовняк 'лес, употребляемый на настил моста' (Моск., Урал.). Таким образом, наряду с онтологическим планом, связанным с отражением действительных свойств реалий внешнего мира, словообразование в этой семантической сфере активно «работает» в аксиологическом плане, подключаясь для обозначения не только когнитивного, но и прагматического элемента.

С помощью словообразовательных средств в этой тематической группе имен актуализируются следующие признаки:

- качественно-характеризующий (весельник 'молодой березовый лес' (Пск.), кривульник 'кривой, нестройовой лес');

- акторный, объективирующий сему 'результат действия' (вихроломье 'лес, поваленный бурей' (Пск.); пальник 'горелый лес' (Свердл., Енис., Краснояр., Арх., Перм.);

- локативный с семой 'место произрастания леса' (бережина 'лес, растущий по берегам рек, озер' (Арх., Смол.); болотовина 'лес, растущий на болоте' (Смол.);

- темпоральный, объективирующий сему 'возраст' леса (молодник, старник);

- функциональный, указывающий на назначение леса (дровяник 'лес, идущий на дрова'; избняк 'лес, идущий на строительство домов'; мостовняк 'лес, употребляемый на настил моста');

- реляционный с объективацией семы 'пространственная смежность' (груздовник 'лес, в котором много груздей', обабочник 'березняк, в котором растут грибы');

- количественный, маркирующий сему 'величина леса' (лесинка 'небольшой лес', лесище 'большой лес').

Эмпирические наблюдения свидетельствуют о том, что словообразовательный акт, в ходе которого устанавливается связь между предметом мысли и языковым знаком, является когнитивным актом, раскрывающим механизмы взаимодействия жизни и языка. Причем это не пассивная объективация внешнего мира, а сознательное и целенаправленное словотворчество, дающее систему ориентиров в предметном мире. Именно этим объясняется факт словообразовательной избирательности: в языке семантически и словообразовательно маркируется то, что имеет практическую и познавательную ценность в повседневной жизни народа.

Картина мира может быть представлена с помощью пространственных, временных, количественных, этических и других параметров, на ее формирование влияют язык, традиции, природа и ландшафт, воспитание, обучение и другие социальные факторы.

Таким образом, в решении вопросов, связанных с отражением в языке этнической истории, образа жизни, традиционной культуры народа, необходима интеграция усилий представителей различных областей знаний: лингвистов, историков, антропологов, этнографов.

Литература

1. Алан Ченки. Семантика в когнитивной лингвистике // Современная американская лингвистика: Фундаментальные направления. – М., 2002. – С. 340–369.
2. Boas F. Language // Boas. General Anthropology. – N. Y., 1938. – P. 124–145.
3. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. – М., 1984.
4. Крушевский Н. В. Очерки науки о языке // Крушевский Н. В. Избранные работы по языкознанию. – М., 1998.
5. Кубрякова Е. С. Части речи с когнитивной точки зрения. – М., 1997.
6. Palmer G. V. Toward a Theory of Cultural Linguistics. – Austin, 1996.
7. Потебня А. А. Мысль и язык. – Киев, 1993.
8. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. – М., 1993.
9. Whorf B. L. Language, thought and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf / ed. by J. B. Carroll. – Cambridge (MA), 1956.
10. Hymes D. The Ethnography of Speaking // Language, Culture and Society / ed. by B. G. Blount. – Prospect Heights (Ill), 1995. – P. 248–282.
11. Chafe W. Some Things Things That Narratives Tell Us about the Mind // Narrative Thought and Narrative Language / ed by B. K. Britton, A. D. Pellegrini. – Hillsdale (NJ), 1990. – P. 79–98.
12. Шмелев А. Д. Русская языковая модель мира: Материалы к словарю. – М.: Языки славянской культуры, 2002.

С. Л. Бурмистров
Санкт-Петербург

СВЯЗЬ КУЛЬТУРЫ И ЯЗЫКА В КОНЦЕПЦИЯХ А. А. ПОТЕБНИ И Э. СЕПИРА

Ни для кого уже давно не является загадкой факт связи культуры и языка. Язык как главная инстанция, позволяющая человеку взаимодействовать с социумом, выступает как базис культуры, накладывающий определенные ограничения на процессы возникновения и развития различных форм культуры, а она, в свою очередь, влияет на языковые процессы в обществе, стимулируя развитие языка в том или ином направлении, и обе эти инстанции – культура и язык – воздействуют на социальные процессы и в то же время испытывают определенное и весьма значи-

тельное влияние с их стороны. По этой причине рассматривать социальные, культурные и языковые процессы по отдельности, как если бы они не зависели друг от друга, представляется возможным только в рамках предварительного анализа соответствующих областей, имеющего в виду последующий синтез данных социологии, культурологии и языкознания (и смежных отраслей науки), целью которого будет комплексное и всестороннее изучение того или иного общества, воспринимаемого как целостный феномен, образующий единство с языком, вмещающим ландшафтом и всеми возможными при данных условиях стратегиями его освоения и взаимной адаптации социальных агентов.

Если язык и культура связаны столь тесно и глубоко, то, несомненно, мы можем рассматривать их фактически как две стороны одного и того же процесса, который можно назвать процессом освоения окружающей среды и социогенеза. Из этого следует, в частности, что задачи языка и культуры, понимаемой здесь как все множество материальных продуктов, созданных человеком, его духовных достижений и способов социальной организации, необходимых для производства всего этого (таково, заметим, лишь предварительное определение культуры), – задачи языка и культуры оказываются в сущности своей одинаковыми, но нетрудно увидеть, что решаются они весьма различными методами.

Языком мы будем считать все множество знаковых систем, выработанных данной культурой за все время ее развития. Естественно, что при таком понимании феномена языка оказывается, что язык, в сущности, определяется своей историей и не может быть оторван от традиции своего употребления. Таким образом, становится невозможно искать какой-либо «адамов язык», который точно, полно и однозначно описывал бы окружающую нас реальность, тот язык, о создании которого мечтали неопозитивисты. Проблема заключается в том, что при интерпретации языка как множества исторически обусловленных знаковых систем сама реальность оказывается зависящей от языковых практик данной культуры. Как известно, уже в самой структуре любого языка, в его синтаксисе, лексике и прагматике содержится, согласно гипотезе Сепира – Уорфа, известного рода «метафизика», картина мира или, точнее, условная схема восприятия мира, которая до прямого контакта носителя языка с доязыковой реальностью не имеет конкретного содержательного наполнения, однако включает в себя определенные ограничения, не позволяющие человеку выходить за рамки ограниченного (пусть даже и достаточно большого) набора стратегий мышления. Естественно, что язык, рассматриваемый с этой позиции, представляется зависящим не столько от внешних объектов, сколько от иных (в том числе и внутриязыковых) факторов.

Неопозитивистская мечта об идеальном языке восходит, по всей видимости, к идее «адамова языка» в собственном смысле слова – к идее о том языке, на котором говорил Адам в раю и на котором он давал имена вещам. Именно о такой концепции А. А. Потебня, выдающийся русский филолог, замечает: «Мудрость, дарованная вначале человеку без всяких усилий с его стороны, а вместе нераздельные с нею высокие достоинства языка могли только забываться и растрачиваться в последующих странствованиях человека по земной юдоли. История языка должна быть историею его падения». Но прогресс в языке – явление несомненное: «...это падение только мнимое, потому что сущность языка, связанная с ним мысль, растет и преуспевает» [4, с. 11].

В целом филологические взгляды Потебни и особенно его учение о языке представляются достаточно интересными и небесполезными для решения вопроса о связи языка и культуры. Согласно его концепции, язык развивается по мере усложнения социальной организации и в ходе личностного развития его носителей и обогащения их внутреннего мира, так как новые внешние реалии и новые представления, идеи и оттенки эмоций, которые раньше не замечались человеком, в процессе развития культуры начинают требовать для себя новых, специфических обозначений и новых возможностей высказывания, а это естественным образом ведет к изменениям в языке (в его синтаксисе, морфологии, языковой прагматике и т. д.) [7, с. 5]. Иными словами, с языком связано развитие не только духовной культуры, но и сугубо материальной: язык изменяется под воздействием новаций в материальной области культуры и изменяет, в свою очередь, ее духовную сторону, становясь, таким образом, посредником между материальным и духовным аспектами деятельности человека.

Здесь справедливо будет поставить достаточно непростой вопрос: нет ли обратного влияния? Не влияют ли на наше мировосприятие через язык наши духовные (что бы ни понималось под этим широким термином) устремления и убеждения? Согласно Эдварду Сепиру и Бенджамену Ли Уорфу, именно такое воздействие оказывает язык на наше *восприятие* реальности, ибо он заставляет нас по-разному (в зависимости от того, какой язык мы используем или, еще точнее, на каком языке мы мыслим) членить реальность, видя в ней те или иные области. Так, например, для носителя немецкого или английского языка имеет значение, воспринимаем ли мы предмет, обозначаемый в нашей речи существительным, как определенный или неопределенный, для языка квакиутль важно наряду с этим, видит ли говорящий ту вещь, о которой идет речь, или нет, к кому она ближе – к самому говорящему, адресату или третьему лицу, а для рус-

ского языка, санскрита и латыни все это не имеет такого большого значения [8, с. 153–154]. Иными словами, язык здесь играет роль «генератора множеств» или инструмента, при помощи которого в до того нерасчлененном пространстве опыта проводятся границы. Различные «атомарные объекты» группируются друг с другом в разные множества по каким-то определенным признакам, а какой признак окажется решающим при отнесении предмета к той или иной группе, зависит уже от конкретных обстоятельств бытования языка в данной культуре и от истории этих языка и культуры. Это можно проиллюстрировать на примере языка суахили: в нем несколько классов существительных, и первый класс обозначает людей, второй – группы людей, третий – растения, предметы из дерева, части тела и объекты окружающей природы, четвертый – неодушевленные предметы, людей с физическими недостатками и названия языков и т. д. – всего около двух десятков [2, с. 143].

Уорф, развивая идеи Сепира о «лингвистической относительности», указывает, что «наш лингвистически детерминированный мыслительный мир не только соотносится с нашими культурными идеалами и установками, но вовлекает даже наши собственно подсознательные действия в сферу своего влияния и придает им некоторые типические черты» [12, с. 193]. Ключевым здесь, на наш взгляд, является слово «подсознательные». В самом деле, языковые установки никогда нами не осознаются, что делает их влияние неподконтрольным воле, а следовательно, более глубоким и всесторонним, чем если бы они осознавались нами. Исходя из этого, можно, видимо, говорить о своего рода «языковом бессознательном», определяющем наши мнения, решения и действия в той же мере, что и психоаналитическое бессознательное.

Через языковые практики реальность видится социальному агенту в том или ином свете, под тем или иным углом зрения, а это значит, что и осваивать он ее будет исходя именно из этого, ограниченного языком знания, а следовательно, изменения, происходящие в, казалось бы, объективной реальности, не зависящей, на первый взгляд, от человека, детерминированы характерным для данной культуры мировоззренческим фоном.

Оказывается, что язык – центральное звено всех форм культуры, ибо через него идут влияния от материальной стороны культуры на идеальную и обратно. Но он, в свою очередь, как было показано выше, и сам испытывает воздействие со стороны других компонентов культуры, не оставаясь безучастным проводником. У любого проводника, как известно из электротехники, есть сопротивление, что не может не влиять на характеристики системы, состоящей из этого проводника и связанных им агрегатов.

Но если язык играет в культуре столь самостоятельную роль, если знаковые системы сами, независимо от особенностей реального мира, который они призваны обозначать, порождают непустые значения, тогда можно поставить под вопрос и известное представление о функциональности всех компонентов культуры, согласно которому каждый элемент ее играет строго определенную роль (или конечное множество строго определенных ролей) в общей системе культуры. В этой концепции, правда, не ставится вопрос о том, кто (или что) наделяет тот или иной компонент функциями: это может быть центральный элемент данной культуры, своего рода «глас божий» (таким элементом в XIX веке казалась в системе наук философия, которая, по замыслу, например, О. Конта, должна была предписывать позитивным наукам их предмет и методы исследования), или эти роли могут возникать и изменяться спонтанно, будучи системным эффектом. В действительности же, видимо, функционализм в культуре – явление достаточно ограниченное, и ничуть не меньшую роль в ней играет символическая составляющая. «Фактически вся культура, равно как и поведение индивида, тяжело нагружены символизмом. Даже относительно простые формы поведения далеко не столь функциональны, сколь они кажутся, но включают в свою мотивацию бессознательные и даже оставшиеся без ответа импульсы, благодаря которым поведение должно рассматриваться в качестве символа. Многие, возможно, почти все, причины – не более, чем осуществляемые *ex post facto* осознания поведения, контролируемого бессознательной потребностью. Даже тщательно разработанная, хорошо документированная научная теория с этой точки зрения может быть лишь символом неизвестных потребностей “Ego”. Ученые борются за свои теории не потому, что они верят в их истинность, но потому, что они желают, чтобы они были истинны» [10, с. 207].

Символизм культуры, таким образом, может пониматься – по крайней мере, с позиций Сепира – в психоаналитическом смысле: компоненты культуры в его концепции интерпретируются как не только функциональные феномены, работа которых направлена на достижение сознательно поставленной цели, но и как явления компенсаторные, смысл которых – удовлетворить потребность, не осознаваемую самим ее субъектом. Но если вспомнить о «лингвистическом бессознательном», о котором шла речь выше, то мы увидим, что эти неосознаваемые потребности имеют совсем не тот характер, который придавали им З. Фрейд и другие психоаналитики. Эти потребности, представления, убеждения, дорогие чьему-то сердцу, имеют не столько психоаналитический в узком смысле слова, сколько языковой характер: сама структура языка предписывает его носителям определенное видение мира, а следовательно, и способы

осмысления и описания собственных потребностей, а также такое членение внешнего мира, которое в наибольшей степени соответствует этому описанию (а не самим потребностям!). Языковое бессознательное вполне успешно заменяет собой бессознательное психоаналитическое, в результате чего становится хорошо видно, насколько сильно носитель культуры зависит от используемых им знаковых систем. Более того, эта зависимость касается не только бессознательного, но в той же мере и сознания индивида, которое, в сущности, является лишь оборотной стороной бессознательного.

Очевидно, что все эти компоненты психики человека суть результаты истории того общества, членом которого он является. В самом деле, сознание в полном смысле слова не может ограничиваться одним лишь предметным сознанием, представлением о закономерностях, связывающих друг с другом объекты и явления внешнего мира, и требует еще и самосознания, то есть способности к самоописанию. Самоописание же необходимо требует для своей полноты описания прошлых состояний личности, то есть хотя бы самой элементарной автобиографии, а ее составление невозможно без описания событий, происходивших с другими индивидами, и их действий, так что в результате мы выходим здесь на описание истории целого общества (как минимум – микросоциума). Естественно, что понимание языка как явления социального приводит нас к убеждению, что столь же социально – и столь же, добавим, исторично – и сознание. Именно к этому выводу пришел Потебня, который «разрабатывал историю языка в плане эволюции языкового сознания народа, пытался вывести эту эволюцию из самого языка, не сводя ее к каким-либо процессам индивидуального сознания. Он доказывал, анализируя взаимосвязь языка и мышления, что сознательная деятельность образуется при помощи языка и язык в этой деятельности есть первое образование по времени, поскольку через язык совершается переход к высшему уровню развития психики – сознанию» [3, с. 11]. Нетрудно увидеть близость взглядов Потебни к идеям Сепира и Уорфа: в обоих случаях язык выступает как культурная инстанция, первичная по отношению к индивиду и индивидуальному сознанию, и в обоих случаях он оказывается феноменом, историческим по своей природе, обусловленным развитием социума и культуры и, в свою очередь, во многом детерминирующим их эволюцию. Точно такое же сходство есть и в вопросе о сущности культуры, которая в обоих случаях представляется как традиция *par excellence*, а значит, как история, причем история, осознаваемая обществом как таковая, когда социальные агенты и носители культуры сами себя идентифицируют с определенным прошлым, видя себя его наследниками.

Оказывается, таким образом, что мы не можем отделить язык от истории, не совершая насилия над самими этими феноменами. Такая их особенность имеет непосредственное отношение к явлению национально-культурной самоидентификации, ибо она возможна только на базисе какого-то (всегда в той или иной мере сконструированного) прошлого, понимаемого как отрезок исторического времени, за который были созданы поныне используемые в данном обществе способы производства материальных благ и поныне актуальные плоды научного, художественного и религиозного творчества. Сепир в одной из своих статей специально исследует различные способы интерпретации понятия «культура», из которых вполне адекватен лишь один. Первая интерпретация этого понятия дает нам понимание культуры как множества любых социально наследуемых черт материальной и духовной жизни. Согласно второй, под культурой понимается некий условный идеал индивидуальной благовоспитанности, «культурности», состоящей из набора типовых поведенческих реакций, противопоставленного таковым же наборам всех других членов социума, третируемых как «чернь» [9, с. 466–467]. Но лишь третья интерпретация приближает нас к подлинному пониманию культуры. «Когда говорят о культуре в этом третьем понимании, то подчеркивают не столько то, во что верит тот или иной народ или что им создано, сколько то, каким образом созданное этим народом и то, во что он верит, функционирует в его жизни, какое значение все это имеет для данного народа» [9, с. 469]. Принципиальное значение для понимания связи культуры и языка имеют те роли, которые в том или ином социуме играют те или иные культурные формы: один и тот же, скажем, танец будет иметь одно значение в культуре сравнительно примитивной, где трудовые и игровые, игровые и магические формы деятельности еще не разделены, и совершенно другое, например, в современной культуре, где он выполняет почти исключительно рекреационные функции.

По-своему видится эта проблема Потебне, для которого в языке и культуре прагматический (в строго философском значении этого слова) компонент оказывается преобладающим. Во-первых, надо сказать, что культура для него прежде всего символична, причем каждый символ в ней историчен, а следовательно, многозначен, так как в нем никогда не теряется ни один элемент его смыслового наполнения, и смыслы не отрицают, а дополняют друг друга. Во-вторых, что не менее существенно, «слово выражает не все содержание понятия, а один из признаков, именно тот, который представляется народному воззрению важнейшим» [5, с. 5]. Именно в этом высказывании мы находим философский прагматизм, суть которого, напомним, состоит в том, что в познании фиксируются не все стороны объекта, а только те, которые чем-нибудь важны для познающего

субъекта, то есть содействуют (или препятствуют) реализации его интересов. У Потебни мы находим нечто, пусть не тождественное, но близкое: у прагматистов речь идет главным образом об индивидуальном субъекте, в то время как у русского филолога акцент делается на «социальном интересе», ибо в понятии фиксируется то, что имеет значение прежде всего для общества, а для индивида – лишь как члена общества. В свете сказанного более понятным становится и символизм, который своим существованием обязан истории социума и культуры: если разные смыслы, сложившиеся в разных исторических обстоятельствах, дополняют друг друга, то совершенно нельзя исключить их взаимовлияния – более того, оно становится, видимо, даже необходимым, так что символ начинает обозначать уже не внезаковую реальность, а, можно сказать, сам себя: разные смысловые уровни становятся означающими и означаемыми друг для друга. «Символ как предложение сливается с обозначаемым в одно целое» [5, с. 6]. Из этого естественно следует, что слово вовсе не обязательно отсылает к внесловесной реальности для того, чтобы обрести смысл, и все свои смыслы носит с собой, однако раскрыть их полностью может лишь тот, кто глубоко и разносторонне погружен в социальные и культурные практики данного общества, то есть не на сознательном, а на подсознательном, глубинном уровне владеет и прагматикой данной знаковой системы, и, что, может быть, еще более существенно, – ее историей. Именно в этом основной смысл идеи Потебни о том, что «в процессе восприятия (употребления) художественное произведение постепенно, так сказать, “вбирает” в себя какие-то оттенки содержательности от воспринимающих и обогащается новым смыслом. Отсюда его заключение, что между звуком и значением (как в слове, так и в художественном произведении со сложной ритмомелодической структурой) не бывает другой связи, кроме традиционной» [7, с. 49]. То есть значения слов, понятий, знаков, вообще все и всяческие смыслы зависят не от того, какую вещь обозначает тот или иной знак, а от того, как этот знак употребляется.

Все это напоминает нам, с одной стороны, идеи философской герменевтики (в первую очередь Г. Гадамера), а с другой – воззрения на сущность языка, высказанные Л. Витгенштейном в «Философских исследованиях». Для герменевтики, напомним, произведение искусства в содержательном отношении не ограничивается тем замыслом, который вложил в него автор, и даже тем, как понимали произведение современники и соплеменники автора: вся полнота содержания художественного творения раскрывается лишь в его историческом бытовании, когда каждый новый зритель, слушатель или читатель добавляет в произведение еще одну крупницу значения. С этой точки зрения наиболее содержательно то творение, которое имеет самую длинную и богатую «биографию».

Витгенштейн же интересен тем, что в поздний период творчества, отказавшись от мечты найти или создать идеально точный научный язык, взялся за анализ естественного языка в естественной среде его бытования и пришел к выводу, что «для *большого* класса случаев – хотя и не для *всех* – где употребляется слово “значение”, можно дать следующее его определение: значение слова – это его употребление в языке» [1, с. 250], или, иначе говоря, слово – это инструмент, и для каждого слова, возможно, есть наиболее предпочтительная сфера применения, где оно будет наиболее эффективным, однако это вовсе не значит, что все остальные сферы для него закрыты. «Представь себе инструменты, лежащие в специальном ящике. Здесь есть молоток, клещи, пила, отвертка, масштабная линейка, банка с клеем, гвозди и винты. Насколько различны функции этих предметов, настолько различны и функции слов. (Но и там и здесь имеются также сходства)» [1, с. 229].

В приведенных отрывках мы видим отчетливо инструменталистскую интерпретацию понятия «значение»: знаки суть лишь средства для получения какого-то результата, хотя само их использование в некоторых случаях – а именно, тогда, когда их используют не в «своей» сфере – может давать весьма неожиданные (и не всегда нежелательные) плоды. Такая интерпретация вместе с тем неизбежно «социализирует» знак, делает его смысл результатом определенных исторически ограниченных социальных практик, и он, как и у Потебни, попадает в зависимость от истории общества.

Однако есть между этими концепциями и существеннейшая разница, состоящая в том, что у Витгенштейна знак вовсе не обязательно будет исторически нагруженным. Если он – лишь инструмент, тогда он должен соответствовать той ситуации, в которой его пытаются использовать, а если эти попытки не дают позитивных результатов, то это значит, что данный знак в наличной ситуации неприменим. Знак, иными словами, не несет у Витгенштейна следов его прежнего употребления.

У Потебни же историчность символа – нечто совершенно иное, чем витгенштейновская историчность знака. Само слово «историчность» означает у него, так сказать, «обремененность историей» – что-то значительно более близкое к взглядам Гадамера. Символ тоже не совсем тождествен знаку, ибо символ принципиально многозначен. Образ в процессе своего употребления связывается со все большим числом других образов и идей, отсылающих к нему точно так же, как он отсылает к ним, и в итоге формируется богатый и сложный символ, содержащий в себе в пределе всю культуру. Это видно, например, из анализа Потебней славянского фольклора, для которого (впрочем, как и для любого дру-

того фольклора) характерно осмысление одних образов через другие, а точнее, их взаимоосмысление, при котором они как бы поясняют друг друга. Так, например, метафорами друг для друга могут служить образы человеческой жизни и роста дерева: «На бессловесный вопрос, что такое возраст, возмужалость, старость и т. п., человек ответил себе: это то же, что фазы роста дерева; он ответил так, назвавши старость человека и т. п. словами, обозначающими прежде только явления растительной жизни. Так связаны были в мысли два различные явления. Это один из множества примеров того, как язык во времена скудного развития один, свойственными себе средствами ведет мысль по тому же пути обобщения и отвлечения, по которому потом идет наука» [6, с. 332]. Особенно любопытно в данном фрагменте то, что Потебня подчеркивает важность таких языковых процессов не просто для сугубо символической адаптации личности к вмещающему ее обществу, но в первую очередь для развития и совершенствования мысли. Возможно, эти идеи Потебни предвосхитили позднейшие открытия в психологии, показавшие, что само мышление не может осуществляться вне и помимо знакового субстрата.

Существенной особенностью концепции Потебни является также то, что он все же не покидает совсем область доязыковой реальности, которая остается значимым компонентом языковой практики, но эта реальность взаимодействует не с совершенно пустыми знаками, которым можно придать практически любое значение, не встречая сопротивления с их стороны, а с символами, имеющими в подавляющем большинстве случаев индивидуальную историю, которая не допускает произвольного наделения их значением. Символы, образно говоря, сопротивляются реальности и принуждают нас видеть не только то, что действительно находится перед нами, но и то, что, согласно символам, *должно* там находиться. Это, кстати, напрямую влияет на наше поведение, что было отмечено также Уорфом [12, с. 158–162].

Кроме того, следует подчеркнуть, что одной из главных областей научных интересов Потебни была фольклористика. Эта существенная особенность его интеллектуального облика не могла не вызвать у него интереса к специфическим способам и контекстам употребления фольклорных произведений, неотъемлемой частью которых является их тесная связь с определенными социальными и культурными практиками (невозможно представить себе, чтобы свадебная песня исполнялась не на свадьбе), в силу чего самой, возможно, существенной частью содержания такого произведения становится ситуация, в которой оно исполняется. Более того, исполнение фольклорного произведения требует актуализации в сознании и исполнителя, и его адресатов таких содержаний, кото-

рые, возможно, непосредственно наличной ситуацией никак не могли бы быть вызваны, из чего следует, что каждое произведение и даже каждое слово (которое возникло в результате превращения простого звукоряда в сложный и многоуровневый символ) связывается с определенным образом или множеством образов, так что каждый случай восприятия фольклорного произведения и, шире, вообще любого слова (как продукта народного творчества) требует от воспринимающего известной игры воображения, она же, естественно, возможна лишь тогда, когда индивид – адресат произведения – глубоко укоренен в культурную традицию и буквально *приучен* ожидать тех или иных сюжетных ходов, тех или иных личностных характеристик фольклорных персонажей, а в случае со словом он ожидает, что после слова X наиболее вероятно последует слово Y, менее вероятно – слово Z и **точно никогда не последует слово А**. Такие ожидания формируются лишь в процессе аккультурации индивида и усвоения им не только высоких этических, эстетических, научных и религиозных достижений своей культуры, но – и, возможно, даже в большей мере – также самых обыденных, элементарных ее составляющих (манера одеваться, правила хорошего тона и т. д.). При этом, однако, Потебня не ставит перед собой вопрос о сознательном или бессознательном характере этого базиса.

Для Сепира же, как было показано выше, этот вопрос важен, и он дает на него ясный ответ: существует лингвистическое бессознательное, управляющее если не всеми, то, по крайней мере, многими нашими поступками. Оно выступает в его концепции основой культуры, образуя что-то вроде «духа нации», детерминированного не только специфическим культурно-историческим типом данной нации, но и ее языком, обуславливающим определенное и всегда ограниченное видение мира. Сепир высказывает убеждение, что «большие группы людей повсеместно обнаруживают тенденцию думать и действовать согласно с некоторыми установленными и почти что инстинктивными формами, причем данные формы для этих людей в значительной мере специфичны» [9, с. 470]. Иными словами (и несколько упрощая реальное положение дел), если у Потебни культура есть условие формирования языка и язык возникает как средство, при помощи которого человек может символически оперировать элементами культуры, то у Сепира она скорее вторична по отношению к языку. Несомненно, между этими двумя феноменами есть и обратная связь, однако здесь хотелось бы подчеркнуть именно то, что у этих мыслителей каналы «язык – культура» и «культура – язык» все же неравноценны: один из них понимается как отправная точка, второй же – как в той или иной степени следствие первого.

Однако оба мыслителя подчеркивают активность носителя культуры в восприятии ее ценностей и активность носителя языка – в освоении даруемых языком возможностей. У Потебни человек, как было показано выше, должен обладать известным воображением, чтобы суметь адекватно воспринять языковое сообщение, то есть от него требуется представить себе ситуацию, которую он не только не видит в настоящий момент, но, может быть, и никогда не воспринимал, скомпоновать ее из разрозненных элементов (как, например, создается образ Пегаса из образов реального коня и реальных крыльев). То же самое требуется от социального агента у Сепира: он прямо пишет, что «здоровая национальная культура никогда не является пассивно воспринятым наследием прошлого, а, напротив, предполагает активное творческое участие всех членов сообщества», без которого культура превращается в нечто внешнее относительно индивида [9, с. 480–481]. В обоих случаях от носителя культуры требуется не только воспринимать культурные ценности, но и активно их перерабатывать, причем любопытно, что у Сепира акцент на активность индивида гораздо более заметен, чем у Потебни: у первого культура должна постоянно *реконструироваться* ее носителями [9, с. 481], тогда как у второго от человека ожидается, главным образом, способность к воображению или к *переживанию* культуры.

То же самое, нетрудно догадаться, происходит и с языком. У Потебни он постоянно дополняется и дотраивается, но ничего из своей истории не теряет, и какие-то языковые явления, казалось бы, незапамятно далекого прошлого могут реактуализироваться в настоящем, но зависит это от активного пользователя языка. Сепиру же развитие языка видится не только как дополнение, но и как «дрейф» [11, с. 138], зависящий не только от индивидуальных новаций в использовании языка, но и от тех изменений, которые обусловлены языковыми контактами, новыми явлениями в социально-экономической жизни социума и т. п., и, как правило, самими носителями языка не осознающийся и пребывающий большей частью на уровне лингвистического бессознательного.

Литература

1. Витгенштейн Л. Философские исследования / пер. с нем. М. С. Козловой // Языки как образ мира / сост. К. Королев. – М.: Изд-во АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – С. 220–546.
2. Кондратов А. М. Земля людей – земля языков. – СПб.: Авалон, Азбука-классика, 2006.
3. Мацейкив М. А. Психологические воззрения А. А. Потебни: автореф. дис. ... канд. психол. наук. – Киев, 1987.
4. Потебня А. А. Мысль и язык. – М.: Лабиринт, 1999.

5. Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии // Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. – М.: Лабиринт, 2000. – С. 5–91.
6. Потебня А. А. О связи некоторых представлений в языке // Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. – М.: Лабиринт, 2000. – С. 329–356.
7. Пресняков О. П. А. А. Потебня и русское литературоведение конца XIX – начала XX века. – Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1978.
8. Сепир Э. Грамматист и его язык / пер. с англ. Н. В. Перцова // Языки как образ мира ... – С. 139–156.
9. Сепир Э. Культура, подлинная и мнимая / пер. с англ. П. Б. Паршина // Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / под ред. А. Е. Кибрика. – М.: Прогресс, 2002. – С. 465–493.
10. Сепир Э. Символизм / пер. с англ. С. А. Крылова // Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии ... – С. 204–208.
11. Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи / пер. с англ. А. М. Сухотина // Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии... – С. 26–203.
12. Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку / пер. с англ. Л. Н. Натан, Е. С. Турковой // Языки как образ мира... – С. 157–201.

Т. А. Бобкова, Г. И. Лушникова
Кемерово

СТЕРЕОТИПЫ И ПРЕДРАССУДКИ В ПРОЦЕССЕ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Человек воспринимает мир сквозь призму представлений, отношений и ценностей, господствующих в его родной культуре. Поэтому представления людей о мире всегда относительны и разнообразны.

Встречаясь с представителями других народов и культур, человек обычно проявляет естественную склонность воспринимать их поведение с позиций своей культуры, «мерить на свой аршин».

В ситуации межкультурного общения с целью адекватного взаимопонимания участников коммуникативного акта, принадлежащих к разным национальным культурам, недостаточное понимание языка, в особенности неправильная интерпретация коннотативных, ассоциативных, символических смыслов слов, непонимание символики жестов, мимики и других элементов поведения собеседников ведет к искаженному толкованию смысла их действий, что порождает такие чувства, как настороженность, презрение, враждебность. Реальным выходом из подобных негативных ситуаций являются стереотипы. Это своего рода подсказки, которые позволяют строить предположения о причинах и возможных последствиях своих и чужих поступков.

В психологии под «стереотипом» понимают упрощенное, схематизированное, зачастую искаженное или даже ложное, характерное для сферы обыденного сознания представление о каком-либо социальном субъекте.

В культурологии стереотипы трактуются как «схематичный, стандартизованный образ или представление о социальном явлении или объекте, обычно эмоционально окрашенные и обладающие устойчивостью» [2, с. 138].

У. Липпман, впервые использовавший термин «стереотип» в социологии, отмечал, что стереотипы детерминированы картиной мира, экономят усилия человека при восприятии сложных социальных объектов и защищают его ценностные позиции. Таким образом, уже в самом общем определении стереотипа можно выделить две составляющие – культурологическую (детерминированность культурой) и психологическую (реконструкцию окружающей социальной среды по более простой модели).

Стереотипы диктуют около $\frac{2}{3}$ форм человеческого поведения. Формирование и усвоение человеком стереотипов происходит различными путями.

1) Они усваиваются в процессе социализации и инкультурации. Так как это часть культуры, то привычку думать о других культурах определенным образом мы впитываем «с молоком матери». Свою окончательную форму они обретают между 12–30-м годом жизни человека, после чего устойчиво закрепляются и меняются с большим трудом. Причем это касается не только того, как выглядят чужие группы в наших глазах, но и наших представлений о том, как выглядит собственная группа в представлениях чужих групп.

2) Стереотипы формируются в процессе общения с теми людьми, с которыми чаще всего приходится сталкиваться. Если дети, например, слышат, что «цыганам нельзя смотреть в глаза – обманут», они воспринимают эти стереотипы как абсолютные истины.

3) Могут возникать через ограниченные личные контакты. В этом случае стереотип приобретает на основании ограниченной информации.

4) Особое место в формировании стереотипа отводится средствам массовой информации. Возможности формирования стереотипов посредством СМИ не ограничены по масштабу, достаточно авторитетны [1, с. 221].

Развитие стереотипа Ю. Е. Прохоров делит по двум основным направлениям: его оценка как этнического предрассудка (предубеждения), то есть анализ функционирования негативного образа по отношению к иному этносу, иной культуре; и его проявление на индивидуальном

и коллективном уровне как «я-образа» и «мы-образа». Стереотипы, отражающие образ «своего» и «чужого», могут быть как негативными, так и позитивными, но в любом случае они не тождественны ни «автостереотипу», ни национальному характеру.

В учебной и научной литературе по межкультурной коммуникации, а также в современных руководствах для отъезжающих за границу приводятся конкретные примеры того, как стереотипы мешают или, напротив, способствуют успешной коммуникации представителей разных культур. В произведениях художественной литературы, где рассматривается специфика общения людей разных национальностей, роль стереотипов и предрассудков может трактоваться по-разному, высвечивая разные грани такой сложной проблемы общечеловеческих отношений. Показательными в этом аспекте являются романы американской писательницы Эми Тэн, на страницах которых высвечивается столкновение американской и китайской культур, поскольку главные герои ее романов – китайские эмигранты разных поколений. Они по-разному адаптировались в Америке, некоторые из них сохранили свое китайское мировосприятие, другие ассимилировались почти полностью.

Так, например, представления главной героини романа Э. Тэн «**The Hundred Secret Senses**» о преимуществах и достоинствах китайской культуры несколько расходятся с мнением ее собеседницы-американки.

«I guessed she was trying to decide which of the many Chinese things she loved should be mentioned first. “Chinese people are more polite”, she said, then thought some more. “Not greedy”.

I waited for her to continue. I was sure she would say that China was more beautiful, that our thinking was better, our people more refined. But she didn't say these things. “Is there anything better in America?” I asked.

She thought a little bit. “Oh ... comfort and cleanliness, stores and schools, walkways and roadways, houses and beds, candies and cakes, games and toys, tea parties and birthdays, oh, and big loud parades, lovely picnics on the grass, rowing a boat, putting a flower in your hat, wearing pretty dresses, reading books and writing letters to friends...” On and on she went, until I felt myself growing small and dirty, ugly, dumb and poor. Often I haven't liked my situation. But this was the first time I had this feeling of not really liking myself» [5, с. 199].

У приехавших из Китая разрушается и всеобщее представление о Соединенных Штатах Америки как о стране с неограниченными возможностями для человека. Оказывается, что Америка не такая уж свободная страна:

«America doesn't have as much freedom as you think. So many things are forbidden, you would not believe it» [5, с. 257].

Доминирующим в стереотипе может быть любой признак (притом не обязательно логический). В основе создания и функционирования стереотипа лежит локальная ассоциация к образу объекта, принцип выбора которой основан на ряде причин, одной из которых является выделение «не своего» признака, позволяющего создать некий обобщающий образ-символ «не своего» и определить его место в системе «своего».

Существуют различные виды стереотипов, но наибольшее распространение получили этнические стереотипы – устойчивые суждения о представителях одних национальных групп с точки зрения других, которые формируются на основании отличительных черт внешности или характера того или иного народа. Это своего рода стереотипы-клише, которые позволяют нам с определенной долей уверенности характеризовать отдельные этнические группы. Стереотип создает упрощенную матрицу окружающего мира, что позволяет нам быстро дифференцировать людей по группам.

Например, в глазах представителей других культур американцы предстают как «шумная» нация: «**Having learnt that we're Americans, Rocky happily assumes we like loud music. He slips in a Eurythmics tape, which was a gift from one of his excellent American customers**» [5, с. 218].

Стереотипным является и восприятие внешности, благодаря чему создается «имидж» той или иной нации, который зачастую бывает несколько искажен и напоминает скорее пародию, чем отражает реальность. В романе «**The Kitchen God's Wife**» стереотип внешности китайца выглядит следующим образом:

«And then a Frenchman, my boss, would come out. He wore a round scholar's cap and gown, his eyes were taped in that manner that foreigners use to imitate Chinese, like this, very ugly. And glued to his face were whiskers that ran down to his knees like rat tails» [3, p. 347].

Но результатом межкультурных контактов могут являться не только стереотипы, но и предрассудки, которые впоследствии могут послужить основой создания стереотипа.

«Психология рассматривает предрассудок как психологическую установку предвзятого и враждебного отношения к чему-либо без достаточных для такого отношения оснований или причин. Применительно к этническим группам или их культурам предрассудок выступает в виде установки предвзятого или враждебного отношения к представителям этих групп, их культурам и любым фактам действительности, связанным с их деятельностью, поведением и социальным положением» [1, с. 228].

Предрассудки возникают как следствие неполного или искаженного понимания объекта, по отношению к которому формируется установка.

Возникая на основе ассоциации, воображения или предположения, такая установка с искаженным информационным компонентом оказывает, тем не менее, стойкое влияние на отношение людей к объекту.

Следует различать стереотип и предрассудок в процессе межкультурной коммуникации. Стереотипы – это отражение тех черт и признаков, которые свойственны всем членам той или иной социокультурной группы. Это обобщенный, собирательный образ представителей соответствующей группы, которые, наряду с отрицательными характеристиками, могут содержать возможность и позитивных суждений о стереотипизированной группе.

В отличие от стереотипа предрассудок представляет собой только отрицательную и враждебную оценку группы или принадлежащего к ней индивида на основании приписывания им негативных качеств.

Формирование предрассудков объясняется потребностью людей определить свое положение по отношению к другим, основываясь на превосходстве своей этнической группы, и тем самым своей индивидуальности над другими. В процессе такого самоутверждения уничижаются достижения другой группы и подчеркивается неприязненное отношение к ней.

Обоюдное ощущение превосходства наций друг над другом наглядно выражено в следующих примерах. Китайский народ наделяет себя (и не без оснований) такими качествами, как трудолюбие и выносливость, которых, по его мнению, лишены представители западной цивилизации.

«In America people don't know how to be as hardworking as we Chinese. We also know how to suffer. What's unbearable to Americans would be ordinary conditions for me» [5, p. 218].

«You're Americans,' he continues, his voice deep with Chinese authority. "You're not used to seeing tragedies. You pity us, yes, because you can later go home to a comfortable life and forget what you've seen» [5, p. 219].

С точки зрения китайского народа, западная цивилизация – образ неестественного бытия. Несмотря на то что в результате многочисленных контактов определенные блага и достижения западной культуры проникли на территорию Китая, они не распространились за пределы материальной жизни, где начиналась монополия китайского миропорядка.

«My mother had many favourites from different countries. She liked English biscuits, of course, and their soft furniture, Italian automobiles and French gloves and shoes, white Russian soup and sad love songs, American ragtime music and Hamilton watches. Fruit can be from any kind of country. And everything else had to be Chinese, or "it made no sense"» [3, p. 106].

Тем не менее, Запад стоит на гораздо более высокой ступени развития в том, что касается материальных благ, жизненных условий и комфорта. Прожив большую часть своей жизни в Америке, героиня романа «**The Hundred Secret Senses**», **оказавшись на родине в Китае, воспринимает** окружающую действительность уже несколько критически.

«Kwan laughs, but the next second seems puzzled. “Funny, now that mountain looks so small. Why is that? Did it shrink, washed down by the rain? ... Or maybe I’ve become too American and now I see things with different eyes, everything looking smaller, poorer, not as good”» [5, p. 228].

Язык – это часть культуры и отражение мировоззрения нации. Поэтому при его изучении в качестве иностранного предрассудки и стереотипы, существующие относительно нации, для которой этот язык является родным, распространяются и на отношение к самому языку. Следующий пример демонстрирует не только предвзятое, пренебрежительное отношение одной нации к другой, но и обозначает ту грань, которую проводят для себя герои романа «**The Joy Luck Club**», **используя в своей речи иностранный язык**. Английский язык для них – это средство общения, которым они должны пользоваться в результате эмиграции в США. Одновременно он воплощает в себе «чужое» мышление, образ «недолжного» бытия, и потому герои используют его, говоря о вещах и понятиях, ложных с точки зрения китайского миропорядка. Создается ощущение, что китайский язык, который является для героев родным, просто не создан для того, чтобы выражать заведомо неправильные мысли, чуждые их сознанию.

«“What’s the difference between Jewish and Chinese mah jong?” I once asked my mother. I couldn’t tell by her answer if the games were different or just her attitude toward Chinese and Jewish people. “Entirely different kind of playing”. She said in her *English explanation voice*. “Jewish mah jong, they watch only for their own tile, play only with their eyes”.

Then she *switched to Chinese*: “Chinese mah jong, you must play using your head, very tricky. You must watch what everybody throws away and keep that in your head as well. And if nobody plays well, then the game becomes like Jewish mah jong. Why play? There’s no strategy. You’re just watching people make mistakes”» [4, p. 22].

Особый колорит такому отношению к западной культуре придает закрепление за некоторыми словами английского языка отрицательных коннотаций. По мнению героев романа «**The Kitchen God’s Wife**», **китайцев по происхождению, западная культура – корень всего бессмысленного и бесполезного, и когда «сорняки» начинают произрастать на китайской почве, они вызывают полное неодобрение и не находят отражения в китайском языке**. Ведь дать наименование какому-либо заимствованному

понятию на своем языке – значит признать его за свое. Во избежание этого герои романа предпочитают употреблять иностранные слова, тем самым подчеркивая, насколько чуждо и неестественно на фоне китайского миропорядка смотрится та или иная инокультурная реалья.

«He used to boast that this was what English gentlemen did for a ‘hobby’ – grow roses, grow orchids, grow luxuries that had no lasting value. He always called it ‘hobby’, just like the English, no Chinese word for doing something only to waste time, waste money» [3, p. 139].

Так же герои полагают, что английский язык лишен благозвучия.

«I cannot say the American word that she and her husband are. It is an ugly word.

“Arty-tecky,” I once pronounced it to my sister-in-law. My daughter had laughed when she heard this [*The word “architect” is meant*]» [4, p. 275].

Тем не менее, несмотря на обоснованность или необоснованность, истинность или ложность стереотипов, они являются неотъемлемой частью любой культуры, и уже самим фактом своего существования оказывают воздействие на поведение людей и межнациональные контакты. Поэтому в случаях межкультурного общения важно уметь правильно обходиться со стереотипами, то есть осознавать и использовать их, а также уметь от них отказаться при несоответствии между ними и реальной действительностью.

Литература

1. Садохин А. П. Межкультурная коммуникация: учеб. пособие. – М.: Альфа-М.: ИНФРА, 2004. – 288 с.
2. Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация. – М.: Слово, 2000. – 262 с.
3. Tan Amy. *The Kitchen God’s Wife*. – New York: Ivy Books, 1992. – 396 p.
4. Tan Amy. *The Joy Luck Club*. – New York: Ivy Books, 2000. – 337 p.
5. Tan Amy. *The Hundred Secret Senses*. – New York: Ivy Books, 1995. – 406 p.

М. В. Тарасова
Красноярск

ИДЕАЛООБРАЗУЮЩАЯ ФУНКЦИЯ КУЛЬТУРЫ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КОММУНИКАЦИИ

Художественная культура чаще всего определяется как совокупность созданных и создаваемых произведений искусства. Такое понимание художественной культуры вызывает потребность в прояснении как принци-

пов организации произведений в некоторую целостность, так и принципов формирования культурного единства произведений со зрителями. Без объяснения механизма взаимосвязи произведений искусства с теми, кто не является их непосредственными создателями, художественная культура предстает лишь феноменом, возникающим внутри культуры того или иного периода, и обладающим относительной независимостью от всего окружающего культурного пространства. Более того, по аналогии можно заключить, что и культура в целом является лишь внутренним образованием внутри человеческой жизнедеятельности, существующим достаточно самостоятельно.

В современной гуманитарной науке вопрос относительно определения понятия культуры является чрезвычайно дискуссионным. Существует множество определений культуры: описательные, исторические, нормативные, социально-психологические, генетические и пр. Они не свободны от недостатков. Во-первых, признаваемое разделение культуры на материальную и духовную составляющие сохраняет несопряженными схему поведения людей с ориентацией на единые нормы и ценности и возникновение артефактов – материализованных ценностей. Во-вторых, не проанализированы причины и сам процесс возникновения определенного и актуального для той или иной культуры ценностного ряда.

Приоритетным для данного исследования является представление о культуре, генетически связанное с концепцией диалектики субъекта и объекта, а также с синтетической теорией идеального, разработанными К. Н. Любутиным и Д. В. Пивоваровым [4].

Согласно определению, данному Д. В. Пивоваровым, культура – это «идеалообразующая сторона жизни людей» [4, с. 54]. Этот подход позволяет анализировать различные формы культуры как процессы формирования эталонов, схем действия, которые руководят теоретической и практической деятельностью человека, а также прояснить, как определенный тип культуры вписан в целостное единство мира и человека. Человек всегда находится в культуре, то есть всегда, на всех уровнях существования руководствуется эталонами, образцами, идеалами.

Понимание культуры как идеалообразования напрямую зависит от этимологии термина «культура». Изученной является основа данного слова – «культ», происходящая от латинского глагола *colere* – **возделывать**, воспитывать, почитать, развивать, поклоняться. В. И. Даль [3] указывает на расширение значения понятия «культура», в аспекте «умственного и нравственного» ухода, возделывания, образования. Связь понятий «культура» и «культ» была отмечена П. Флоренским и С. Н. Булгаковым, указывавшими, что культура произрастает из религиозного культа.

«Связь культуры с культом есть <...> грандиозного значения факт в истории человечества, требующий к себе надлежащего внимания и понимания» [1, с. 326].

Библия говорит, что Бог, создав человека, дал ему заповедь возделывать и хранить окружающий мир как прекрасное творение Свое [Быт. 2; 15], а высылая из Рая, заповедовал: «И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он был взят» [Быт. 3; 23]. Отсюда понятно, почему слово «культура» является однокоренным со словом «культ», которое означает благоговение перед Богом, богопочитание, поклонение и служение Богу, создавшему мир и человека. Смысл «культивирования», которое заповедовано как главное дело человеческой жизни, заключается в опосредованном общении с Богом, непосредственный контакт с Которым оказался потерянным для человека.

«Идеал» (франц. – *ideal*) – **категория, связывающая между собой** понятия «эйдос» и «идея», изначальный смысл которых в истории философии различен. Термин «эйдос» (греч. *eidōs*, лат. *forma, species, pyc.* вид) во времена Гомера и досократиков понимался как внешний «вид», наружность, видимое, «то, что видно», чувственно данная предметность, единичность. Понятие «идея» в античности (Платон) понималось как общее в чистом виде, присущее роду вещей и процессов, как бестелесная и объективная сущность. Понятие «идеал» уравнивает внешний и внутренний аспекты эйдоса и идеи. «Идеал» имеет чувственно-телесную ипостась (эйдетический знак) и ипостась сверхчувственную (идейное значение). Д. В. Пивоваров указывает на мнение Г. В. Ф. Гегеля, который понимал идеал как «совершенное проявление сущности в некотором редко встречающемся во внешнем мире явлении, имеющем характер эстетического предмета (зримую сущность, слышимую сущность, чувственное явление идеи)» [4, с. 56]. Г. В. Ф. Гегель [2] дает такое понимание идеала: идеал есть концентрированно высвеченная сущность и окно в скрытое от нас бытие. Идеал выполняет роль «светильника», который освещает роды вещей и процессов и дает возможность для их освоения.

Идеал в своей структуре и функции «стояния на границе» обладает знаковой природой. Идеал, согласно синтетической концепции, всегда двусторонен – имеет материальную и духовную стороны – и не бывает либо только сугубо материальным, либо исключительно духовным. Как всякий знак, он имеет телесную оболочку и сверхчувственное значение.

В отличие от обычного знака, идеал ценен не только своим невидимым внешнему взору значением, но также своим телесным воплощением, своей плотью. Когда мы оперируем знаками-идеалами, наше сознание раздвоено: с одной стороны, оно концентрируется на чувственно данном

теле репрезентанта как средоточии умозрительной трансцендентной целостности, а с другой стороны, оно устремляется к этой самой целостности, пытаясь схватить все ее ускользающее содержание сразу.

Природа идеала, являющегося специфическим знаком, представляет собой синтез материального и духовного, что, в свою очередь, определяет неразрывность «материальной» и «духовной» составляющих культуры в целом. Из-за амбивалентности отношения человека к идеалу культура одновременно является и не является чувственной данностью, вечно загадочна для постороннего наблюдателя. Постичь и пережить ее более или менее полно способен только ее носитель – человек, умеющий «читать» идеалы и переключаться с восхищения телесной оболочкой идеала на его сверхчувственное значение. Стороннему человеку, погруженному в альтернативную культуру, чужая культура видится преимущественно в застывших опредмеченных формах как некая непонятная символическая телесность, система идолов.

Однако и в отношении члена «своей» культурной общности, умеющего «читать» родные идеалы, идеал ведет себя двойственно. В одном случае он увлекает часть носителей культуры именно своими чувственными прелестями, материальной телесностью, уникальностью, тогда культура оборачивается прежде всего своей материальной ипостасью, видится как возделывание материальных ценностей, похожа на идолопоклонство. Такое происходит, например, с религией, искусством или наукой, когда духовное содержание их идеалов становится менее значимым, нежели их «материя», а возделыванию подлежит прежде всего тело культурных символов, внешняя – обрядовая – сторона культуры. В других случаях акцент в отношении к идеалу может переместиться на сверхчувственное содержание культурного символа, тогда человек притягивается к той предметной целостности, которая находится за пространством самого символа, а культура поворачивается к нему своей духовной гранью, превращается в возделывание возвышенного и расширяющегося духа и перестает быть идолопоклонством. В зависимости от перемещения акцента то на материальную, то на духовную грань культуры возникает интеллектуальное искушение либо свести культуру к чисто материальному феномену, либо наделить ее исключительно духовными характеристиками. И тот, и другой ход, если ориентироваться на истинную природу самого понятия «идеал» и способа его бытия, неточен.

Понимая идеал как «просвет сущности», Д. В. Пивоваров определяет культуру как возделывание таких «зеркал» (совершенных явлений), которые способны отражать «свет» всеобщего, высвечивать сущности вещей и человеческих отношений. На философском языке такие зеркала именовются «идеалами», «образцами», «совершенными феноменами».

Идеалообразование как «отличительный признак всякой культуры» является процессом «сохранения и изменения почитаемых за идеалы архетипов и традиций, возделывания образцов воспроизводства специфической общественной жизни во всех ее измерениях, а также процесс мучительного расставания с идеалами, перестающими животворно влиять на рост культуры [4, с. 55].

Согласно концепции культуры Д. В. Пивоварова, основанием и ядром культуры выступает религия, понимаемая не в узком смысле конкретной конфессии, но в своем первоначальном, сущностном значении, объясняющем причины возникновения и бытия различных конфессий. Слово «религия» (лат. *religio*) **происходит от слова «лига», то есть «связь», «союз».** Приставка «ре-» в слове «ре-лигия» означает потребность в восстановлении духовной связи человека с Абсолютом, которая была утрачена. Потребность в духовной связи, коммуникации высшего порядка движет человеком, который строит ступени духовного единения с Абсолютом через единение с другими людьми, родовым человеком, самим собой и т. п.

«Когда говорят о религии как об особой связи, то обычно имеют в виду союз внутренний, необходимый, существенный, закономерный, нематериальный, информационно-энергетический; при этом религиозная энергия понимается как жизненная активность, высвобождение духовных сил. Будучи по преимуществу незримой, духовной связью, религия в то же время сопровождается своими материальными воплощениями – знаками, знаменами, символами, предметами культа» [4, с. 8]. **В основании существования религии лежит действие со священным предметом, выступающим полноценным представителем Абсолюта, в отношении с которым жаждет вступить верующий.** Священный предмет есть тот идеал, каждая порция вещества которого пронизана духовным, сверхчувственным содержанием.

В синтетической концепции идеального Д. В. Пивоварова идеал совмещает свойства «эйдоса» и «идеи» и понимается как нечто конкретно-общее.

Процесс идеалообразования раскрывается как взаимодействие субъекта и объекта. Г. В. Ф. Гегель, теория рефлексии которого выступила основанием синтетической теории идеального Д. В. Пивоварова, определял объект как «единое целое, объективный мир вообще, бог, абсолютный объект» [2, с. 379]. **Каждый из единичных объектов, составляющих «объективный мир», есть часть этого Абсолютного целого, содержащая в себе Полноту Бытия.** Именно в таком контексте используется понятие «объект» в концепции культуры как идеалообразования.

Идеалообразование совершается в активном взаимоотражении субъекта, принадлежащего миру явлений, но стремящегося к раскрытию своей сущности, и объекта, проявляющего свою сущность исключительно в формах наличного бытия, возникающих в процессе активного со-действия с человеком-субъектом. Взаимное партнерство участников идеалообразующего процесса позволяет сделать вывод о присущем обоим сторонам отношения качестве субъектности. Субъект – это всегда действующая сторона, источник активности. Таковыми характеристиками обладают оба участника идеалообразования: лишь во взаимном сотрудничестве сторон отношения – единичного субъекта и абсолютного объекта – сущность и явление входят в отношение со-бытия. Субъектное качество, которое приобретают в процессе идеалообразования человек и Абсолют, на практике проявляется в отношении человека с заместителем Абсолюта, роль которого выполняет идеал. Идеал и человек, осуществляющий схему действия с ним, состоят в субъект-субъектных, взаимно активных отношениях. Идеал в своей чувственно-сверхчувственной форме является субъектом, источником активности, ибо от характера идеала зависит схема действия с ним, а следовательно, сам процесс образования и бытования идеала. Равноправным субъектом является и человек, производящий эту схему действия, поскольку идеал является не независимым и данным извне человеку, но находится в процессе становления, постоянного коммуникативного действия.

Необходимыми компонентами процесса идеалообразования являются:

1) выделение в некоторой чувственно воспринимаемой предметной среде такого объекта, который признается субъектом относительно совершенным, эталонным, репрезентативным;

2) положение этого эталона (знака сокрытой сущности) в субъективный мир индивида посредством интериоризации изобретенной схемы действия с образцом;

3) экстраполяция эмпирического знания о конкретных свойствах эталона на более широкую реальность, чаще всего недоступную восприятию, а потому сверхчувственную.

Идеальный способ освоения мира осуществляется всегда через посредника, репрезентант, в качестве которого выступает идеал. «Процесс идеалообразования разрывает непосредственную связь человека с природой и другими людьми. Он встраивается между субъектом и объектом, изменяя и субъект, и объект» [4, с. 63]. «Культура отличается от природы («не-культуры») тем, что носитель культуры непременно соотносится с любым объектом (естественным или искусственным) только через по-

средство идеала. Идеал как конституэнт культуры – медиум между человеком и вещью, посредник между людьми, мост между сознанием и самосознанием индивида, среднее звено между верующим в священный объект и этим объектом» [4, с. 64].

Д. В. Пивоваров отмечает, что идеалы могут подразделяться на индивидуальные, социальные и общечеловеческие, которые различаются степенью долговечности. Долговечность идеала определяется его репрезентативностью, истинностью.

В связи с наличием очевидной иерархии среди идеалов, корректно ввести понятие «эталонный идеал», который обладает качеством непреходящего и вечного свечения в нем сущности, явленной в форме, не теряющей своей общечеловеческой значимости.

В качестве ключевых положений концепции культуры Д. В. Пивоварова можно выделить следующие:

1. Идеал есть посредник между миром сокрытой сущности и миром предельной физической явленности.

2. Идеал в некоторых своих качествах подобен знаку, но от знака естественно-вербального языка отличается значительно большей ценностью своего телесного статуса.

3. Бытие идеала не статично, идеал пребывает в постоянном становлении, в постоянном процессе идеалообразования.

4. Идеалообразование есть постоянное стремление двух субъектов (человека и Абсолютного Объекта) навстречу друг другу, их диалог, завершающийся образованием эталонного материального носителя идеального, практикой действия с ним и экстраполяцией действия с чувственно-сверхчувственным идеалом на исключительно сверхчувственную реальность, недоступную в прямом опыте.

5. Субъектность является атрибутивным свойством сторон идеального отношения, встречающихся в сфере действия с эталоном.

6. Поскольку идеал возникает в результате не монологического действия одного, но в результате диалогической встречи двух, в процессе их общения, то можно говорить о том, что только речевая деятельность, только процесс коммуникации есть залог существования идеалов. Идеал – результат и процесс осуществления коммуникативного действия.

7. Культура является глобальным коммуникативным механизмом, единственной областью, в которой человек строит взаимоотношения своего конечного и Абсолютного бесконечного начал.

Идеалообразование в художественной культуре развивается в соответствии с базовыми принципами идеалообразующего процесса, составляющего суть культуры в целом.

Первым и главным компонентом, дающим возможность совершиться процессу идеалообразования, является производство человеком идеала, осознание и признание его в качестве такового.

Определение идеала как чувственно явленной сущности сближает данное понятие с понятием «произведение искусства». В самой этимологической структуре слова «про-изведение» заложено представление об «изведении» чего-то сокрытого и неявленного в мир «несокрытости» и явленности. Природа произведения искусства очевидно объединяет в себе чувственную и сверхчувственную составляющие. Будучи материальной вещью (холст, краски, глина, мраморная глыба и т. п.), произведение искусства в то же время отсылает к иной реальности, которая начинает «вещать» через эту вещь и которая имеет нематериальный статус. Холст становится природным пейзажем, мраморная глыба – человеческой фигурой; и это лишь первый уровень сверхчувственной реальности, репрезентируемой произведением. Благодаря этим характеристикам произведение можно назвать проводником и посредником между явлением и сущностью, репрезентантом сущности, не явленной нигде, кроме как в чувственном теле самого репрезентанта, то есть в идеале. Произведение искусства, следовательно, обладает качествами идеала. Определение Д. В. Пивоваровым понятия «идеал» как «зримой сущности» [4, с. 56] получает свое наиболее **концентрированное воплощение** именно в произведениях искусства, наглядно являющих сущность в своих визуальных формах.

Произведение искусства реализует функции идеала в художественной культуре также благодаря качеству совершенства, образцовости. Каждое истинное произведение искусства обязательным условием своего возникновения и существования имеет высокую степень искусности исполнения. Мастерство исполнения становится залогом достижения более высокой степени совершенства произведения в качестве идеала – его способности чувственно оплотнять, репрезентировать самые бесконечные области Бытия.

Знаковая природа произведений искусства обладает специфическим идеальным свойством равной ценности значения и телесного воплощения. Материальная и сверхматериальная природа произведений искусства образуют неразрывное единство, способное вывести сущность в пространство света, не-сокрытости. Экстраполяция характерных особенностей идеалообразования на область художественной культуры делает очевидным понимание произведения искусства, с одной стороны, как необходимо знаковой системы, а с другой стороны, как особого знака, в котором знаковая форма не преодолевается, служа исключительно ука-

зателем на свое значение. Рассматривать произведение искусства только как материальный объект либо только как отсылку к некой абстрактной идее – крайности, не соответствующие идеальной структуре бытия художественного произведения. Репрезентативная природа произведений искусства обнаруживает невозможность разрыва на чувственное и сверхчувственное в произведении, подобно тому, как невозможен разрыв на материальную и духовную природу в культуре в целом.

Идеал в культуре обладает различной мерой свечения истины, явления сущности; в художественной культуре это проявляется в различной мере идеального содержания произведений искусства. Каждое произведение искусства – идеал той или иной степени чистоты, в большей или меньшей степени приближающийся к эталону. Те произведения искусства, в которых мера эталонного невелика, способны опосредовать человека и вещь, человека и других людей и т. п. Те же произведения, которые способны организовывать отношение человека с сущностью наивысшего, абсолютного порядка, близки эталонному идеалу. Качественным эталонным идеалом – того образца, который способен замещать Абсолютный объект, обладают лишь шедевры, к созданию которых способны далеко не все мастера и не в каждом своем произведении. Ценность шедевра обусловлена именно наибольшей широтой раскрытия сути светящейся истины.

Вторым и не менее существенным структурным элементом идеального процесса является выработка схемы действия с идеалом. Как было установлено, именно отношение с идеалом становится ключевым моментом идеалообразования. Идеалообразование является отношением субъекта и Объекта посредством репрезентанта. В сфере художественной культуры идеалообразование осуществляется в ходе коммуникации человека-зрителя с идеальной вещью-произведением – чувственно явленным знаком сверхчувственной сущности.

Знание произведения искусства в качестве идеала обеспечивается деятельностью на двух коммуникативных уровнях: внешнее чувственное восприятие вещности произведения и рациональный поиск сверхчувственных вещей значений произведения-знака. Этот поиск завершается экстраполяцией: речевые операции с идеалом – произведением искусства – становятся той схемой действия, которая переносится на сферу диалога человека-зрителя с неявленной сущностью бытия. В процессе диалога с произведением-идеалом экстраполяция происходит в двух направлениях: зритель постигает мир, сущность которого объективно не явлена до возникновения эталона и коммуникации с ним, и одновременно экстраполирует познанное на собственную жизнедеятельность. Данный процесс реализует ведущую функцию культуры – образование целост-

ности человека и мира. Произведение искусства, обладающее качеством эталонного идеала (шедевр), моделирует эталонное отношение человека к Абсолютным началом.

И схема действия с таким произведением искусства – это схема действия с эталоном, которую можно экстраполировать на сферу отношения каждого единичного конечного с абсолютным бесконечным. Идеал только тогда выполняет свою идеальную функцию, когда переводит единичное на уровень всеобщего, опосредует эти две сферы, то есть идеал операционален, он ориентирован на то, чтобы дать возможность выйти на уровень экстраполяции.

Поэтому шедевры, как специфические эталонные идеалы художественной культуры, играют уникальную роль в целостном идеалообразующем процессе, каковой представляет собой культура. Ибо идеалообразование, совершающееся в художественной коммуникации с шедеврами, является единственной областью культуры, в которой высшая цель данного глобального коммуникативного механизма достигается – образуется единство человека и мира: человек в диалектике личностного соучастия и самоутверждения включается в глобальное самоутверждение Полноты Бытия.

Подводя итоги, можно заключить следующее. Художественная культура, как и культура в целом, реализует функцию создания и поклонения идеалам. Человек нуждается в моментах явления сущности, он их ищет, и он их производит. Поэтому очень важно понять, что может выступать в качестве идеала, как происходит формирование идеала. Коммуникативный процесс идеалообразования обязательным составляющим элементом предполагает наличие самого идеала, в единстве плоти и духа. В художественной культуре таковыми являются произведения искусства. Отношение человека и мира опосредовано идеальной деятельностью, характеризующейся специфической знаковостью. Знак в художественной культуре – произведение искусства – наиболее емко проявляет качество неразрывного единства материальной природы, в отношении с которой прежде всего вступает зритель, и сверхчувственной природы, которая пронизывает все поры материального основания произведения искусства. Произведенные людьми (художниками) произведения выполняют функцию посредников, объединяя собой две стороны отношения. Идеалообразование осуществляется в процессе художественной коммуникации зрителя с произведениями искусства.

Коммуникация с идеалом в художественной культуре – с произведением искусства – становится первой фазой, успешное протекание которой («успешность» зависит от истинности идеала и искусности созда-

ния произведения искусства) обуславливает возможность коммуникации высшего уровня. На высшем коммуникативном уровне последовательно создается «связь-лига», разворачивающаяся в аспектах связи-лиги с художественной культурой, лиги с культурой в целом и на венчающей стадии – Лиги с Абсолютом. Возможность произведения искусства организовать коммуникацию на всех названных уровнях означает приближение данного произведения к качеству шедевра. Произведение-шедевр выполняет религиозную задачу восстановления и воспроизведения связи человека с Абсолютом.

Действие по созданию и воспроизведению идеалов, то есть поддержке в них репрезентирующего качества, проявляющего сущность, образует культурную целостность в ее сверхактуальном для каждого человека аспекте единства с самим собой, всем миром и главное – с Абсолютным бесконечным началом.

Литература

1. Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1: Наука логики. – 452 с.
3. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – М.: ТЕРРА, 1995.
4. Пивоваров Д. В., Медведев А. В. История и философия религии: учеб. пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та; Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. пед. ин-та, 2000. – 408 с.

А. И. Колков
Кемерово

ГАРМОНИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ДУХОВНОСТЬ НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Прочитав заголовок, читатель, вероятно, усмехнется: «Какая сейчас духовность, уж скорее бездуховность». И, наверное, задумается: «А что такое духовность?» Для того чтобы лучше понять какое-либо явление, его нужно сравнить с ему подобным. Духовность и идейность – понятия достаточно близкие и в то же время неоднозначные. Понятие духовности в период социалистического строительства было у нас явно не в почете. Оно ассоциировалось с религиозностью и, самое главное, было связано с внутренним миром отдельного человека-личности. Другое

дело – идейность. Это новизна (идея), стремление вперед в будущее, и, что самое важное, сплочение людей в монолит (или серую массу, это уж как посмотреть). Сейчас отношение к ним резко изменилось. Идейность стала словом почти ругательным. Зато гораздо более почетным стало слово «духовность». Почему так произошло, объяснить не сложно, – наше общество сильно качнулось от общественного к индивидуальному. Вероятно, в таких переходных ситуациях наиболее зримыми становятся многие процессы и явления. В данном случае это явление *дисгармонии*. И действительно, резкий переход от идейности к духовности и связанные с ними полная обобщественность или индивидуализированность – дисгармоничны и не могут создать ни справедливого общества, ни способствовать его развитию. Доказательства этого столь обширны и очевидны, что едва ли их стоит приводить. Тем более, что история дает огромное количество наглядных примеров. Все искусство жизни и человека, и общества заключается в том, чтобы гармонично соединить духовность и идейность и установить между ними динамическую взаимосвязь. Ведь духовность, принадлежащая одному человеку, накапливается как медовый сбор со всего поля человеческих судеб, а идейность, при всей ее обобщественной целеустремленности, должна дойти до каждого.

Однако гармоничное мировоззрение этим не ограничивается. Возьмем другое важное соотношение: «часть» и «целое». Чтобы разобраться в этом более конкретно, рассмотрим его на примере социопсихологических понятий: «эгоизм» и «альтруизм». И опять-таки немного истории. Еще совсем недавно эгоизм был понятием нарицательным, презируемым и осуждаемым. Сейчас произошел значительный сдвиг в сторону потепления отношения к нему. Теперь уже альтруизм стал уделом чудаков. Однако посмотрим на это соотношение с позиции гармонии. Если люди будут жить только для себя, то тем самым будет ликвидировано общество. Другая крайность также чревата опасностями. При всем благородстве этого качества, человек, не уделяющий себе достаточного внимания, не может быть хорошей основой общества.

Отказ от принципа гармоничного соотношения всегда приводит к негативным для нас явлениям – развалу экономики, искривлению нравственности человека, экологическим катастрофам.

Больше всего из «великих» соотношений, вероятно, не повезло соотношению материального и идеального. Человечество давно «уловило» эти две фундаментальные категории. Но вместо того чтобы объединить их в уникальное кружево взаимодействия, стало само делиться на материалистов и идеалистов, да еще и считать друг друга кровными врагами. А в чем собственно суть различия материального и идеального? Материальное – это все то, что сохраняется, накапливается, не возникает из

ничего и не исчезает. Идеальное – то, что возникает, исчезает и бесконечно обновляется. Так что соотношение «материальное – идеальное» может рассматриваться и как соотношение «консервативное – новаторское». Вероятно, нет необходимости доказывать, что оба этих качества присущи реальности. И опыт старой доброй Англии показывает, что консерватизм – качество далеко не лишнее для человека и тем более государства. О новаторстве же и говорить не приходится, оно всегда в почете, тем более, если оно направлено на созидание, а не разрушение. Единство материального и идеального не сводится только к их соотношению, но проявляется и в их динамическом взаимодействии. Это особенно наглядно просматривается на высших уровнях развития, например в жизнедеятельности человека. Материальные процессы в организме человека переходят в его сознание, которое, в свою очередь, активно влияет на физиологические процессы и поведение человека. Сознание здесь выступает как бы преобразователем материального в идеальное и обратно. Исходя из этого, можно уточнить понятие жизни: *жизнь есть способ существования сознания*. При этом важно, что взаимодействие материального и идеального может осуществляться с различной эффективностью. Так, цветку для создания своей формы (идеальности) требуется довольно большое количество энергии, человек же создает идеальное (мысль) при очень малых энергетических затратах (хотя это не всегда так). Поэтому человек с позиции эффективности преобразования материального в идеальное стоит на ступени более высокой, чем растение. Тогда смыслом жизни можно считать повышение эффективности сознания. После приведенных примеров о роли соотношения следует перейти к основному вопросу – каким должно быть это соотношение?

Мы привыкли к тому, что многие физические явления характеризуются константами, например, соотношение длины окружности и ее диаметра, постоянная Планка и др. В связи с этим возникает мысль: а не обладает ли константой «организация» – самое универсальное явление, которое присутствует и в физическом, и в биологическом, и в социальном? Оказывается, такая константа существует и выражает соотношение хаоса и порядка. На ведущую роль соотношения хаоса и порядка указывали многие мыслители древности. Однако впоследствии, в связи с достижениями точных наук, роль хаоса стала оцениваться негативно, и эта категория была «вытеснена» порядком. Возникла уже знакомая ситуация: соотношение было заменено упразднением одной из крайностей. Безусловно, порядок в любой системе необходим, и он должен преобладать над хаосом, но уничтожение хаоса лишает систему способности к обновлению, зарождению нового, а следовательно, нормального развития.

Итак, любая крайность – либо хаос, либо порядок – не может создать гармоничной организации, а достигается она при соотношении хаоса и порядка, равном «золотому сечению». Не будем здесь касаться чисел, с ними можно познакомиться по приведенной в нашей статье литературе, а дадим краткую характеристику гармонической организации.

В гармонической организации порядок должен преобладать над хаосом.

В гармонической организации могут присутствовать любые качества, но в той мере, в которой они ведут соотношение хаоса и порядка к «золотому сечению».

При гармонической организации система наиболее ярко проявляет свойство самоорганизации.

Если в системе произошло отклонение от гармонического соотношения в пользу хаоса, то ей будут свойственны нестабильность и «рыскание», то есть она будет искать путь совершенствования и движения к гармонии.

Если в системе соотношение будет нарушено в сторону большего порядка, она будет чрезмерно напряжена и в результате разрушится.

Исследования показывают, что гармоническая организация присутствует во многих широко распространенных явлениях. Так, например, относительная энтропия русского языка, определенная академиком А. Н. Колмогоровым и его сотрудниками, равна «золотому сечению». Произведения живописи, музыки, поэзии вызывают наибольшие положительные эмоции, когда их относительная энтропия приближается к «золотому сечению». Сердечно-сосудистая система человека функционирует лучшим образом, когда энтропия пульса близка к гармоническому значению.

Примеры в области структурной гармонии систем растут как снежный ком, хотя изучением этого явления занимается пока небольшая группа исследователей. Возможно, у читателей возникнет сомнение: причем здесь духовность? Конечно, духовность касается мира тонких взаимодействий. Однако это не значит, что духовность должна содержать только идеальное и эмоциональное, она должна содержать реальное и рациональное. В наше время сплошной компьютеризации, математического моделирования и информатизации рациональное стало частью духовного мира человека. Но, чтобы человек остался человеком, необходимо опять-таки определенное соотношение эмоционального и рационального. При этом чем ближе это соотношение к гармоничному, тем человек будет более творческим, добрым и социально значимым.

Гармоническое мировоззрение будет далеко не полным, если мы будем рассматривать его в отрыве от развития. Может быть, понятие «гармония» используется пока недостаточно широко потому, что рассматривается и воспринимается несколько статично. В философской литературе гармоническое развитие рассматривается, но пока довольно редко. В некоторых философских словарях вы этого понятия не найдете. Может быть, в этом нет надобности и понятия «развитие» достаточно, чтобы описывать реальность? Скорее всего, недостаточно. Не пытаясь в этой небольшой работе проанализировать столь сложное явление, как развитие, отметим только, что гармоничность привносит в развитие целесообразность и целенаправленность, что равносильно тому смыслу, который приписывается Божественности.

Это значительно отличается от тех представлений, которые создаются на основе спонтанного саморазвития Природы. Вообще проблема целенаправленности развития для человека, наверное, самая болезненная. Он многое «дозволяет» Природе, но когда дело доходит до постановки вопроса о ее цели, тут человек оставляет это право за собой: Природа бесцельна, и все, что ею создается, объясняется случайным взаимодействием процессов и событий. Конечно, если рассматривать Природу под микроскопом и наблюдать броуновское движение, то случайность действительно кажется самым важным ее качеством. Однако оторвемся от микроскопа и посмотрим вокруг – здесь тоже есть случайности, но закономерности и взаимосвязи в общем и целом пронизывают Мир во всех направлениях. Разве это не цель, чтобы каждое утро всходило Солнце? Чтобы распускался цветок? Чтобы родился человек? Так что цели у Природы есть, и главная сложность заключается в том, чтобы ясно их формулировать. Даже в этих довольно произвольных примерах: восход Солнца, рост цветка и рождение ребенка – можно увидеть связующую нить-стержень, а следовательно, цель – Созидание. Созидание – это та цель, которая достойна Бога и по плечу Человеку. Посмотрите на природу, она в постоянном процессе созидания. Но ведь в природе есть и разрушение? Да, но любое разрушение в природе – это начало нового созидания, хотя не всегда созидание торжествует, бывают и поражения. И они всегда связаны с дисгармонией. Отсутствует вода – и растение засыхает, вода в избытке – растение загнивает и гибнет. Так что гармония и созидание – это почти синонимы. Если созидание – результат, то гармония и гармоническое развитие – механизмы достижения этого результата.

Как нам в своем сознании соединить эти понятия? Как понять, что многие наши созидания не являются в подлинном смысле созиданиями именно потому, что в них отсутствует механизм гармонического разви-

тия. Это особенно наглядно в искусстве. Человек любит создавать художественные произведения, будь то резьба по дереву или написание стихов. Но стоит их автору нарушить соотношение новизны и традиции, и произведение превращается либо в обыденщину, либо в бессмысленный авангардизм. Как мало мы все-таки уделяем внимания созиданию. Разглядываем чудеса Эрмитажа и почти ничего не знаем об их создателях, их духовном мире, а уж творческие процессы, с помощью которых создавалась эта красота, и вовсе покрыты мраком незнания.

Почему мы не закладываем созидание в духовность наших детей, ведь они от природы так восприимчивы и к созиданию, и к разрушению? Нужен небольшой толчок, чтобы детская душа сдвинулась в ту или иную сторону. К сожалению, толчки пока идут в основном в одну сторону – разрушительную, начиная с игрушек и кончая телеизуверством. Вообще, телевидение – особая статья. Оно стало основным источником формирования нашей духовности, особенно у детей и молодежи. И тут происходят странные вещи. Если прольется на землю солярка и испортит водоем, это вызовет у людей возмущение и, возможно, будут приняты какие-то меры. Если же телевидение выплеснет отраву, которая подействует на миллионы людей, это остается незамеченным. Существует мнение, что для здоровья человека вредно материальное – яды или мазут, например, идеальное же – музыка, стихи, живопись – может быть приятно или неприятно, но к нашему здоровью отношения не имеет. Конечно, мы знаем, что из-за музыки или телепередачи человек может расстроиться, в результате этого у него может возникнуть нервное заболевание. Но все это воспринимается не очень серьезно – подумаешь, музыка, не хочешь – не слушай. Но ведь прежде чем понять, что вредно, а что полезно, нужно это все пропустить через себя и набраться значительного опыта. А как быть с молодежью, для которой музыка, возможно, является большей частью их духовного мира? Воздействие идеального гораздо сильнее, чем нам представляется. Особенно чувствительна ко всему художественному сердечно-сосудистая система человека. Сердце можно считать камертоном искусства в прямом и переносном смысле слова. Ритмика сердца, организация сердечных сокращений чутко реагирует на каждый эмоциональный всплеск. И когда на телевизионном экране беснуются люди, рвется на части реальность, в сердцах тысяч людей возникает сбой. Так что на экране телевизора в таких случаях должен появляться сигнал «опасно для здоровья». Есть и методика того, как определить меру опасности. В исследованиях автора показано, что если в художественном произведении соотношение хаоса и порядка значительно отклоняется от «золотого сечения», то такое произведение оказывает вредное действие на сердечно-сосудистую и нервную

систему. Можно разработать и специальные фильтры (наподобие фильтров для очистки воды), которые бы ограничивали влияние «вредной информации». Однако при этом мы сталкиваемся с очень «щекотливой» проблемой – свободой, то есть не ущемим ли мы свободу человека, если ограничим ему доступ к информации?

Свобода волновала человека всегда, за свободу человек отдавал жизнь. И все-таки, что такое свобода? Осознанная необходимость, необходимое разнообразие или гармония хаоса и порядка. И как тут не вспомнить строки Ф. И. Тютчева:

Невозмутимый строй во всем,
Созвучье полное в природе,
Лишь в нашей призрачной свободе
Разлад мы с нею сознаем.

Вспомним свое детство: всегда ли нужно было ради «свободы» наругать маме, закурить сигарету, чтобы казаться взрослым? Но все мы умны задним числом, а вот как поступать, когда тебе четырнадцать, когда очень хочется иметь видеомэгафон, и нет никакого дела ни до семейного бюджета, ни до сапог, которые нужны сестре. Но сапоги-то сестре действительно нужны и, наверное, не меньше, чем тебе – «видик». Значит, свободу нужно распределять между собой, сестрой и всей семьей.

Формирование личной свободы – это важнейшая духовная проблема. При этом очень важную роль играет гармоническое мировоззрение. Ведь излишняя свобода – это всегда сдвиг в сторону хаоса. Выбрать необходимую меру хаоса можно, опираясь на «золотое сечение».

Наш великий друг и учитель Природа постоянно стремится к Единству и росту разнообразия. Эти принципы она заложила и в человека. Люди всегда стремились к Единству. И если между ними создаются границы, то они объединяются верой, идеями, творчеством, искусством, которые не знают границ. Наряду со стремлением к единству в человечестве заложено стремление к разнообразию. Разнообразие регулирует такую важную сторону общественной жизни, как справедливость. Это может вызвать удивление – каким образом? Посмотрим на примере. На заре человечества, когда транспорт состоял в основном из лошадей и технических средств, которые к ним прилагались: телеги, коляски, кареты и т. п., разница (неравенство) между владельцем лошади и тем, у кого ее не было, была огромна. Другое дело – сейчас. Технический прогресс создал огромное разнообразие транспорта: автомобили, поезда, самолеты, трамваи и пр. Безусловно, что разница между владельцем тройки лошадей и

пешеходом и пассажиром первого и третьего класса поезда стала гораздо менее выраженной. Пассажиры первого и третьего класса одновременно придут в нужный им пункт назначения, хотя комфорт поездки у них, конечно же, будет различный. Аналогичные примеры можно привести в жилье, и в одежде, и в пище. Так что разнообразие является достаточно сильным регулятором справедливости. Наши неудачи социалистического строительства во многом были связаны с тем, что, провозгласив равенство, мы значительно снизили рост разнообразия и качество производимой продукции и услуг.

Многие же развитые страны, преодолев все ужасы неравенства и используя его как двигатель развития, разработали мощные технологии, посредством которых создали гигантское разнообразие материальных и социальных структур. Конечно, само разнообразие не может устранить социальную несправедливость, но оно дает возможность гораздо шире использовать механизмы самоорганизации и за счет этого повысить эффективность системы и уменьшить неравенство.

Хотя духовность и справедливость неразрывны и трудно представить себе одно без другого, но как их связь превратить в полезный «механизм», чтобы духовность «работала» на справедливость, а справедливость создавала духовность? Безусловно, что механизм этот очень сложен, но каков его основной принцип? Возможно, что он определяется опять-таки гармонией. Действительно, *гармония духовности*, на наш взгляд, вполне может быть принципом справедливости. Если добро и зло, любовь и ненависть, страстность и разумность в человеке гармонизированы, то он и будет справедлив. Если же в одном человеке соединятся только разум, добро и любовь, то при всей привлекательности этого набора, человек будет где-то недостаточно принципиален, где-то не сможет противостоять злу и насилию. Так что гармония духовности – реальный путь к установлению справедливости. Этот принцип приемлем не только для отдельного человека, но и общества в целом.

Литература

1. Библер В. С. Мышление как творчество. – М.: Наука, 1975.
2. Елфимов Г. М. Возникновение нового. – М.: Мир, 1983.
3. Кобозев Н. И. Исследование в области термодинамики процессов информации и мышления. – М.: МГУ, 1971.
4. Колков А.И. Гармония и творчество // Вопросы психологии. – 1989. – № 1. – С. 83–90.
5. Мещеряков В. Т. Гармония и гармоническое развитие. – Л.: Наука, 1976.
6. Николис Г., Пригожин И. Понимание сложного. – М.: Мир, 1990.
7. Пайтген Х. О., Рихтер П. Х. Красота фракталов. – М.: Мир, 1993.

8. Седов Е. А. Эволюция и информация. – М.: Наука, 1979.
9. Сороко Э. М. Структурная гармония систем. – Минск: Наука и техника, 1984.
10. Шевелев И. Ш., Марутаев М. А., Шмелев И. П. Золотое сечение. – М.: Стройиздат, 1990.
11. Шредингер Э. Что такое жизнь? – М.: Знание, 1972.

О. И. Жукова
Кемерово

САМООБРЕТЕНИЕ ЛИЧНОСТИ КАК КУЛЬТУРНАЯ ТЕМА СОВРЕМЕННОСТИ

Осмысление и понимание личности как одна из ключевых тем философского дискурса обретает в современной культурной ситуации новый контекст и новое звучание. Во многом это определяется тем, что современная эпоха предстает во временной картине, где человеческая самость переоткрывается заново после различного рода объективирующих концепций человеческой личности, в которых утрачивался глубинный смысл личностной трансцендентной сущности. С давних пор философия размышляет над проблемой индивидуальности, самотождественности и неповторимости субъекта. Она обращает внимание на то, что самое главное для человека – это обрести свою самость и не растерять, «не заболтать» (Хайдеггер) ее глубинный уникальный смысл. В этом контексте тема самообретения, самонахождения личности рассматривается как поиск и установление человеком собственной самости и представляет одну из актуальных тем гуманитарного знания.

Проблема самости является во многом сегодня одной из сложных и противоречивых в связи с различным пониманием данного феномена. Если относительно таких категорий, как «человек», «индивид», «личность», в философском знании нет существенных, принципиальных расхождений, то смысл понятия «самость» имеет разные контекстуальные значения и толкования. Рассматривая самые различные теоретические концепции личности, зачастую можно увидеть соединение и взаимозаменяемость таких понятий, как личность и самость, где данные понятия используются в качестве синонимов, раскрывающих сущность человеческого «я». С нашей точки зрения, данные понятия хотя и имеют между собой достаточно много общего, объединяющего их, тем не менее, отличаются одним весьма существенным качеством. «Личность» представляет собой более широкое, многоплановое понятие, чем «самость». Как бы ее ни оп-

ределяли самые разные мыслители, в качестве ведущей они всегда выбирали социальную, объективирующую характеристику, исходящую из понимания индивида как носителя определенного «лица», «лика», «персоны», то есть определенной социальной маски, конкретных социальных ролей, которые человек играет в обществе. Понятие же «самость» нами рассматривается как своеобразное онтологическое ядро личности, ее глубинное внутреннее состояние, которое может быть сокрыто и для самого человека. Поэтому можно говорить о том, что, реализуя свою личность в социальном контексте, человек может прятать, терять или искажать свою самость, даже сам зачастую об этом не подозревая. Здесь проявляет себя своеобразная диалектическая взаимосвязь данных сторон человеческой индивидуальности: реализуя себя в качестве личности, индивид может акцентировать внешние социальные проявления своего бытия, предавая забвению свою самость. Но забвение самости в определенный момент скажется на развитии человека, проявившись в ситуации потерянности его «я» и, соответственно, неизбежного в данном случае экзистенциального выбора, который потребует своего обязательного разрешения.

Для прояснения своей позиции нам необходимо обратиться к рассмотрению наиболее интересных и основополагающих концепций самости, представленных в философско-психологическом знании. Нам видится, что теории самости составляют один из наиболее важных, сущностных моментов раскрытия любой культуры и личностной индивидуальности, в том числе и интересующей нас современной культурной ситуации. Они позволяют не только критически осмыслить концепции созидания и воспитания личности, но и в целом понять смысл ценностных ориентаций общества и культуры. Теоретические концепции самости представлены как в философском, так и в психологическом вариантах знания. Нас в данном случае не будут интересовать те воззрения мыслителей, где присутствует в чистом виде практическая психология. Основное внимание мы будем уделять позициям, которые опираются на философские основания в понимании личности, полагающие, что только на стыке философии и психологии можно наиболее полноценно и объективно рассматривать сущность человеческого бытия.

Философия достаточно подробно проанализировала все те сложные драматические изменения, произошедшие с личностью на протяжении Нового времени – времени развития современного человека европейской культуры. За этот период человек прошел долгий диалектический путь от состояния практически абсолютной убежденности в своих интеллектуальных силах, духовной мощи, уверенности в познании мира до состояния полной опустошенности, ощущения своего бессилия и личной

беспольности. Как пишет Р. Тарнас, всего лишь за пять веков развития современного человека «Бэкон и Декарт превратились в Кафку и Беккета». В этом полном противоречий пути развития личности явственно просматривается изменение мировоззренческой парадигмы: поворот от осознания и ощущения человеком своей определенной, неповторимой самости до появления сомнения в ее существовании, да и вообще в необходимости такого существования. Философия не могла не отразить столь двусмысленный характер бытия современного человека, в котором, с одной стороны, присутствовало состояние убежденности в поступательном развитии познавательных способностей субъекта относительно мира и самого себя, а с другой – присущее ему ощущение тревожности, незащищенности, ведущее к апатии, нигилизму и потере своей идентичности.

Наиболее точно данная антиномичность субъекта была выражена в философии экзистенциализма Хайдеггера, Ясперса, Сартра, Камю, Ортеги-и-Гассета, Шестова, Бердяева и др. мыслителей, отразивших общий духовный кризис индивида и всей западноевропейской культуры. Значение экзистенциализма для европейского осознания культуры весьма значимо, так как данные мыслители глубоко исследовали трагическое умонастроение индивида, его состояние отчужденности, покинутости и обреченности. Для них было очевидно, что основная задача философии заключается не только в констатации упомянутого кризиса, но и в необходимости предложения личности определенной помощи, которая бы заключалась не в том, что ей будет дан конкретный практический рецепт личностного выхода из драматического положения, а в реализации попытки осознания своего зачастую абсурдного положения.

В противовес классической форме онтологии и гносеологии, экзистенциальные мыслители делают человека центральным объектом философии, обосновывая тем, что человек – это и есть особое бытие, бытие в мире, и бытия как такового вне человека не существует. Происходит изменение парадигмы взаимоотношения человека и бытия. Изменяется ее вектор: не от мира к человеку, как это было в традиционной классической онтологии, а от экзистенции человека к той реальности, в которой он бытийствует. Безусловно, эта проблема в данном контексте была вначале поставлена и решена Кантом, который пришел к выводу, что в процессе человеческого познания не разум приспособляется к вещам, а вещи приспособляются к разуму. Поэтому, во многом, реальность для человека – это все то, что он моделирует сам и, соответственно, тот порядок, наблюдаемый человеком в мире, порядок, укорененный не в самом этом мире, а в разуме человека. Эта кантовская идея была глубоко осознана и принята различными философскими направлениями XX столетия (фено-

менологией, экзистенциализмом, герменевтикой и др.), но в отличие от Канта они в центр антропологических исканий ставят не разум, а новую онтологию, рассматривающую сознание, взятое в единстве с человеческим существованием. Здесь уже человек определяется как уникальное, противоречивое, неповторимое и в то же время глубоко несчастное существо. Главная задача, которая ставится перед ним, это нахождение себя, своей самости, и не просто закрепление ее в определенной структурированности, а развитие наиболее сущностных сторон своей личности.

Так, например, в философии М. Хайдеггера самость определяется как такое сущее, которое верифицирует собственное «я». Самость, по Хайдеггеру, – это экзистенциальное понятие, выражающее подлинную сущность личности. Мыслитель разграничивает две разновидности самости: личную, подлинную самость, которая проявляет себя в состоянии заботы, и безличную «человеко-самость», которая убегает во всеобщее, подчиняется «Man», «забалтывает» **собственное бытие. Раскрывая сущность подлинной самости в работе «Бытие и время», философ пишет: «Самость экзистенциально считывается только с собственной способности – быть-собой, то есть с собственно бытия присутствия как заботы. Из нее получает свое прояснение постоянство самости как мнимая устойчивость субъекта» [2, с. 322]. Для Хайдеггера, как мы видим, только в заботе проявляет себя подлинность личности. Человек, в сущности, оказывается тем, чем он озаботился. Забота, как один из центральных экзистенциалов, обозначается философом не в качестве суетливого состояния человека в мире повседневности, не в его беге за ускользающим временем, не в его непрекращающихся повседневных жизненных тяготах, а в особом экзистенциальном состоянии, которое связано с заботой о метафизике бытия. Забота требует от человека серьезной решимости, она предполагает исходное одиночество. И как бы человек ни был неодинок в повседневном смысле этого представления, он одинок самим фактом своего присутствия в мире, своей неповторимостью «само-стояния». Поэтому вопрос о сущности своего «я» – это вопрос о бытии самости, которая должна быть отделена от внешне существующего, доминирующего, социально проявляющего своего «я», которое Хайдеггером обозначается «Я-говoreнием». Проговаривая, забалтывая свое «я», человек уходит, покидает свое подлинное бытие, искажает истинный смысл своей сущности. Основная опасность для личности, и на этом настаивает мыслитель, это уход от подлинной самости в «человеко-самость», растворение в повседневной мнимой многосложности и возможность навсегда потерять самость своего истинного присутствия в мире.**

Другой ведущий представитель экзистенциального направления в философии, а также психологии, К. Ясперс, выделяя различные уровни существования человека – от «я» эмпирического, затем «я» как предметного сознания до «я» на уровне духа, – подчеркивает, что все они не в состоянии выразить подлинную сущность личности, то есть его самость. Все эти уровни не затрагивают глубинного ядра человеческой личности, это достижимо только тогда, когда появляется возможность понять и рассмотреть человека в качестве экзистенции. Под экзистенциальными состояниями Ясперсом понимаются состояния личности, обозначаемые им как пограничные. В них человек решает жизненно важные, глубинные по своей сути проблемы, касающиеся бытийного ядра личности, которые вне его «я» никем другим не могут быть решены. При этом экзистенциальное состояние никогда не может быть объективировано до конца, и нет такого знания, могущего определить себя в качестве познавшего и изучившего человека в целом. Самые разные гуманитарные дисциплины, подчеркивает философ, конечно, многое узнали и поняли в человеке, но им так и не удалось до конца раскрыть его подлинную сущность. Последнее становится возможным только тогда, когда познание человека будет осуществляться в рамках экзистенциального мышления и экзистенциального способа философствования.

Как мы видим, для Ясперса неприемлемо онтологическое закрепление понятия «экзистенция», поскольку его овеществление означает разрушение подлинного смысла понимания человека. Философ неоднократно подчеркивает, что экзистенциальная сущность человека изменчива, она, постоянно меняясь, наполняет новизной свое содержание. Человек оказывается расщепленным в своей сущности. Как бы он ни мыслил себя, ни пытался уловить свою целостную самость, он противоречит сам себе, находясь в сложной дихотомичной ситуации. Человек оказывается всегда больше того, что он сам о себе знает. Он неодинаков во всех случаях, но он должен двигаться, как бы это ни было для него трудно, к собственной экзистенциальной самости. И в этом заключается его истинное предназначение. Приоткрытие завесы своей экзистенции является для человека постоянным процессом личностного познания. И, как это ни странно, пишет философ, человек не находит себя познанным. Отсюда, экзистенциальная зрелость личности и заключается в перманентном прорыве к своей самости, которая каждый раз закрывается различного рода объективациями. Для Ясперса очевидно, что духовная ситуация любого времени и культуры требует от человека осознанной борьбы за свою сущность. И как бы ни был безнадежен, бездушен существующий мир, в человеке

всегда сохраняется и имеется то, что вернет его к экзистенциальной самости. Человек должен устоять в этой борьбе или быть побежденным. Другого пути ему не дано.

Можно с полным правом говорить о том, что проблемы, поставленные экзистенциальной философией, всегда будут актуальны для любой социокультурной реальности. В определенные устойчивые периоды современного общества могло казаться, что экзистенциализм решил свои основные задачи относительно человеческого бытия и может представлять интерес лишь в качестве одного из ярких феноменов европейской культуры, однако, на наш взгляд, это не так. Как показала практика бытия, индивид, даже удовлетворив свои основные материальные и психологические потребности, вызванные естественными причинами, продолжает испытывать состояния страха, тоски, одиночества, отчаяния, внутреннего опустошения, бессмысленности своего существования. Следовательно, самость человека не определяется и не зависит от различного вида социального благополучия. Человек всегда испытывает неудовлетворенность миром и самим собой, а следовательно, экзистенциальность его бытия оказывается онтологической чертой личности. Решая свои экзистенциальные проблемы, личность проделывает серьезную работу над своей самостью, что предоставляет ей возможность объективно понять мир и самого себя.

Обращаясь к идеям, исследующим самость личности в психологическом знании, можно увидеть достаточно большой разброс в концепциях и представлениях. Для нас основным интерес будут иметь те теории, которые формируются исходя из философских оснований представлений о человеке. Так, в фундаментальном теоретическом исследовании С. Мадди «Теория личности» делается попытка систематизировать и описать самые разные психологические концепции, имеющиеся в литературе, относительно сущности личности. Это одно из глубоких и интересных исследований, хотя при этом зачастую выбор автором персоналий весьма субъективен и обусловлен рядом предпочтений, основанных во многом на приоритетности американской психологии. Так, его анализ не охватывает концепций К. Юнга и других мыслителей, чьи идеи, раскрывающие сущность человека, имеют большое значение. Мадди разрабатывает свое определение личности и, исходя из него, выделяет в личности ядро и периферию. Для Мадди, «личность – это конкретная совокупность характеристик и стремлений, обуславливающих те общие и индивидуальные особенности поведенческих проявлений (мыслей, чувств и действий), которые обладают устойчивостью во времени и могут или же не могут быть объяснены только через анализ социальных и биологи-

ческих факторов, влияющих на актуальную ситуацию функционирования человека» [1, с. 21]. Данное широкое понятие личности позволяет выделять в ней сущностные, центральные характеристики и периферические. В ядро личности Мадди включает неотъемлемые, основополагающие ее атрибуты. Это такие личностные параметры, которые практически остаются неизменными в течение жизни. К периферическим относятся приобретенные черты, которые появились в результате воспитания, традиций культуры, социализации, и они, как полагает Мадди, не оказывают на самость человека решающего влияния. Между ядром и периферией личности существует глубинная взаимосвязь, которая осуществляется в процессе непосредственного развития личности. Исследуя, каким образом в различных теориях представлены ядро и периферия личности, Мадди выделяет три основные концептуальные модели: модель конфликта (Фрейд, Мюррей, Салливан и др.), модель самореализации (Роджерс, Маслоу, Адлер, Олпорт, Фромм и др.), модель согласованности (Мадди, Фиске, Мак-Клелланд и др.).

В теории конфликта самость личности раскрывается в столкновении двух мощных противоположных сил. С одной стороны, это сила, присущая самому человеку, его внутреннее внесоциальное «я», а с другой – это сила, исходящая от общества, заставляющая личность следовать его принципам. В концепции Фрейда данная теория представлена наиболее наглядно. У классика психоанализа Ид – это и есть ядерная характеристика личности, состоящая из инстинктов жизни, смерти, сексуального инстинкта. Влечения Ид, представляющие различные желания и эмоции, глубоко эгоцентричны и эгоистичны. Фрейд полагал, что человек по своей сущности природное существо и, соответственно, нецивилизованное. Именно на этой почве и возникает конфликт между человеком и социокультурной реальностью, что, в конечном счете, заставляет человека признать общество в качестве доминирующей силы и пойти на определенный компромисс, заменяя принцип удовольствия на принцип реальности. Человеческая сущность всегда остается антагонистом между разнонаправленными инстинктивными стремлениями и требованиями культуры. Фрейд, в конечном итоге, приходит к мнению, что окружающая реальность не устроена так, чтобы удовлетворять желания личности. Мир гармонии и счастья кратковремен и, по сути, иллюзорен; страдания, напротив, – постоянны, так как человек страдает и от своего психосоматического состояния, и от окружающего мира, оказывающегося для него враждебным. Но Фрейд не был глубоко пессимистичным мыслителем, он видел выход, который есть у индивида. Признавая все несовершенство и отчужденность мира, человек может смягчить его и даже реализовать себя

в нем в качестве свободного существа, если будет трудиться на благо себе и людям и обращаться к научному познанию, избавляющему человечество от различного рода иллюзий. В этой позиции, рассматривающей научное познание и труд как гарантии, дающие возможность человеку быть свободным существом, мы видим большое влияние идей Просвещения и рационализма, в которых содержалась уверенность в том, что свобода есть осознанная необходимость, а разум – это абсолютная ценность.

Таким образом, в модели конфликта жизнь человека рассматривается как попытка прийти к определенному компромиссу и найти относительную гармоничность своего бытия. В модели самореализации акцент делается на наличии в человеке не априорного, неизбежного противоречия, а внутренней единой силы, которая разворачивается, развивается в процессе его жизни.

Центральным понятием у таких психологов, как Роджерс, Маслоу, Олпорт, является понятие самости. Самость – это структурированный, устойчивый понятийный гештальт, включающий восприятие самого себя и других людей (Роджерс). Самость не рассматривается в качестве устойчивого, неизменного состояния, наоборот, она постоянно находится в процессе формирования, по мере того как меняется окружающая реальность. Поэтому подлинная жизнь человека – это постоянный процесс, а не устойчивое бытие. В ней человек должен быть открыт навстречу новому опыту и должен быть гибким в оценках себя и реальности. В данных теориях подчеркивается, что именно самость определяет пути осмысленного протекания жизни. Так Олпорт рассматривает ее в качестве феноменологического понятия, включая сюда такие модусы человеческого бытия, которые являются для личности сущностными. К ним он относит самоидентичность, самоуважение, расширение сознания, рациональность и ощущение тела. Все это в совокупности и определяет самость личности, и все это находится в процессе постоянного саморазвития.

Безусловно, необходимо учитывать, что в теоретических концепциях сторонников данной модели по-разному понимается развитие сущности личности. Для одних (Роджерс, Маслоу) самость представляет собой раскрытие врожденных, априорных возможностей индивида. Для других (Адлер, Олпорт, Фромм) самость рассматривается в качестве такой самореализации, где главное внимание уделяется возможности личности самосовершенствоваться, следуя истинным идеалам, тем аксиологическим параметрам, которые накопила культура.

Важной для понимания сущности личности является позиция Фромма, который соединил в своей теории и конфликтную модель, и модель самореализации. Как нам представляется, его точка зрения, в этом кон-

тексте, является наиболее убедительной. Фромм – это не просто психолог, а мыслитель в широком смысле этого слова, изучающий в целом социальную реальность и место в ней человеческой индивидуальности. Для нас он интересен прежде всего тем, что при всей многоплановой и многогранной направленности своих интересов (размышлений о бытии, государстве, культуре, истории и т. д.) приоритетным для него является тема человека. Индивид рассматривается и как историческое, психологическое, социальное и экзистенциальное существо во всей совокупной целостности своего феноменального существования. Новизна подхода Фромма в понимании человека заключается в том, что он отказывается от определения однозначной, конкретной характеристики человеческой сущности. Для него сущность человека – это не соединение разнообразных качественных характеристик, а философское, универсальное понятие, некая абстракция.

Размышляя о человеческой природе, Фромм полагает наличие в личности определенного субстанционального ядра, самости, которая сохраняет себя при всех изменениях и во всех культурах. «Человек – не чистый лист бумаги, на котором культура пишет свой текст». Самость способна выстраивать границы на пути различного рода социальных экспериментов и сохранять целостность личности. Она является определенным критерием для оценки различных социокультурных явлений как способствующих или препятствующих свободной реализации личности. При этом, согласно мыслителю, помимо самости природу человека раскрывают экзистенциальные дихотомии. С одной стороны, человек является частью природы по своим физиологическим свойствам, с другой – он выходит за пределы природы и является социальным существом. К другим дихотомиям относятся также и такие состояния, как бездомность человека, его тотальное одиночество, и в то же время стремление к себе подобным, к гармонии с миром. Одно из наиболее важных экзистенциальных противоречий для Фромма заключается в таком модусе человеческого бытия, как Иметь или Быть. Эти два принципа – принцип обладания и принцип бытия – составляют одну из наиболее важных характеристик личности. В тенденции Иметь проявляется биологическая природа личности, ее стремление к самосохранению, в тенденции Быть раскрывается именно самость личности, забота о собственном самоосуществлении. В этих экзистенциальных дихотомиях и заключается мир человеческого бытия. Согласно данному мыслителю, человек должен стремиться к идеальному воплощению своей самости. Он должен не просто реализовать свои врожденные потенциальные возможности, а реализовать именно свое идеальное «я», которое коренится в природе самости.

Из анализа рассмотренных нами концепций можно выделить две мировоззренческие позиции, по-разному оценивающие сущность самости. В первом случае считается, что самость является глубинной, априорной сущностью личности, и ядро самости изначально уже присутствует в каждом индивиде, оно не может коренным образом измениться под воздействием внешнего мира. Именно данный центр личности составляет особую уникальность, а также достоинство человека. Вторая точка зрения исходит из того, что самость обусловлена социальными процессами и представляет собой практически полностью «сделанный», смоделированный феномен. Мы считаем, что каждая в отдельности из этих позиций не может выразить аутентичное понимание сущности человека, не дает возможность всесторонне понять личностную индивидуальность. Если мы признаем, что априори самость в человеке отсутствует, то тогда любое общество и культура будут выступать только лишь определенным инструментом, техникой по отношению к человеку и исходить из идеи, что любая личность может быть создана по определенному замыслу некоего режиссера. Бессмысленно было бы тогда говорить о том, что культура представляет собой некое возвращение, воспитание, возделывание, уход, заботу о человеке. Также если бы мы были убеждены в том, что внутренняя, глубинная сущность человека совершенно неизменна, то это бы, во-первых, делало любое социокультурное воздействие абсолютно бессмысленным, ненужным, а во-вторых, противоречило бы самой социальной практике бытия, в которой существует индивид, демонстрирующий нам свою незащищенность перед миром социальных явлений.

Мы будем придерживаться той идеи, что в человеке присутствует высшая априорная самость, которая и позволяет ему быть исключительным и неповторимым субъектом. Но то, насколько данная самость будет всегда присутствовать в человеке в неизменном, изначальном виде зависеть будет уже от самой личности и от того общества, в котором она бытийствует. Наличие самости личности является важной предпосылкой к тому, чтобы вбирать и осваивать мир культуры. Объективный дух культуры может присутствовать в человеке только в том случае, если в нем присутствует и заложена изначально потенциальная духовность.

Во многом самость личности является постоянным процессом сотворения и самообретения, но при этом, безусловно, важную и зачастую решающую роль играет социокультурная реальность. Признавая наличие субстанциальной самости индивида, подлинное воспитание и образование будет исходить не из внешней доминирующей социализации по отношению к нему, а только из оказания помощи в осознании человеком своей сущности. Здесь большое значение будет иметь помощь в

сократовском духе, позволяющая личности обрести себя. Ведь с точки зрения Сократа, человек, ставящий перед собой цель добиться настоящей, жизненной реализации и стремящийся занять определенное социальное положение, должен учитывать свою сокровенную сущность, свою душу. Именно этот древнегреческий философ привнес в античное мышление, а соответственно и в последующую европейскую культуру, осознание того центрального места, которое принадлежит душе. Здесь впервые прозвучала мысль о том, что именно душа является сосредоточением пробуждающегося личностного сознания и именно благодаря ей происходит развитие нравственности личности и ее разума. Следуя дельфийскому принципу «познай самого себя», Сократ верил, что лишь путем самопознания, постижения собственной самости и присущих ей качеств человек достигнет гармонии и счастья с самим собой и внешним миром. Отсюда глубинное познание культуры предполагает ее личное и свободное усвоение, пропущенное через собственное осознание, что в конечном счете приведет личность к самотворению, самопознанию и самообретению. В этом смысле идея о том, что истину нельзя знать, а в ней можно только быть, наполняется соответствующим личностно-контекстуальным содержанием. Только пропуская через себя мир культуры, ценностей, различных видов знания, человек определяет себя и мир. Мир знаний и культуры каждый раз заново воссоздается в человеке в новом контексте, порождая новые идеи и представления.

Литература

1. Мадди Сальваторе Р. Теория личности: сравнительный анализ: пер. с англ. – СПб: Изд-во «Речь», 2002. –539 с.
2. Хайдеггер М. Бытие и время: пер с нем. – М.: Изд-во «Ad Marginem», 1997. – 452 с.

Л. Л. Штуден
Новосибирск

ДУХОВНАЯ СМУТА СОВРЕМЕННОГО ЗАПАДА: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Говоря о духовной смуте Новейшего времени, мы имеем в виду, в первую очередь, панораму религиозных событий на всем ареале Запада (Восток в этом отношении более консервативен). Судя по статистическим выкладкам авторитетных исследователей, индифферентность к религиоз-

ной вере среди населения крупнейших западных стран (например, США) достигает 60 %. По косвенным данным, реальный процент «цивилизованных» людей, равнодушных к любой религии, значительно превышает эту цифру. Для России эта статистика, если бы она реально проводилась, имела бы, наверняка, сходный результат, в частности, из-за глубокого невежества многих молодых людей по части Священной истории, библейских заповедей, личности Христа и подобных сведений, некогда известных в России любому ребенку еще до того, как он мог научиться читать и писать.

При объяснении подобных фактов и явлений часто ссылаются на многовековой процесс секуляризации, на особенности и недостатки современной цивилизации. Но дело не только в пороках цивилизации. В конце концов, еще со времен Содома и Гоморры, Ниневии и Вавилона сластолюбцы и торгаши враждовали с апостолами Духа. Новейшее время открыло еще одну лазейку для хаоса, имя которой – *глобализация*.

Глобализация – обширная и актуальнейшая тема науки и социальной практики. Здесь мы не будем говорить о том, что служит предлогом для открытого сопротивления глобализации – ни об имперской экспансии США, ни об экономической эксплуатации жителей стран «третьего мира», ни о гегемонии крупнейших промышленных корпораций, ни об идее «золотого миллиарда». Оставим это экономистам и политикам. С глобализацией пришла другая проблема: открытая экспансия восточных духовных учений на Запад.

«Ну, и что же в этом плохого?» – естественный вопрос. Разве свобода, информированность и плюрализм в сфере духовного поиска – не те необходимые предпосылки, которые следует только приветствовать?

Вопрос вполне законный, и он стоит того, чтобы на нем специально остановиться. Уже в начале прошлого столетия на Запад двинулись восточные духовные миссионеры. Индеец Вивекананда был «первой ласточкой». Его лекции по четырем разновидностям йоги (карма, джняна, раджа и бхакти) возбудили всеобщий интерес. В 30-х годах другой знаменитый духовный деятель Индии, Парамахамса Йогананда, основал в Сан-Франциско «Общество самопознания» – цитадель изучения крийя-йоги. Примерно в это же время по всему миру начал разъезжать со своими, имевшими оглушительный успех лекциями Джидду Кришнамурти. В 60-х годах развивает активную миссионерскую деятельность Бхактиведанта Прабхупада, создатель новой религии, почитающей Верховного Бога Кришну. «Секс-гуру» Шри Раджниш создает в США религиозную общину для занятий динамической медитацией. Одновременно в самой

Индии и буддийских монастырях Юго-Восточной Азии восточные учителя открывают двери для духовных искателей из стран всего мира: сюда съезжаются, в основном, западные интеллектуалы, мечтающие о Пределной Реальности, искатели Окончательной Истины, невидимой на фоне серых индустриальных пейзажей мещанского Запада. Часть этих паломников отправляются в ученики к Ауробиндо Гхошу, в его ашрам в Пондишери, другие спешат к стопам индийского святого Сатья Саи, третьи изучают технику дзэн в уединенных монастырях Японии... К концу XX столетия практически во всех крупных городах на Западе возникают в великом множестве кружки по изучению восточных духовных практик, начиная с простейших медитативных сеансов и кончая сложнейшими техниками тантризма. В самой России, вполне вероятно, участников подобных кружков ничуть не меньше, чем прихожан православных церквей! Такие понятия, как асана, чакра, карма, пранаяма, реинкарнация, стали у нас общеупотребимыми настолько, что чуть ли не вошли в обиход обыденного общения.

На Западе в Новейшее время во множестве стали возникать и совершенно новые религиозные объединения, так называемые «религии Нового Века». Большинство из них явились своеобразной модификацией уже известных нам традиционных верований; некоторые связали себя с попыткой создания «синтетических» учений; иные обязаны своим появлением оккультной практике и современным средствам воздействия на сознание. Известны также многочисленные неохристианские объединения: «Церковь Святого Духа», «Церковь Тела Христова», «Дети Бога» и т. д. В России таким объединением является, например, община Виссариона под Красноярском. Для большинства подобных культов характерны симбиоз христианской идеологии и элементов восточных религий, эсхатологическая направленность проповедей их основателей. Члены этих замкнутых сект живут в непрерывном ожидании «конца света». Глава общины, как правило, наделяется статусом посланника Бога, сообщаящего миру Последнее Откровение.

Последователи нетрадиционных культов – преимущественно молодежь из среднего класса, образованная, материально обеспеченная, но с нарушенными социальными связями. Сектантские общины во многих случаях стали прибежищем для людей, выбитых из жизненной колеи. В религиях «Нового Века» их привлекает твердая организация, жесткие нравственные и поведенческие правила жизни, харизма лидера, претендующего на роль духовного пастыря. На коммерческом Западе организации религий «Нового Века» действуют как мощные межнациональные корпорации, которые занимаются крупным бизнесом, имеют филиалы во

многих странах мира. К «бизнесу на духовности» причастны не только западные финансисты, но и некоторые предприимчивые гуру из стран Востока. Например, пропагандист «трансцендентальной медитации» Махариши Махеш Йоги создал всемирную сеть кружков, главный смысл которой – коммерция в глобальных масштабах.

Нельзя не упомянуть и о brutальных, прямо нисходящих к сатанизму, псевдорелигиозных объединениях. К ним следует причислить, например, «Белое братство», основанное на Украине Ю. Кривоноговым, который, в бытность сотрудником советских спецслужб, профессионально занимался техникой манипулирования сознанием. Молодежь и подростки, завербованные в «Белое братство», подвергались тщательному кодированию и становились, как правило, психическими инвалидами. Можно прибавить сюда еще небывалое по силе (впрочем, характерное для смутного времени) увлечение шаманскими, колдовскими и ведовскими практиками – и картина духовного разброда на Западе станет почти полной.

Среди нетрадиционных культов, конечно, далеко не все ориентированы на порабощение человеческого сознания или, тем более, на приобретение каких-то личных выгод для их вдохновителей. Некоторые духовные движения современности следует рассматривать как вполне искреннюю и серьезную попытку выйти на новый уровень: предложить *синтетический* путь, объединяющий людей различных конфессий (бахаизм – ярчайшее среди них).

Так или примерно так выглядит в наши дни лоскутное религиозное покрывало духовной жизни так называемого «христианского» Запада.

Казалось бы, эта неограниченная свобода способов вероисповедания ничего, кроме блага, не несет населению западных стран: выбирай духовный подвиг себе по вкусу и следуй избранному пути!

На деле эта ситуация чревата угрозой распада, и вот почему.

1. Мировые религии не разделяются по принципу «лучше» или «хуже», – с этим, кажется, согласно большинство цивилизованных людей. Однако для культуры, которая более тысячелетия формировалась на фундаменте одной из них, именно эта религия, безусловно, «лучше», просто потому, что таков был духовный путь поколений подвижников в данной конкретной стране, регионе, этносе. Культура каждого народа напрямую связана с архетипами его религии. Дробить и расплывать ее – значит лишать этот народ его духовных корней. В частности, для нас, русских, православное христианство заведомо «лучше» всего остального именно по этой причине! Модное словечко «плюрализм» здесь полностью теряет свой позитивный смысл.

2. Мы не только культурно, но и *психологически* отличаемся от индийцев, китайцев, непальцев, японцев. Еще К. Г. Юнг предупреждал, что в безоглядном увлечении людей Запада восточными духовными практиками кроется фундаментальная ошибка. «Духовное развитие Запада, – указывает К. Г. Юнг, – шло совсем иными путями, чем на Востоке, а потому оно создало самые неблагоприятные условия для применения йоги. Западная цивилизация <...> должна прежде избавиться от своей варварской односторонности. Это означает в первую очередь более глубокое видение человеческой природы. Посредством подавления бессознательного и контроля над ним никакого видения не добьешься – и тем менее путем имитации методов, взращенных совсем иными психологическими условиями. Со временем Запад изобретет собственную йогу; она будет опираться на фундамент, заложенный христианством» [1, с. 46]. Надо заметить, что К. Г. Юнг здесь не просто теоретизирует. Как известно, этот разносторонний ученый реально занимался разнообразными мистическими практиками, и несоответствие восточного духовного пути западной ментальности он познал на собственном многолетнем опыте.

3. Эпигонство всегда выглядит жалким, тем более эпигонство духовное. Человек Запада, обращаясь к восточным духовным практикам, при всем его искреннем желании стать «как они», не может не быть эпигоном – в первую очередь потому, что он вынужден брать информацию из вторых и даже из третьих рук. У нас нет Учителей – йогических, даосских, суфийских и т. д., которые могли бы учить этим практикам, опираясь на опыт поколений собственных учителей, адресуя свое учение людям, воспитанным в тех же самых, а не других духовных традициях.

Давайте, однако, не будем торопиться говорить о «еретичности» восточных учений. Дело ведь не в том, что та или иная традиция порочна или неистинна, – дело в том, что растение, цветущее в определенном климате и определенных широтах, плохо прививается на чужой почве. Неумело и некритически (как русским свойственно, очертя голову) кидаясь в омут заманчивых экспериментов со своим телом и своим сознанием, мы в лучшем случае обречены быть духовными полужайками, повторяя слова, позы и жесты, настоящего смысла которых не воспринимает почти никто из неофитов.

Автор, конечно, отдает себе отчет в том, что никакие резоны, увещевания и предостережения, повторяемые священниками и учеными, неспособны остановить стихийно начавшийся процесс перемешивания мировоззрений и традиций, длящийся вот уже более столетия. На долю

современного культуролога остается лишь возможность оценить – пусть приблизительно – вероятные последствия духовной смуты, столь глубоко (скорей всего, необратимо) захватившей все христианские страны мира.

Эти последствия, в зависимости от дальнейшей судьбы человечества, могут иметь неоднозначный смысл. Если развитие событий (как почти однозначно предсказывают западные политологи, экономисты, экологи) пойдет по апокалипсическому сценарию, процесс разрушения западной цивилизации будет значительно ускорен. Ведь для сопротивления распаду нужны прочные – притом *единые* – моральные, этические, нравственные основания! А где их взять разношерстной толпе духовных маргиналов?

Однако сценарий будущего, как нам предсказывают оптимисты-мистики, может выглядеть абсолютно иным, и в этом случае то, что сегодня кажется разрушением культурных основ, идейным разбродом и размыванием духовной почвы, будет выглядеть закономерным этапом роста коллективного сознания, этапом «повзроления» человечества.

Давайте представим себе на минуту такой полуфантастический вариант. Что, если усиление интереса вчерашних христиан к восточным духовным практикам объясняется не «исчерпанностью» христианского пути, а просто тем фактом, что психологически и духовно человечество становится *иным*? Когда-то, два с половиной тысячелетия назад, такое уже происходило на пространствах Евразии (вспомним гипотезу «осевого времени» К. Ясперса). Тектонический сдвиг коллективного сознания, отмеченный появлением Великих Учителей в VI веке до н. э., привел к возникновению мировых религий. Нечто подобное происходит и сейчас, с той разницей, что вместо горстки пророков, философов и духовидцев появляются тысячи и тысячи совершенно необычных, выбивающихся из привычного стандарта *рядовых* представителей рода человеческого. Нельзя не обратить внимания на то, что во всем мире в Новейшее время «аномальные» способности уже почти никого не удивляют. Речь идет не только о сенситивах, целителях и контактерах. Например, появляются удивительные дети (так называемые «дети индиго»), проявляющие такие способности, которые до сих пор категорически не признаются официальной наукой.

Если указанный процесс не локален, а, напротив, закономерен и в мире людей происходит тотальная психическая мутация, то это как раз и может означать, что эпоха мировых религий уходит в прошлое, а ей на смену приходит время, когда мистический опыт, расширяясь и умножаясь, становится массовым явлением. Если это предположение верно, то все мы переживаем мучительный процесс смены привычного нам ре-

жима работы коллективного сознания, процесс перехода к тотальному типу человеческого бытия, когда тесная скорлупа обыденной жизни *homo sapiens*, разрушив сама себя, может, в исторических масштабах, довольно быстро смениться на тесный контакт с иными формами жизни. В этом случае человечество перейдет и к новому способу существования, охватывающему не только физический мир, но также, вероятно, ближайшие к нам слои духовного (как модно говорить – «тонкого») мира.

Трудно сказать, что в этом случае станет с христианской религией. Растворится ли она окончательно в водовороте разношерстных движений и сект, или примет более утонченные формы? С большей или меньшей долей уверенности можно предсказать одно: мистические формы этой религии, до сих пор бывшие на обочине общекультурных традиций, станут преобладающими. Возможно, недалеко то время, когда сбудется предсказание К. Г. Юнга об «изобретении Западом собственной йогии»! Одновременно на первый план в мире выйдут религии, смыслом которых изначально была цель тотальной трансформации человека, до XX века находившиеся как бы «в тени»: например, даосизм или буддизм ваджраяны. Некоторые симптомы этого движения религиозных практик (от догматики и ритуала – к мистическому опыту) мы наблюдаем в наши дни.

Итак, тотальную подвижку религиозного сознания, происходящую сегодня на наших глазах, можно расценить как предвестие двух абсолютно противоположных профетических сценариев. Один из них, как минимум, означает крушение западной цивилизации, другой – новую фазу бытия человечества, новую культуру и, соответственно, иной вид массовой религиозной практики, сближающийся с традициями мистицизма. Правда, для осуществления этой невероятной мечты многих поколений подвижников духа – достижения высокодуховного состояния больших масс людей – необходима прежде всего победа над демоном западной коммерческой культуры (задача, заведомо не решаемая «стихийным» путем). Способно ли западное общество справиться с подобной задачей? Нам это кажется маловероятным.

Как бы там ни было, речь идет о двух полярных вариантах исхода «смутного времени» западной духовности. Какой из этих сценариев станет, в конце концов, реальностью, сегодня с уверенностью не может сказать никто.

Литература

1. Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий. – М., 1994.

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЕ ОБЩНОСТИ В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ*

В социальном плане сотериологической общностью называют особый тип объединения, который появился как один из вариантов коллективной жизни в переходе от древнейшего (первобытного) общества к городской цивилизации, государству (традиционному обществу). Это «общинная религиозность радикального типа», основанная на этике «религиозного братства» [1, с. 12], где объединение происходит на основе поклонения и следования религиозному лидеру, противостояния окружающему социальному миру. Подобная форма «живой религиозности» – стадия возможного превращения в традиционную религиозность. Полная классическая схема развития религиозности в социологическом смысле: «харизматический культ – секта – деноминация – церковь». М. Вебер писал: «Религиозные объединения и сообщества на стадии своего полного развития относятся к *союзам господства*: они являются “иерократическими”, то есть такими, власть которых основана на монополии дарования спасения или отказе от него» [2, с. 67].

Собственно «живыми» формами религиозности, в которых самим законом их необычности и новизны в сравнении с окружающей социальной жизнью стал радикализм их самоизоляции, являются первые две из выделенных Вебером.

Эти формы религиозной жизни – постоянные персонажи религиозного пейзажа, начиная со складывания и утверждения в качестве доминанты новой, трансцендентной религиозности. Само это постоянство говорит о том, что подобные общности реализуют те людские запросы, которые не в состоянии удовлетворить ни социальное окружение (в том числе и ближайшее: родственники и брачные партнеры), ни деноминации и церкви. Объяснения тому, принятые обиженными родственниками и конфессиями, – обман, эксплуатация, соблазн, «великая прелесть» – справедливы либо по отношению к части культов и сект, либо с точки зрения тех социальных норм, от которых-то и бегут «спасаемые».

Основная ошибка или «слепое пятно» восприятия в подобных объяснениях – отказ принять неприятную очевидность: люди добровольно идут к новой религиозности, находя там то, что им не дают в социаль-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта Кузбасс – РФФИ № 07-06-96006-р_урал_a

но-нормальной жизни. Когда говорят, что «если бы новообращаемым все рассказали, что с ними случится, что от них потребуют и во что превратят – они бы никогда не пошли туда», то это большая демагогия. По такой логике общественная жизнь как таковая также бы прекратилась, если бы, например, стяжающим славы и богатства показали конечные состояния полной относительности и эфемерности взыскуемого, или юноше показали его будущее неизбежное состояние старческой немощи.

Как известно, большинство уходящих в формы живой религиозности благополучно там и остаются. Можно, конечно, понять чувства близких родственников и разочарование дипломированных утешителей, однако вряд ли мы обладаем правом оценки меры счастья или несчастья для тех, кто находит утешение в нетрадиционных формах религиозности.

Попробуем все же ответить на вопрос о мировоззренческо-психологической подоплеке решения круто изменить свою жизнь тех людей, которые во все времена составляют контингент сотериологических общностей. Опыт знакомства с многочисленными, разноплановыми свидетельствами подводит к мысли о том, что следует говорить о комплексной мотивации, куда включены как потребности, присущие всему контингенту этих общностей, так и специфические, характерные для двух, явственно различаемых в данном контингенте, категорий людей.

Среди общих потребностей видятся, по крайней мере, две. Одна, можно сказать, явная для сторонних наблюдателей, равно как и явственная для самих ищущих спасения. Вторая – неявная и, похоже, корневая для всего этого контингента людей. Первая уже упоминалась, это потребность в *живом религиозном опыте* – не просто общения, а раскрывающегося, душевного взаимопроникновения со значимо-единственным человеком, где любовь и понимание, принятие тебя таким, как ты есть, – основа радости обретения себя, своей значимости, реального самоутверждения в сущем. Люди, не сумевшие реализовать ее в, так сказать, ординарном, повседневном порядке, стремятся в отчаянии реализовать ее в неординарном, внеповседневном контексте, когда секта и ее лидер становятся «семьей». Можно, наверное, дискутировать о социальной естественности или неестественности этого контекста или о мере свободы и условиях развития человеческой личности. Однако немало и в нормальной, естественной жизни одиозных групповых самозамыканий, а большинство людей, пребывающих в культах и сектах, вряд ли бы самостоятельно персонализировались, оставаясь в обыденной среде, так как они – «потребители» и их эго имеет заемный характер, и нет разницы, будет ли это расхожий массовый шаблон, либо достаточно необычная религиозная модель поведения.

Другую потребность можно обозначить как подспудное *стремление к жизненному экспериментированию*. Многие люди стремятся к необычному, что составляет наиболее человеческую из человеческих черт. Она проявляется довольно разнообразно: как тяга к путешествиям, перемене окружения, видов деятельности, рискованным предприятиям. Однако самое необычное, что может произойти с человеком, – когда все обозначенное выше комбинируется еще и с самым радикальным, что способен пережить человек, – душевным перерождением. Для большинства людей жизненное экспериментирование ограничивается периодически и выборочными изменениями контекста своего существования. Само существование спонтанно саморегулируемо запрограммированной жизнью тела, где переход через основные ее стадии опосредован и управляем социальными обстоятельствами и «расписанием» возможных кризисов развития. На максимализацию интенсивности жизненного экспериментирования решаются немногие, у которых тяга к новым жизненным ощущениям и новым идентичностям побеждает природный же консерватизм человека, его охранительное, стабилизирующее начало.

Потребность в *трансформационном опыте* особенно велика и антропологически естественна в жизненных окрестностях юношеского кризиса и кризиса среднего возраста, чем и объясняется возрастной состав приверженцев новообразуемых культов и сект: «В неокультах преобладает образованная часть общества продуктивного возраста (молодежь от 14 до 25 лет и интеллигенты)» [3, с. 13]. Трансформационный опыт сильно изменяет личность, – вне зависимости от того, произошло ли это в итоге собственных усилий, либо это следствие «сектантского конвейера». Подобные трансформации сопровождаются беспрецедентным для человека духовным подъемом, сильными, необычными ощущениями. Это-то и привлекает известную часть людей, готовых обменять свою душевную суверенность на новую идентичность, которую они вряд ли бы получили в обычных, повседневных условиях. Впрочем, имеются и другие, сходные формы жизненного экспериментирования, также радикального толка: политические движения, литературный, музыкальный, художественский авангард, маргинальные, криминальные субкультуры.

Сотериологические общности специфичны своим составом в сравнении с социально-нормальными, что объясняется тем обстоятельством, что складываются они под определенную идею и психологию. Проще говоря, сюда приходит не каждый, а люди, которые обладают характерными психологическими профилями, что определяет их однородный и сплоченный состав в сравнении с социально-естественными образованиями. Однако и в этом составе явственны две специфические категории: гомо-

генизирующееся большинство и группа сильных духом индивидуалов («апостолов»). Естественно предположить, что здесь, внутри уже новой жизни, их мотивация будет разниться.

Большинство в сотериологических общностях «первых двух поколений» (культ и секта) составляют слабые в интеллектуально-волевом отношении люди, то есть не отличающиеся какими-либо выраженными степенями развития воли и интеллекта. Это не относится, разумеется, к «третьему и четвертому поколениям» развития сотериологических общностей (деноминации и церкви), поскольку те уже социально нормализуются по составу и особенностям инкорпорации (смерть лидера-Бога, постепенное ослабление конфронтации с окружающим миром, складывание традиции).

Сотериологические новообразования создаются лидером-харизматиком и теми, кто безоговорочно и радостно признает его превосходство. Капитуляция перед лидером – их основное формообразующее начало. Это сознают и сами основатели, подавая это не как свой выбор обитателей «своей личностной вселенной (других, непокорных они просто не принимают), а как предустановление: «Бог избрал *немудрие мира*, чтобы посрамить мудрых, и *немоущие мира* избрал Бог, чтобы посрамить сильное... и *уничужженное и ничего не значащее* избрал Бог, чтобы *упразднить значащее*» (курсив наш. – В. К.) [1 Кор. 1. 27–28].

Другим обстоятельством, помимо капитуляции перед лидером, как пропуском в новую, спасающую общность, которое в дальнейшем оказывает регрессирующее воздействие на волю и интеллект, является сознательная изоляция от мира, от знаний, от информации. Это можно назвать своего рода «религиозной специализацией» жизни членов сотериологических общностей: поклонение лидеру, тщательное выполнение его многочисленных и изнуряющих регламентаций и поручений, жизнь во славу секты. Подобная «специализация» ведет к деспециализации в остальных отношениях. В итоге мы получаем во многом людей, не способных уже реабилитироваться и жить вне своего новообразования, своей новой «вселенной». И это (уже с долей грустного сожаления) также констатируется: «сыны века сего *догадливей* сынов света в своем роду» (Лк. 16. 8), «духовный человек занят Богом и мало занят мирскими делами, потому сыны века сего *умнее* сынов света» (курсив наш. – В. К.) [4, с. 115].

Но что обретают эти люди в культах и сектах, платя дорогую цену разрыва с привычным и близким, цену личной свободы? Чувство избранности, чувство правильности жизненного выбора и радостный подъем духа, чувство обретаемой силы и могущества, недоступные рядовым людям повседневного, «погрязшего в грехе» мира. Если уж быть рядовым, то рядовым в «армии Бога».

Итак, капитуляция перед лидером-харизматиком рождает ощущение близости и единения со всеми, кто разделяет ту же веру. Награда за капитуляцию перед авторитетом – появление ясной цели и страстного стремления ее достигнуть, контрастно отличные от предшествующих состояний дезориентации и отчаяния. В результате капитуляции человек привязывается к психоэмоциональному состоянию коллективной идентичности. У него появляется желание защищать, закреплять, постоянно подтверждать новые убеждения, приятное чувство обретенной правоты и состояние душевного подъема, с этим связанного [5, с. 75–77, 84].

Стремление к жизненному экспериментированию реализуется в виде особого, отличного от социально-нормального, образа жизни, основанного на физической депривации (ограничение сна, разнообразия пищи), заполненного молитвами и служением, тяготы которого компенсируются психологическим наркотиком коллективных экстатических ритуалов, разными путями вводящих паству в состояния эйфории. Классический пример того – «радения» хлыстов: быстрые пляски в длинных белых рубашках, с высоким подсакиванием, с пением, переходящим в дикое выкрикивание, типа «Ой, бог! Ой, бог! Ой, бог! Ой, дух! Ой, дух! Ой, дух! Накати, накати, накати! Ой, Ега! Ой, Ега! Ой, Ега!». По таковом бешеном бегании наступал момент «высшей духовной радости»: некоторые из присутствующих падали в полуобморочном состоянии и начинали изрекать пророчества (см.: [6, с. 287]).

Однако, кроме гомогенизирующегося большинства, в подобных общностях есть и люди с явно выраженной интеллектуально-волевой одаренностью. Что ищут и обретают здесь они? Еще больше силы и могущества. Ведь сама уверенность представляет собой один из ресурсов душевной силы. Одни отдают свою любовь, обожание, другие, коих всегда гораздо меньше, учатся все большей уверенности и управлению. Имеет место мобилизация, концентрация, подзарядка, уподобление, настраивание на волну и впитывание могуществ [5, с. 219].

Человеческий разум, производя представления о трансцендентном, религиозные объекты с различными характеристиками, всегда оставляет за собой (прямо, либо «по умолчанию») особое привилегированное положение во вселенском раскладе. Это проистекает из неустранимости авторства, имманентности его присутствия в повествовании, отчете, исследовании, языке, словаре, способах экспрессии. Поэтому все формы религиозного творчества – от наивных мифологий до философских спекуляций религиозной эзотерики, именно как формы особой личностной экспрессии неординарных людей, – содержат в себе приглашение войти в центр мироздания: стать, уподобиться, приобщиться, слиться с Богом.

Для восточной мысли (индуизм, буддизм) превращение человека в Бога – вообще достаточно банальное событие акцентирования присутствия в повседневности универсального космического Божества, прамосновы, которая есть везде, ее же «сгущения» и есть аватары.

Мировоззренческие установки священной книги евреев – источника великих западных религий, на первый взгляд, казалось бы, серьезно ограничивали возможности человеческого трансцензуса. Но это лишь видимость, сложившаяся вследствие хабиутализации, опривычивания, примирения с повседневностью. Человек по своей сути (как «душа») сотворен как образ и подобие Бога и потому всегда потенциально может стать «одним из Нас» [Быт. 3.22]. **История Заветов, договоров Бога** с еврейским народом как одной, коллективной идентичностью, свидетельствует об отношении к человеку как к партнеру, пусть даже и в виде народа-фаворита. Вся же история вселенной предстает как акт саморефлексии Бога («Я» – «не-Я» в духе Фихте).

Новозаветная стадия развития религиозного мышления продуцирует идею индивидуального трансцензуса как исключительного бессмертия и исключительного боговоплощения. В первом случае предполагалась селекция «среди человек», некоторые из которых иницируются бессмертием, то есть, по сути своей, становятся богами («И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» Ин.11.26.). Подобная идея исходной избирательности спасения от смерти для немногих (по сути, обожествления, ибо, по выражению Саваофа, человек отличается от Него лишь смертностью и если вкусит плоды еще и от древа жизни, то и по оболочке станет существом вне брения – сверх естества (Быт. 3.22), исключавшая всех других, порождала в неразвитых умах представление об *открытости боговоплощения*, в существенной степени девальвирующее исключительность Богочеловека.

В дальнейшем, в двухтысячелетней истории христианского мира, мы неоднократно наблюдаем, как пассионарные элементы социальных низов, сильные в интеллектуально-волевом отношении люди находили привлекательными ереси, религиозно-сектантскую активность как верный и скорый путь особой вертикальной социальной мобильности, форму реализации своих властных или тщеславных амбиций. В истории как западного, так и восточного христианства существовало множество сект, чья религиозная жизнь и была основана на открытости боговоплощения. У секты хлыстов («христов») мы находим такой объясняющий стих: «Сойду я к вам бог, с неба на землю. Изберу я плоть пречистую и облечусь в нее. Буду я по плоти человек, а по духу бог» [6, с. 287].

Непрерывно актуально должен быть в секте живой бог и «святые» (апостолы) – с соответствующими привилегиями, влиянием, контролем над благами и ресурсами общности.

Подобная «эгалитарная» концепция воплощения чрезвычайно привлекательна для пассионариев из социальных низов в условиях социально не мобильного общества. Зачастую она принимала комические формы. В. В. Розанов приводит слова тех из сектантов (не лидеров), кто чувствовал в себе бьющую через край «силу», «боговдохновенность»: «*”Мой Бог больше”*, то есть *во мне больше*, чем в тебе Бога. Иногда это выражалось даже в словах: “Я – больше Бог”» [7, с. 60].

Но, похоже, всех превзошли мормоны, предоставляя действительно потрясающие перспективы любому энергичному человеку. По их учению, Бог – это возвысившийся человек. «Спасение» у них – постепенный процесс превращения человека в Бога. Когда личность достигает божественного состояния, она способна создавать собственные миры и населять их; такой процесс обожествления все новых созданий продолжается вечно. Высшая награда состоит в том, чтобы стать Богом, создать свою собственную планету и править ею вместе со своей семьей [8, с. 95–96].

Все же, при всей их многочисленности в двухтысячелетнем пространстве христианской истории, секты и культы, называемые харизматическими, были маргинальными по отношению к большинству христианских сотериологических общностей. Девальвация Богочеловека все же отторгается большинством христианских и квазихристианских сект и культов. Интеллектуально развитые и сильные духом люди обретали самореализацию на путях религиозного служения и подвижничества, особенно «продолжая традицию живого и деятельного Бога» [9, с. 360], в мистике и аскезе. Их сверхценная цель – «вплотную приблизиться к Богу» («сораспяться Христу» у апостола Павла), «стать по благодати тем, чем Бог является по естеству, и вполне уподобиться тому образу, каким он был в Боге, покуда между Богом и ним не было никакого различия, еще до того, как Бог создал тварь» [10, с. 310].

Это невообразимо труднодостижимая цель для аскета и мистика: трудности самого процесса (проблема периодической «богооставленности»), зависть и злословие других подвизающихся в Подвиге, возможные обвинения в гордыне и мобилизации на служение «слабым». «Мы, сильные, – взывает к претендентам на боговдохновенность ап. Павел, – должны сносить немощи бессильных и не себе угождать» [Рим. 15.1]. Однако и награда велика: сознание максимизации возможного совершенства (уподобление), религиозная слава («святость»).

Литература

1. Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994.
2. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994.
3. Неокульты: «новые религии» века? – Минск: Изд-во «Четыре четверти», 2000.
4. Преподобный Силуан Афонский. – М., 1999.
5. Крамер Д., Олстед Д. Маски авторитарности: очерки о гуру. – М.: Прогресс-Традиция, 2002.
6. Никольский Н. М. История русской церкви. – 3-е изд. – М.: Политиздат, 1983.
7. Розанов В. В. Психология русского раскола // Розанов В. В. Сочинения: в 2 т. – М.: Правда, 1990. – Т. 1: Религия и культура.
8. Боа К. Лабиринты Веры. Литтл П. Путь к истине. – М., 1992.
9. Палама Григорий. Триады в защиту священнобезмолвствующих. – М.: Канон, 1995.
10. Мейстер Экхарт. Об отрешенности. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001.

Н. А. Кочеляева
Москва

ПАЛОМНИЧЕСТВО КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Паломничество – христианское название религиозного института путешествия. Оно происходит от латинского слова «*palma*» – пальмовая ветвь, которую привозили с собой побывавшие в Палестине христианские паломники. Целью паломничества является поклонение так называемым святым местам, как общемирового, так и местного значения. В настоящее время крупнейшими центрами массового паломничества являются Иерусалим (место паломничества трех религий – ислама, иудаизма и христианства), Мекка и Медина (обязательные места поклонения для мусульман), Рим, Лоретто, Лурд, Сантьяго де Компостелла (места особого почитания католиков), Сарнатх, Лхаса, Мьянма (места, чтимые буддистами), Варанаси (главный центр паломничества в индуизме).

Наиболее важными для верующих являются паломничества, приуроченные к главным религиозным праздникам. Например, мусульманский хаджж, совершаемый в месяц зу-ль-хиджжа по лунному календарю. Или же поклонения христиан, приуроченные к событиям Страстной недели и Пасхе в Палестине. Эти богомолья собирают большое количество участников, которые организовано в закреплённом традицией порядке совершают ряд необходимых обрядов.

Паломничества, как правило, совершаются в строгом соответствии со сложившимися обычаями поклонения. Ритуалы и порядок посещения святынь вырабатываются на протяжении нескольких столетий, а затем остаются практически неизменными, поскольку являются глубоко символическими: каждый шаг паломника наделен особым сакральным смыслом. Могут претерпевать незначительные изменения частные детали ритуала, но не само действие, всегда семиотически насыщенное и значимое.

Паломники (пилигримы, хаджжи, странники), прежде чем начать странствие, совершают ряд приготовлений. Это может быть ритуальное омовение, облачение в особые одежды, отказ от определенных продуктов питания, сбривание волос с головы, прочтение священных текстов и проч. Например, паломники, идущие в Варанаси (г. Бенарес, Индия), направляются в город с юга на север по левому берегу реки Ганг. На пути они делают пять остановок по числу лестниц (гхат), спускающихся к воде. На каждой из этих лестниц паломники останавливаются, молятся и совершают ритуальное омовение.

После этих приготовлений паломники прибывают в центры поклонений в специально отведенные для этого дни. Программа пребывания паломника в священном месте обычно достаточно жестко регламентирована. Например, исламские хаджи, достигшие Мекки, должны совершить ряд ритуальных действий. Они выполняют обряды «малого паломничества»: совершают обход Каабы, касаются рукой или целуют «черный камень», произносят молитвы, пьют воду из священного колодца Замзам, семь раз пробегают между холмами ас-Сафа и аль-Марва. На следующий день паломники идут в долину Арафат, чтобы совершить центральный обряд хаджжа – стояние у скалы Арафат, после которого хаджи бегом устремляются в долину Муздалифа, где читается вечерняя и ночная Молитвы. На следующий день они двигаются в долину Мина, где бросают камни в столбы, символизирующие Иблиса (дьявола). В конце паломничества совершаются жертвоприношения животных.

Христианское паломничество в Палестину возникло в первой половине IV века и связано с началом строительства важнейших комплексов почитания – храма Гроба Господня в Иерусалиме, базилики Вознесения и других, возводимых по указу 325 года императора Константина. Вокруг мест поклонения постепенно складывается развитая инфраструктура: дороги, гостиницы, больницы, кладбище. Создаются путеводители по святым местам: итинерарии, проскинитарии, хождения. Вырабатываются наиболее приемлемые маршруты поклонения. Возникает производство особой «сувенирной» продукции. Это – модели храмов, ампулы для хранения мира, или елeah, или воды, резные иконки с изображением святых мест. Привозимые пилигримами изображения важнейших мест

почитания распространялись по всему миру. На их основании возводились «в образ и подобие» храмы в разных уголках света. Например, церковь Санта Кроче ин Джерузалемме в Риме IV века; часовня Гроба Господня в храме Архангела Михаила в Фульде IX века; Воскресенский собор подмосковного Нового Иерусалима XVII века. Большое значение для создания новых культурных ценностей имеет распространенная в среде паломников практика получения благословений (евлогий) в виде фрагментов святынь. Это могут быть кусочки Древа Креста, на котором был распят Христос, каменные осколки от гроба Господня, частицы мощей и т. п., сами по себе не являющиеся произведениями искусства, но в силу своей сакральной значимости бережно сохранявшиеся. Для этих реликвий часто создавались драгоценные обрамления, в которых они представлялись для всеобщего поклонения.

Представленный перечень разнообразных проявлений паломнической культуры позволяет говорить о едином источнике происхождения феномена паломничества и определить общие качества этого явления в социальной и культурной жизни человечества.

Этот материал, существующий во всем его многообразии, свидетельствует, что паломничество существует с очень давних времен и является неотъемлемой частью культуры, охватывающей область традиции, наиболее устойчивой в религиозных системах. Такое устойчивое существование и широкое распространение этого явления объясняется тем, что феномен паломничества тесно связан с институтом человеческой памяти и имеет очень древние корни. На бытовом уровне этот феномен проявляется в форме посещения могил предков, на общечеловеческом – в традиции поклонения памятным местам, связанным с религиозными и гуманистическими ценностями. В первом случае человек связывает себя со своим родом. Во втором – происходит осознание человеком себя как частицы сотворенного мира и определение своей принадлежности к одной из цивилизаций этого мира посредством религии или идеологии.

Паломничество имеет важное культурное значение, выполняя определенные социальные функции, особенно в замкнутых культурных системах, с преобладающим религиозным фактором. Одной из приоритетных функций паломничества является *коммуникативная функция*, осуществляемая в рамках этого феномена в нескольких направлениях. Одним из главных направлений является трансцендентальное общение участника действия (паломника) с Богом посредством совершения определенных ритуалов и молитв. Эта область в настоящее время является наименее изученной, однако чрезвычайно важной для духовной жизни верующего человека.

Существенное значение имеет коммуникативная функция паломничества, представленная в *историческом* ракурсе. К примеру, совершая свой путь, христианин-пилигрим попадает в мемориальную среду, уходящую своими корнями в христианскую историю. Попадая в среду почитания, паломник соприкасается с определенным кругом вещей, носящих ярко выраженный мемориальный характер: реликвиями, которые обычно являются частью комплекса поклонения, и/или другими артефактами, связанными с деятельностью выдающихся лиц. Дополненные историческими сведениями, легендарным и апокрифическим материалом, эти предметы-мемории становились своего рода «вещественной» летописью событий христианской истории.

В этом отношении огромный интерес представляет своего рода паломнический «тур», совершаемый богомольцами на Страстной седмице. Складывался он на протяжении длительного времени и окончательно оформился к середине XVII века, то есть во время османского владения палестинскими землями.

Описание этого маршрута есть у трех русских паломников. Время их путешествия в Святую Землю относится к первой половине – середине XVII века. Это «Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары» [1], относящееся к 1634–1637 годам, «Проскинитарий» Арсения Суханова [2], время поездки на Восток которого относится к 1651–1653 годам, и «Повесть и сказание о походе в Иерусалим и во Царьград Троицкаго Сергиева монастыря черного диакона Ионы по реклему Маленькаго» 1649–1652 годов [3].

Приблизительно за полторы-две недели до Пасхи в Иерусалим прибывало множество богомольцев из разных земель, которые намеревались принять участие в ежегодном праздновании Воскресения Христова. Огромный наплыв паломников в эти дни требовал определенной организации их пребывания на Святой Земле. Для реализации этих целей была разработана особая «культурная программа» для пилигримов всех конфессий, частью которой стал паломнический маршрут на Страстной седмице. В нем можно выделить три составляющих: первая – поклонение на реке Иордан с омовением в его водах; вторая – участие паломника в обряде омовения ног (рук для женщин) и третья – участие в пятничном и пасхальном богослужении в храме Воскресения Христова.

Для осуществления первой части маршрута требовалось три дня. В понедельник утром, после Вербного воскресенья, паломники, число которых колебалось по разным источникам от полутора до двух тысяч человек, выходили из Иерусалима и шли к реке Иордан. Богомольцев

сопровождал иерусалимский паша с достаточным количеством своих воинов, которые обеспечивали безопасность странников во время путешествия. Вод Иордана паломники достигали на следующий день, во вторник, и совершали там омовение. В этот же день отправлялись обратно в Иерусалим, которого достигали только в среду. Во время пути предполагались две остановки на ночлег: у монастыря Иоанна Предтечи (по дороге туда и обратно).

К середине XVII века эта часть маршрута паломников на Страстной седмице получила более развернутое воплощение. Кроме упомянутого поклонения на Сорокадневной горе, паломники двигались к Иерусалиму через Вифанию и Вифсагию, повторяя за Христом Его торжественный Вход в Иерусалим (и это несмотря на то, что Вербное воскресенье, праздник Входа в Иерусалим, уже миновало. – *Н. К.*). Таким образом, в первые три дня этого паломнического маршрута схематично укладывались важнейшие события жизни Иисуса Христа. Причем, событийный ряд для паломников начинался с момента крещения Христа в Иордане, что укладывалось в жизненный цикл любого христианина этого времени, символически начинающего свой земной путь во Христе от крещения и до смерти. Богомолец не просто попадает в эту среду, своим участием в акте поклонения святыням он активно формирует ее, создавая, сохраняя и передавая традиции почитания. Поэтому дороги, пройденные первыми паломниками, становятся впоследствии традиционными маршрутами поклонения и приобретают мемориальные черты.

Еще один важный аспект коммуникативной функции заключается в общении с представителями инокультурных сообществ, способствующем проникновению, а затем адаптации элементов чужой культуры. Одним из показательных примеров является возведение Нового Иерусалима под Москвой. Несмотря на то что этот период русской истории, как известно, не был простым и однозначным, условия этого времени требовали определенного отношения к накопленному культурному опыту. Актуальным и важным в это время становится изучение и сохранение культурного наследия с последующим воссозданием памятников мирового значения в формах, доступных пониманию современников. Показателен московский опыт воспроизведения иерусалимского храма Гроба Господня, для натурального исследования которого патриархом Иосифом и царем Алексеем Михайловичем был направлен в Палестину иеромонах Чудова монастыря Арсений Суханов. В своем «Проскинитарии» он суммировал и представил в полном объеме все имевшиеся знания о святынях Палестины, послуживших образцом для создания подмосковного Нового Иерусалима.

Результаты измерений храма Воскресения в Иерусалиме и его святынь по всем параметрам – основная тема его сочинения, но не исчерпывающая всей содержательной стороны описания. Арсений Суханов затрагивает еще несколько проблем. История создания храма среди них не на последнем месте. Исторические экскурсы возникают по ходу изложения, когда автор усматривает в этом необходимость. Наиболее интересными, на наш взгляд, являются те места, в которых рассматривается опыт культурного освоения природного ландшафта с сохранением отдельных его элементов неприкосновенными: «И как царица Елена, пришед в Иерусалим изволила церковь Воскресения Христова здати, и то место (часть горы Голгофы. – *Н. К.*) на помост церковный повеле выровняти, и где был гроб в горе изсечен, и ту гору около гроба Христова повеле обсець, и учинить стены прямы, якобы палатка четвероугольна, снаружи и внутри стены и ту лавочку, на нейже лежало тело Иисусово, и мост повеле плитами мрамору белаго выслать и приклеить гипсом...» [4, с. 147]. Подобным образом описаны и Голгофские приделы, при строительстве которых тоже были сохранены природные части горы – место, куда был вставлен крест Христа, расселина Сошествия во ад [4, с. 160]. Как мы видим, уже в первой половине **IV века проблема сохранения мемориальной** среды была актуальна не менее чем сейчас. Она была решена посредством оптимального сочетания культурного пространства храма с элементами природно-исторического ландшафта. Храм, построенный царицей Еленой, был разрушен, однако при его восстановлении в начале **XII века** крестоносцами было использовано то же правило. Сочинение Суханова восполняет недостаток информации в «Бордосском путнике» [5, с. 27–30] об основном принципе, используемом при возведении этого храма.

Не менее важное значение в культуре паломничества имеет *функция мемориализации*. Еще раз отметим, что паломничество к святыням Христианского Востока возникает с момента освоения пространства Иерусалима и Палестины в эпоху императора Константина, важнейшей стороной деятельности которого стало создание комплексов почитания на Святой Земле [6]. Связь с событиями ветхозаветной и новозаветной истории определила изначальное мемориальное значение этих рукотворных памятников – храмов, монастырей, часовен и других объектов, отмечающих места памятных событий.

Память и записывание на память составляют важнейшую часть культуры увековечения. Поэтому письменная форма отражения сведений о памятниках культуры обусловила функциональное значение хождений, имеющих своей конечной целью сохранение и передачу информации

о культурных ценностях, и определила роль паломнических сочинений в мемориализации христианского культурного наследия.

Паломничество играло и продолжает играть важнейшую роль в процессе приобретения и переноса святынь и реликвий, который в христианстве тесно связан с воплощением палестинских образцов. Создание образов Святой Земли в прямой зависимости от паломнической традиции и роли паломничества как ретранслятора культурно-значимых ценностей.

Интереснейшим с точки зрения изучения культурного наследия в сочинениях паломников является материал, касающийся взаимозависимости наличия видов памятников и историко-культурных условий развития страны, в которой эти памятники находятся. Например, столица Византии располагала значительным количеством архитектурно-скульптурных объектов – колонн, статуй императоров и т. п., то есть памятников, характерных для городского убранства римской империи. В Палестине же большее значение имели храмы-реликварии (комплексы почитания) и географические объекты: горы, реки, озера, пустыни и т. п. А на Синайском полуострове и в Египте святыни Ветхого и Нового Завета представлены в основном природными объектами – камнями и деревьями.

Не менее важной и значительной темой в сочинениях паломников стала проблема бытования памятников культуры в условиях разной конфессиональной среды. Уже в первом русском описании Палестины – хождении игумена Даниила (начало XII века) – рассмотрен пример адаптации мусульманских культовых зданий к требованиям христианской религиозной практики. Необычные и малопонятные русскому паломнику памятники культуры Древнего Египта – пирамиды и обелиски – рассматриваются авторами хождений через призму ветхозаветной истории. Такой подход позволил ввести описания этих памятников в тексты хождений и обеспечить распространение знаний о них. Наконец, тщательного рассмотрения заслуживают примеры совместной эксплуатации объектов культурного наследия в культовых целях представителями не только разных конфессий, но и разных религий: иудаизма, христианства и ислама. Особенно пристально к подобным примерам использования памятников культуры относится Арсений Суханов (середина XVII века), который внимательно отслеживает и отмечает каждый такой факт.

Отражение процесса мемориализации христианского культурного наследия в описаниях паломников имеет следующие формы. Во-первых, это фиксация состояния общепринятых мест поклонения на момент совершения паломничества. Она включает в себя описание памятников христианской культуры, сопровождаемое в большинстве хождений обме-

ром важнейшей святыни – Гроба Господня. Во-вторых, в текстах хождений находят отражение тексты других паломников – более ранних – и, как следствие, фиксация состояния описываемых памятников в более раннее время. Источниковедческий анализ сочинений паломников позволил сделать вывод об активном использовании авторами этих трудов цитат из текстов Священного Писания, святоотеческой литературы, трудов латинских историков Церкви. Наконец, важнейшее значение имеют планомерное изучение и обмеры главных христианских комплексов почитания в XVII веке, на основании которых был создан уникальный памятник культуры – подмосковный монастырский комплекс Новый Иерусалим.

Таким образом, мемориализация христианского культурного наследия представляет собой сложный, многоуровневый процесс увековечения системы знаний и представлений о Святой Земле, в котором важнейшая роль отводится сочинениям паломников.

В заключение отметим, что созидательная роль паломничества в культуре несомненна. Оно является одним из главных способов удовлетворения религиозного чувства верующих. Паломничество, совершаемое к далеким святым местам, служит средством культурной коммуникации. Паломничество также способствует сохранению и созданию культурных ценностей человечества, играет заметную роль в мемориализации культурного наследия.

В условиях современных глобальных процессов, когда любая из религий становится предметом выбора, в общечеловеческом значении паломничество как явление культуры утрачивает свое значение, однако применительно к индивидуальным религиозным практикам оно по-прежнему сохраняет свою функциональную значимость.

Литература

1. Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары 1634–1636 гг. // Православный палестинский сборник. – СПб., 1891. – Т. XI. – Вып. III.
2. Арсений Суханов. Проскинитарий. Ркп. Отдел рукописей Государственного Исторического музея. Синодальное собрание, № 575.
3. Повесть и сказание о походе в Иерусалим и во Царьград Троицкого Сергиева монастыря черного диакона Ионы по реклому Маленького // Православный палестинский сборник. – СПб., 1895. – Т. XIV. – Вып. III.
4. Проскинитарий Арсения Суханова // Православный палестинский сборник. – СПб., 1889. – Кн. 21.
5. Бордоский путник // ППС. – СПб., 1882. – Вып. II. – Кн. 2.
6. Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина. – М., 1898. – Кн. 4.

АРХАИЧЕСКАЯ КОСМОЛОГИЯ КАК ПРОТООБРАЗЕЦ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ

Культурное наследие как совокупность всех культурных достижений какого-либо общества есть прежде всего, по словам К. М. Хоруженко «его исторический опыт, сохраняющийся в арсенале общественной памяти (в том числе подвергнувшейся переоценке)» [1, с. 249–250].

Основными компонентами культурно-исторического наследия выступают: язык, идеалы, традиции, обычаи, обряды, праздники, памятные даты, фольклор, народные промыслы и ремёсла, произведения искусства; музейные, архивные и библиотечные фонды, коллекции, книги, рукописи, письма, личные архивы; памятники архитектуры, науки и искусства, памятные знаки, сооружения, ансамбли, достопримечательные места и другие свидетельства исторического прошлого.

Культурно-историческое наследие представляет собой духовный «запасник» и в то же самое время источник, благодаря которому развивается современная культура [1, с. 253]. Культурное наследие обладает, прежде всего, непреходящей ценностью, поскольку вмещает в себя достижения, памятники, ценности, образцы различной исторической давности, переходящие к новым поколениям в новые эпохи.

В. Н. Топоров в своей работе «Первобытные представления о мире (общий взгляд)» в подразделе «Космологические схемы описания мира. “Космологическое” versus “историческое”» описывает универсальную ситуацию акта коммуникации *человек – природа* в том варианте, в котором природа представлена не как результат переработки данных органическими рецепторами (органами чувств), а как результат вторичной перекодировки первичных данных с помощью *знаковых систем*. «Период, определяемый господством первобытных представлений, можно назвать *космологическим* или *мифопоэтическим*, поскольку основное содержание текстов (в семиотическом смысле) этого периода состоит в борьбе космического упорядочивающего начала с хаотическим деструктивным началом, в описании этапов последовательного сотворения мира, а основной способ понимания мира и разрешения противоречий обеспечивается мифом, мифологией, понимаемой не только как система мифов, но и – главное – как особый тип мышления, хронологически и по существу противостоящий историческому и естественнонаучному типам мышления» [2, с. 9–10].

Таким образом архаическая (доисторическая) космология наделяется тремя ведущими знаковыми системами (формами): мифопоэтика, текст, тип мышления.

Именно эти социокультурные индикаторы в их конкретных формах позволяет в полной мере относить мифопоэтическую космологию к всемирному культурно-историческому наследию.

Поскольку космологическая схема в наибольшей степени определяет первобытные представления о мире, важным, на наш взгляд, выступает рассмотрение исторического аспекта общественного сознания. «История развития общественного сознания представлена четырьмя историческими этапами: мифологией, религией, рационализмом (здравым смыслом) и символической системой массовой коммуникации». По словам Ю. В. Рождественского, «данные четыре этапа составляют четыре исторических аспекта современного общественного сознания. Все эти аспекты направлены на объяснение содержания исторического развития общественных процессов» [3].

Основные особенности древнего мировосприятия, их самые общие черты, то целое, что составляло основу огромного периода, предшествовавшего началу истории, возможно воспроизвести только путем реконструкции, так как наиболее полные, синтезированные варианты космологических схем относятся уже к стадияльно более поздним периодам [4, с. 16].

Особенности архаических космологических моделей мира, их протоцивилизационная локализация, позволяют говорить о космологии того периода как о региональной, по типу «культурных ареалов» или «локальных цивилизаций» (Древний Египет, Шумеры, Вавилон, Сибирь, Полинезия и др.). Общность природно-экологических условий проживания народов, особенности этногенетических и этнических процессов в данном регионе, наличие синхронического субстрата общих черт в культурах не могли не привести к формированию того, что в терминологии Н. М. Мухамеджановой относится к надэтническим элементам материальной и духовной культуры [5, с. 39].

Мифология, как доисторический источник формирования практической морали, задавала систему образов, представлений, знаний об устройстве мира и месте человека в этом мире. В таком, предельно широком смысле, под природой понимался весь осознаваемый универсум, Вселенная. В. Н. Топоров подчеркивает, «что для первобытного сознания социальные факты выступают одновременно и как вещи, и как представления. Сама же коммуникация осуществляется непременно с помощью знаковых систем. Таким образом, исходными и основными для текстов космологического периода можно считать схемы трех типов: 1) собственно космо-

мологические схемы; 2) схемы, описывающие систему родства и брачных отношений и 3) схемы мифо-исторической традиции» [2, с. 11–12].

К большим космологическим архаическим знаковым системам в учете трех основных форм, где надэтническим, или культурно-универсальным элементом выступает природа, исследователи относят следующие тексты древнего периода: Ригведа, Пополь-Вух, Старшая Эдда, Авеста, Ирландские саги, «Чжуанцзы», Пураны, «Итихаса», древнекитайское географическое описание «О горах и морях», астрономические мифы Древней Греции, элементы славянской мифологии и целый ряд других памятников древнейшего периода в истории человечества, составляющих сегодня «алмазный фонд» цивилизации в целом и по праву входящих во всемирное культурно-историческое наследие.

На прикладном социокультуроведческом уровне, где исследования объектов культуры направлены на решение практических проблем развивающейся культуры, следует рассмотреть мифопоэтическую космологию в гораздо более узких границах, с применением конкретных маркеров, распредмечивающих содержание форм мифопоэтики, текста и типа мышления.

Следует объяснить в связи с употреблением термина «космология». Что мы под ним понимаем, о какой космологии идет речь?

Космология как особая астрономическая наука имеет древнюю историю. В истории научной рациональности в европейской традиции ее корни уходят в античность. Отечественная космология восходит так же к архаическому периоду. Западную и восточную космологии в их историко-логическом развитии сближает то, что долгое время космология находилась под значительным влиянием религиозного мировоззрения, будучи не столько предметом познания, сколько делом веры. Начиная со второй половины XIX века ситуация меняется кардинально – достигнутый существенный прогресс в научном понимании природы и эволюции Вселенной как целого превращает космологию в науку со всеми присущими ей атрибутами рационального знания.

Современная космология – это «сложная, комплексная и быстро развивающаяся система естественно-научных (астрономия, физика, химия и др.) и философских знаний о Вселенной в целом, основанная как на наблюдательных данных, так и на теоретических выводах, относящихся к охваченной астрономическими наблюдениями части Вселенной» [6, с. 328–329].

Возникновение культуры «есть возникновение способности человека осваивать мир (превращать его из внешнего для человека нечто в содержание собственной культуры, сознания и деятельности) через абстракции, через язык, через всеобщее» [7, с. 30]. Освоение мира невозможно без первичных представлений о природе вообще, то есть первичных

естественных знаний о мире. Знание имеет прежде всего социальную природу, в противном случае оно утрачивает таковой статус. Космологическое же знание, имея тот же способ освоения человеком, обладает высочайшим культурным статусом, который только и позволяет предельно возможное прикрепление к действительным потребностям с ярким маркером достоверности, повторяемости, целесообразности. Оттого многоуровневый сложносоставной комплекс архаической космологии в социокультурном аспекте позволяет рассматривать культурные ареалы или локальные цивилизации наряду с концепциями географического детерминизма; концепцией культурного ландшафта; культурного отбора; концепцией конфликтующих структур и ряда других.

Локальная (мифопоэтическая) космология выступает в этом случае частью фольклорной (мифологической) картины мира, наряду с архаическим искусством, игровой реальностью, эпическим пространством, текстуально-обрядовой действительностью, этнической психологией и многим другим, что составляет интенции и интуиции на Мир.

В отечественном славяноведении, наряду с иными определениями в целом, широко используются такие определения архаичной космологии, как народная астрономия и народная космология. Архаическая астрономия оперирует представлениями о небесных телах – звездах и кометах. Особое значение в народной астрономии, по словам А. А. Плотниковой, «имеют созвездия (Млечный Путь, Плеяды, Орион и др.) и отдельные крупные звезды – Полярная звезда, Венера, представляемая как «утренняя» в соответствии со временем появления на небе и др.» [8, с. 176–177].

Следует особо подчеркнуть момент того, что народные верования о соотносимости небесных тел с судьбами людей или звездах как оказывающих влияние на земные события, относятся к поздним представлениям о мире.

Имея иной способ происхождения, способ бытия в социуме и культуре, такого рода верования, при строгом подходе, не являются частью астрономических и космологических представлений о мире, но получают широкое бытование в связи со сменой историко-мировоззренческой формации.

Локальная астрономия дает представление о топологии наблюдаемой части небесного свода, задавая эту топологию в присущих тому времени описаниях и метафорах. И если античная мифология располагает целым рядом развернутых легендарных историй в связи с названием небесных тел, то славянские представления гораздо более деятельностны, то есть воспроизведены из общих социокультурных потребностей на основе деятельностной версии освоения природы.

Космологические представления имеют более общий характер и содержат представления о небесном мире как части мироздания. Как отмечают Н. И. и С. М. Толстые, «небесный мир в народной космологии представляется либо как изоморфный (подобный) земному, либо как зеркальный по отношению к нему» [9, с. 317].

Соответственно и здесь появление представлений о значимости небесных явлений и знаний как решающе влияющих на судьбы людей относится к иному пласту культурного развития народов. Собственно же протокосмологией выступают архаические представления о системных взаимодействиях небесных объектов между собой, то есть речь идет о мироустройстве как таковом.

Космологические тексты имеют собственную структуру, системное построение, содержат ряд специальных описаний совокупности явлений, входящих в состав мифопоэтического мировоззрения. Человек, выступающий в различных активностях, описывается как не утративший связь с космологическим, с понимаемой тем или иным способом гармонией макрокосма и микрокосма, с вселенским ритмом [10, с. 113]. У космологически активного человека нет чувства отсутствия достаточной опоры в мире, его связь и укорененность в нем основывается на иной, «доисторической почве». Важнейшим свойством мифопоэтического мировоззрения является наличие четкой и универсальной системы бинарных оппозиций, описывающих мир в его макроскопическом и микроскопическом аспектах.

Мифопоэтические культурные образцы космологического периода исходят из связанности (далеко не всегда – тождества) макрокосма и микрокосма, природы и человека. Именно человек выступает базисным элементом космологической системы. Человеческий коллектив, общество, как продолжает В. Н. Топоров, образуют более сложное сочетание элементов с космологической телеологией [10, с. 114].

На данный аспект обращает внимание также Б. А. Рыбаков в работе «Космогония и мифология земледельцев энеолита». Именно человек и активность, освоение мира природы «раскрыла перед нами довольно сложный комплекс космогонических представлений трипольцев: трехъярусная структура мира, небесная вода, проливающаяся на землю, круговорот жизни, связанный с постоянными превращениями зерен в колосья, туманный образ Великой Матери мира, источающей влагу жизни из своей груди» [11, с. 13].

Главным героем, пребывающем в «центре мира», участником коллективного действия, а не исторического процесса, выступает фигура царя, когда, согласно архаическим представлениям, его роль в обществе

определялась его космологическими функциями. Не менее важными центральными представителями выступают образы-модели мирового дерева, мировой горы, мирового яйца, камня, трона и т. п.

Космологическому образцу характерна операциональность определений объектов в мифопоэтическом мышлении. Тип мышления характеризуется вопросами: Как это сделано? Как произошло? Почему? В этой ситуации постановки активно-деятельностных вопросов в системе «Человек – Природа» актуальная картина мира неминуемо связывается с космологическими схемами. Как отмечает Н. И. Калинина, переход от космологии к истории знаменуется появлением первого культурного героя.

Следует подчеркнуть также, что космологический образец не может выступать в роли универсального «особого правила» или механизма, объясняющего все явления мира и статус человеческого проживания в нем. Совершенно отчетливо этот образец заявляет о себе как располагающим возможностью описания лишь части ситуаций.

К числу внекосмологических парадоксальных ситуаций, возникших уже на этапе архаичной культуры (IX–VIII века до н. э.), относятся результаты контактов своей и чужой традиции; создание некоей общности более высокого порядка, не объясняемой только суммой особенностей интегрированных традиций. Коротко говоря, происходит постепенная смена *семиотического топоса*, когда появление первых системных представлений о мире, к примеру, у древнегреческих философов проецирует достигнутые результаты в оперировании абстрактными элементами мира на область эпистемологии [12].

Переход от мифопоэтической к протофилософской космологии трансформирует космологические тексты в целый ряд жанров, входящих как в элементы форм, так и комплексы культурной картины мира. Исследователи указывают на то, что древнейшим, собственно космологическим текстом-схемой является прото-астрономическая загадка, содержащая в себе в свернутом виде космологическую модель системы «Человек – Природа». По сути, космологическая загадка являет собой сигнальное отражение по типу *культурной рефлексии*, как «состояние сознания, обращенное к переосмыслению состоявшихся культурных актов и своего культурного опыта в поисках новых парадигм развития культуры и собственного культурного роста» [13, с. 334].

Загадка относится к особой группе произведений, близко примыкающих к игровому фольклору. Будучи одним из древнейших жанров фольклора, она направлена на развитие сообразительности как взрослого, так и ребенка. А. Н. Мартынова так описывает феномен загадки: «В старину люди верили в магическую силу загадок, верили, что, отгадывая загадку, они подчиняют себе природу, животных, растения.

В сказках и мифах загадки отгадывают претенденты на престол, вожди и герои; в древнегреческих повестях загадками обмениваются жених и невеста. Постепенно функции теряли магическое значение и становились одним из средств воспитания, развития наблюдательности, мышления, воображения.

Несомненна педагогическая значимость загадок: они помогают ребенку увидеть мир в его многообразных связях и ассоциациях, почувствовать красоту знакомых обыденных предметов и явлений» [14, с. 25–26].

Описывая в иносказательной форме те или иные явления, процессы и события, загадка, тем не менее, на уровне социокультурного образца связывается в восприятии с метафорой о Земле и небе, явлениях природы, видах человеческой деятельности, связанных непосредственно с земледельческой и иной работой. Как отмечает В. П. Аникин, «загадка свидетельствует о высоком уровне познания мира. Ее создавали люди, которым было чуждо созерцательное отношение к жизни. В труде и разнообразной практике постигались реальные связи реальности. Мир предстает в загадках в развитии, в столкновении, в многообразных отношениях» [15, с. 506].

Приведем в качестве примера две традиционные загадки о небе и звездах:

(1618) Синие потолочины
Золотыми гвоздями
Приколочены.

(1635) Золот хозяин – на поле,
Серебрян пастух – с поля
[14, с. 399–401].

Такова вкратце история трансформации космологических схем миропонимания от древности до наших дней. Преемственность социокультурных образцов, входящих своими большими и малыми формами в состав культурно-исторического наследия объявляет о своем культурном воспроизводстве в описываемом нами аспекте фактом появления новых загадок, где астрономические и космологические объекты «обжиты» и усвоены на самых различных прикладных уровнях.

(6) По небу ходит маляр без кистей.
Краской коричневой красит людей.

(12) Украшал ночную синь серебристый апельсин,
А прошла неделя только – от него осталась долька
[16, с. 11, 13].

В заключение следует отметить, что само понятие историко-культурного наследия становится действенным, наполняется наглядным, деятельностным содержанием в ситуации адекватной вовлеченности человека в познание устройства мира, обнаружения его глубинных культурно-исторических связей. И в этом аспекте фундаментальная, строгая в своем аппарате космология вдруг оборачивается веселой, занимательной наукой, позволяющей практическим умом осваивать звездное небо.

Литература

1. Хоруженко К. М. Культурология: Энциклопедический словарь. – Ростов н/Д, 1997.
2. Топоров В. Н. Очерки истории естественнонаучных знаний древности. – М., 1982.
3. Рождественский Ю. В. Словарь терминов (общеобразовательный тезаурус): Общество. Семиотика. Экономика. Культура. Образование. – М.: Флинта; Наука, 2002.
4. Толстой Н. И. Славянские верования. Вступительная статья. – Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – Изд. 2-е. – М.: Международные отношения, 2002.
5. Мухамеджанова Н. М. Региональная культура как отражение цивилизационной специфики (на примере тюркских народов Волго-Уральского региона) // Вестник ОГУ. – 2006. – № 1. – Т. 1: Гуманитарные науки.
6. Найдыш В. М. Концепции современного естествознания: учеб. пособие. – М.: Гардарики, 1999.
7. Ахиезер А. С. Философские основы социокультурной теории и методологии // Вопр. философии. – 2000. – № 9.
8. Плотникова А. А. Звезды. Энциклопедическая статья. Энциклопедический словарь. – Изд. 2-е, испр., и доп. – М.: Международные отношения, 2002.
9. Толстые Н. И. и С. М. Небо. Энциклопедическая статья // Энциклопедический словарь. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Международные отношения, 2002.
10. Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний / Труды по знаковым системам (VI). – Тарту, 1973. – Вып. 308.
11. Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // Советская этнография, 1965. – № 1.
12. Челпанов Г. Введение в философию. Конспективный обзор главнейших моментов истории философии. – М.; СПб., 1916.
13. Словарь общественных наук / авт.-сост.: Подольская Е. Н., Погорелый Д. Е., Лихвар В. Д. – Ростов н/Д: Феникс, 2006.
14. Маргынова А. Н. Детский поэтический фольклор: Антология. Поэтические жанры. – СПб., 1997.
15. Аникин В. П. Русское устное народное творчество: учеб. пособие. – М.: Высш. школа, 2001.
16. Лысаков В. Г. 1000 загадок. – М.: АСТ; Донецк: Сталиск, 2006.

«ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА»: ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

Пристальный интерес исследователей к проблемам традиционной культуры свидетельствует о глобальности этого феномена, его несводимости к хронологически фиксированному периоду в эволюционном процессе «от дикости – к варварству и цивилизации». Более того, общепринятая типология культуры «по вертикали» (народная, массовая, элитарная) не позволяет понять причину обострения внимания к традиционной культуре на рубеже веков, когда интеллектуальные элиты этносов ищут новый идеал, созвучный специфике эпохи. Традиционная культура транслирует оформленный этносом в разных знаковых системах идеал, максимально воплощающий специфику этнической ментальности. Отсюда очевиден мировоззренческий и эстетический конструктив обращения к традиции, осмысления феноменов традиции и традиционной культуры. Систематизация философско-культурологических подходов к проблеме составляет содержание данной статьи.

Одним из специфических маркеров традиционной культуры является словесное выражение представлений о мире носителями этой культуры. Традиция как наследие прошлого, которое принципиально неизменно, не гибко, не подлежит трансформации, – лишь один из аспектов понимания термина, сводимое к его интерпретации в качестве: «передать» «повторять» (лат. *traolĭtio*). **В более широком плане «традиция»** – это идеал, общественная ценность, приобретающая статус абсолютной. В классическом определении культуры, сформулированном Э. Тайлором, содержится указание на несколько особенностей культуры, прежде всего, традиционной:

- а) культура есть сложное целое, объединяющее ряд элементов;
- б) культура – это открытая система;
- в) инвариантными для культуры являются те элементы, которые отличают ее от других культур.
- г) инвариантность особенных для культуры элементов не оказывает условием ее косности, но является фактором ее жизнеспособности.

Само определение понятия звучит так: «...культура... представляет собой сложное целое, включающее познание, верования, искусство, мораль, право, обычаи и некоторые другие способности и привычки, присущие человеку как члену общества» [1, с. 18]. Особенности куль-

туры различных обществ человеческого рода, насколько они в принципе могут быть изучены, являются темой, близкой к изучению законов человеческого мышления и поступков. Более тысячи определений понятия «культура», существующих сегодня в культурологических и философско-культурологических исследованиях, так или иначе имеют в виду базовые структурные элементы, отмеченные в работе Э. Тайлора. Данное исследование ориентировано на традиционную культуру, поэтому определение английского этнолога будет для нас определяющим. При этом учитываются те сходные с базовыми составляющими феномена «культура» и «традиция» у Э. Тайлора, которые современные ученые рассматривают как «культурные универсалии», «концепты», «константы». Думается, что отмеченные Э. Тайлором верования, мораль, право, обычаи, привычки едва ли не синонимичны тем компонентам культуры, которые формируют представители школы «Анналов»: каждому народу свойственны повторяющиеся образы и символы, сквозные мотивы поведения, устойчивые комплексы представлений, которые составляют внеисторическую топику, построенную на минимальном количестве культурных констант. Подобные компоненты культуры, как нам представляется, становятся основанием для существования и трансляции традиции уже в понимании ее как синтеза концептуальных элементов, формулируемых в сакральных текстах, или не формулируемых, но закрепленных в ритуально оформленных поведенческих актах, несущих семантику прошлого в даже десемантизированном бытовом поведении сегодняшних носителей традиционной культуры. Г. Е. Шкалина сводит все существующие сегодня особенности определения понятия «традиция» к следующему:

а) традиция имеет процессуальный характер (от поколения к поколению, от прошлого к будущему);

б) субстанциальным аспектом традиции являются обычаи, обряды, нормы, ритуалы, каноны;

в) инструментальные особенности традиции заключаются в устной передаче, образовательных системах, средствах массовой информации [2, с. 7].

Исследовательница отмечает, что «традиционная культура» фиксирует такую особенность феномена, обозначаемого этим понятием, как способность хранить и воспроизводить коллективный опыт этноса. А. Я. Флиер пишет об этом качестве традиционной культуры более определенно: культура является традиционной в том случае, если ее основные категории и ценности способны не только стать социально значимыми, но и обеспечить воспроизводство общества как устойчивой культурной целостности [3, с. 49]. Качество устойчивости, константности не исклю-

чает возможности генезиса традиционной культуры. Генезис культуры, как нам представляется, может рассматриваться на нескольких уровнях:

а) традиционная культура – это первый этап развития национальной культуры, которая проходит фазы становления, расцвета, старения и угасания. В таком ключе она рассматривалась Н. Я. Данилевским [4], О. Шпенглером [5], А. Тойнби [6] и др.

б) традиционная культура – это стержень любой национальной культуры, который обеспечивает ее целостность, идентификацию и самоидентификацию. Инноватика, являющаяся универсальным фактором развития культуры, определяет возникновение новых форм бытования культуры, но не разрушает ее, поскольку сакральный центр традиционной культуры не подвержен радикальной трансформации. Традиционная культура не гибнет вместе с исчезновением ее носителей, но ее компоненты частично ассимилируются, а не уничтожаются культурами, долгое время соседствующими с культурами исчезнувшего этноса (культура шумеров, крито-микенская, этруская и др.).

в) традиционная культура способна длительное время существовать как автономное и равное себе явление, а элементы инноватики не покрывают ее аксиологических и деятельностных основ (культура аборигенов Австралии, ряда африканских племен и т. д.). Говорить с уверенностью о подобной специфике генезиса традиционной культуры следует с большой осторожностью, поскольку сколько-нибудь точная датировка таких культур не была осуществлена, поэтому весьма вероятно его отношение к типу а) и б);

г) традиционная культура может терять свою актуальность в качестве доминантной основы национальной культуры, но в периоды культурных кризисов актуализироваться снова как одно из условий сохранения не только культурной, но и этнической идентичности (культура современной России и ее автономий): «Человечество вернется к преобразенной идее прогресса, понимаемого в духе трагедии Прометея, а не в духе плоского гедонизма... Я говорю о прогрессе, идее этической и религиозной, а не о эволюции, не о прогрессе, лишенном смысла и цели» [7, с. 147]. Если три первых варианта генезиса традиционной культуры представляются убедительными хотя бы оттого, что по этому поводу существуют целые библиотеки исследований, то вариант, обозначенный нами как г), требует особого рассмотрения. Думается, что ситуация культурного генезиса, протекаемого в исторически обозримые промежутки времени, может интерпретироваться как, несомненно, знаковая для данной, конкретной культуры, если факт генезиса осознается и ощущается как ее носителями, так и заинтересованными наблюдателями – предста-

вителями других культур (прежде всего, национальных). При этом генезис может интерпретироваться двояко: как положительная динамика (для традиции это, скорее всего, сам факт ее актуальности для этноса, не подлежащий рефлексии именно в силу своей фактуальности), так и отрицательная (носители традиции ощущают ее несоответствие наличным культурным процессам и требованиям времени). Последнее замечание относится, например, к истории традиционных культур автономий, входящих в СССР, когда общее направление культурной политики акцентировало лишь внешние формы этнической самобытности в рамках общесоюзного искусственно создаваемого культурного идеала советского человека. Оценка характера динамики традиции возможна в «предметности фактического, полагаемого, планируемого, целеобусловленного и т. д.» [7, с. 148]. В бесконечном поле материала, как пишет К. Ясперс, следует улавливать движение объемлющего. Действительность всегда раскалывается на эмпирическое и существенное: «Процессы деградации расширения и расползания типичны, но не представляют собой законов, не знающих исключений – они показывают последствия, но не саму субстанцию» [7, с. 67]. Вероятно, именно по причине объединения таких разных в перечислении К. Ясперсом определений предметности, как «фактическое» и, например, «планируемое» или «целеобусловленное», философ так настойчиво акцентирует значимость рефлексии над видимым, фактуальным. Расширительная трактовка философии Ясперсом позволяет ему утверждать, что «...человек как таковой, знает он об этом или нет, претворяет какие-либо идеи, смысл которых является по своей сути философским. Быть человеком означает быть мысля... Мысля связывается человек со своим истоком и целостностью бытия...» [7, с. 67]. В рассуждениях К. Ясперса особое значение для данного исследования приобретает понимание им традиции и роли традиции. Поскольку каждый человек ощущает «истинное, наполненное присутствие бытия», то в ситуации коммуникации, столкновения с другим представлением о бытии и бытийности, личностная истина уточняется, утверждается или отрицается. Особую роль в определении истинного играет традиция... которая не стоит на месте» [7, с. 69]. Кроме принципиально важного замечания о генезисе традиции Ясперс утверждает, что «не существует единого образа традиции». На вопрос об основаниях состоявшейся или несостоявшейся традиции, случаен ли отбор того, что передает традиция, он замечает, что путь традиции лежит сквозь чрезвычайно переплетенные взаимосвязи различных условий, из которых известны лишь немногие. Доказательством этому служит то обстоятельство, что «решающие шаги совершались в устных учениях. Будда, Сократ, Иисус, Лао-Цзы, Пифагор, Аммоний Саккас не написали ни сло-

ва. Мы знаем о них только в отображениях тех, кто записывал слова, которые были сказаны или могли бы быть сказаны» [7, с. 150]. Здесь трудно не вспомнить булгаковского Иешуа Га-Ноцри, который сказал о Левии Матвее: «Я вообще начинаю опасаться, что путаница... будет продолжаться очень долгое время. И все из-за того, что он неверно записывает за мной». Несмотря на глобальную разницу в жанре и характере исследования Ясперсом и Булгаковым, проблема, сформулированная ими, оказывается тем, что метафорически можно было бы уподобить брошенному в воду камню: круги на воде образуют широчайший диапазон оттенков этой проблемы уже как проблемы интерпретаций.

В таком ракурсе проблема данной статьи не может довольствоваться замечаниями и заявлениями, представленными в целом ряде публикаций, таких, например, как: «В кризисные периоды культуры... способом овладения кризисной ситуацией в обществе... является обращение к традиции и утопии» [8, с. 97]. Традиция понимается здесь важнейшей ценностной категорией, стержневой частью ценностных ориентаций, аксиологический смысл которой – особая роль в сохранении социально-культурного опыта, становящегося в нестабильные эпохи регулятором социальной жизни, ее нравственной опорой. Развивая эту же идею, Е. Шацкий полагает, что обращение к традиции в кризисных для социума ситуациях моделирует пути выхода из нестабильности посредством ориентации на «...некий идеал, способный... восстановить нарушенное равновесие общественного мира» [8, с. 97–98]. Думается, что подобные идеи слишком упрощают представление как о динамике культуры, так и о роли традиции в динамике и, наконец, совсем не учитывают характер генезиса традиции. Видимо, более продуктивной может считаться идея наличия в традиции сакрального инвариантного ядра, о котором много писали исследователи динамики этнической культуры: А. Радклифф-Браун, А. Кардинер, Р. Бенедикт и др., а в отечественной этнологии – Б. А. Душков, Э. С. Маркарян, С. А. Арутюнов и др. Так, Р. Бенедикт настаивала на наличии у каждой культуры уникальной конфигурации внутренних элементов, объединенных этосом культуры. Именно этос культуры обеспечивает ее идентификацию и самоидентификацию, обуславливает специфические формы динамики, присущие только этой культуре. А. Кардинер связывал наличие инвариантных элементов в традиции с психологическим складом личности представителей конкретного этноса. Он утверждал, что в каждой культуре есть один доминирующий тип личности, и его формирует единая культурная практика. Эта культурная практика и становится инвариантом традиции, воплощенном в верованиях, обычаях, ритуальной системе, обуславливающих спецификацию воспитания в рамках доминантного культурного типа. В парадигме куль-

турно-центрированного подхода, который кроме М. Мид и Р. Бенедикт представляли Г. Горер и Р. Редфилд, традицией и ее инвариантами считались пересечения и взаимообусловленность социально-ценностного и индивидуально-бессознательного в личности. Именно такое пересечение создает, по мнению Г. Горера, традиционный тип личностной структуры. Отечественные исследователи Э. С. Маркарян, Б. А. Душков и др. полагают в качестве инварианта традиции комплекс внебиологически выработанных средств, воспроизводящихся постольку, поскольку они и только они способны обеспечить адаптацию к природной и социальной среде: изучение традиции должно происходить прежде всего в соответствии с фундаментальными принципами самоорганизации. Традиция как культурный феномен была рассмотрена в качестве основной темы конференции по вопросам этнокультурогенеза в Ереване в 1978 г. Совокупным итогом работ конференции можно считать дефиницирование понятия отечественными учеными, которое не утратило актуальности и до сегодняшнего дня: под традицией понимается «механизм самосохранения, воспроизводства и регенерации этнической культуры как системы. Традиции включают в себя процесс и результаты стереотипизации как сгусток социально-исторического опыта людей». Поэтому традиция двуедина: это процесс стереотипизации и ее результат, определяющий специфику этноса и этнического представления о мире. Российские ученые 80-х годов XX века ориентировались преимущественно на текучесть традиции, на смену в ней стабильных «вчера», но потерявших актуальность «сегодня» феноменов и идей инновациями, воспринятыми как новая стабильная, инвариантная составляющая.

Материалом для изучения традиционной культуры, как правило, становился тот корпус источников, который условно называли «народным искусством». Эмпирический материал собирался, изучался и систематизировался, а территориями, особенно привлекавшими исследователей, являлись поселения народов, долгое время живших в изоляции от цивилизованных центров, или периферийные местности, где, как считалось, еще сохранились носители традиции, и сами традиции не потеряли актуальности.

Активные цивилизационные процессы, происходящие сегодня в России и ее автономиях, обостряют проблему накопления, сохранения и исследования всех компонентов традиционной культуры: ритуально-обрядового и праздничного; декоративно-прикладного и устного народного творчества.

Интерпретация подобного источникового материала становится предметом исследования не только узко специализированных областей научного знания, но и искусствоведения, культурологии, философии.

Литература

1. Тайлор Э. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
2. Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари: автореф. дис. ... д-ра культурологии. – Йошкар-Ола, 2003. – 51 с.
3. Флиер А. Я. Культурология для культурологов. – М.: Академический проект, 2000. – 459 с.
4. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991. – 573 с.
5. Шпенглер О. Закат Европы. – Минск: АСТ; Харвест, 2000. – 137 с.
6. Тойнби А. Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. – 573 с.
7. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. – СПб.: Наука, 2000. – 272 с.
8. Шацкий Е. Утопия и традиция. – М.: Прогресс, 1990. – 424 с.

*Т. И. Головки
Барнаул*

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ СМЕХОВОГО ЭЛЕМЕНТА В НАРОДНОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Проблема амбивалентности смеха и смеховой культуры является одной из актуальных в культурологии и философии, поскольку эта культура ориентирована на сложное восприятие мира и человека в мире. Попытаемся систематизировать основные научные концепции в осмыслении этого феномена по следующим параметрам:

- 1) понятие смеха как культурной и психосоциальной категории;
- 2) понятие смеха в религиозной христианской культуре;
- 3) классификация категорий смешного;
- 4) морфологическая классификация смехового начала в культуре и проблема морфогенеза.

Исследование проблемы смеха связано, по словам А. В. Дмитриева, с «акробатической» балансировкой на грани того, что можно назвать собственно «научным знанием», так как уложить его в чистые схемы невозможно, разбить на составляющие – проблематично [6, с. 144]. Однако как явление многогранное, феномен смеха может рассматриваться в различных аспектах: в физиологическом, психологическом, социальном, культурологическом, теоретико-информационном, эстетическом.

По замечанию Л. Н. Столовича, «эстетика настаивает на отличии понятия “смех” от эстетической категории “комическое”, которая не сводится к “смешному”, а “смех” может выходить за пределы эстетического отношения человека к миру» [15, с. 243]. Вместе с тем, смех неизбежно

попадает в орбиту философии, поскольку представляет собой определенный вид эмоционально-ценностного мировосприятия. Подробнее остановимся на анализе метафизического подхода к феномену смеха, фиксирующего отношение смеха к коренным проблемам бытия – к Богу и Мудрости, к Жизни и Смерти, к Свободе и Необходимости, к Добру и Злу (А. Бергсон, А. Г. Козинцев, Л. Н. Столович, А. А. Сычев, В. Тростников и др.).

Смех как общечеловеческая способность воспринимать мир во всем многообразии светлых и темных сторон таит в себе мудрое начало. Так, Н. А. Бердяев в смехе видел освобождающую стихию, возвышающую над властью обыденного. Ю. Б. Борев, рассматривая комическое и смех «как утверждение радости бытия», подчеркивает, что «смех всегда есть смех над хаосом во имя гармонии, он – гармонизация хаоса» [5, с. 131]. Вместе с тем, утверждая жизнь, смех выступает против всего того, что ей мешает, что потеряло актуальность. По словам молодого К. Маркса, это необходимо для того, чтобы человечество весело расставалось со своим прошлым. В этом – парадокс смеха, его амбивалентная природа.

Своеобразное место в понимании природы смеха занимает соотношение его с понятием «свобода». М. М. Бахтин отмечал, что «рядом с универсализмом средневекового смеха необходимо поставить вторую его замечательную особенность – неразрывную и существенную связь его со свободой... Эта свобода смеха, как и всякая свобода, была, конечно, относительной; область ее была то шире, то уже, но вовсе она никогда не отменялась» [1, с. 102–103]. О связи смеха со свободой свидетельствует не только социология и культурология смеха, но и его психология. На первый взгляд, кажется, что заразительность смеха означает подчинение индивида коллективу. Вместе с тем, он вправе выбирать, «смеяться или не смеяться». «Нельзя заставить смеяться, так же, как нельзя заставить наслаждаться прекрасным, восторгаться возвышенным... Смех возможен при свободе душевной деятельности или ведет к ней» [1, с. 260]. Свобода смеха проявляется и в том, что он способен преодолевать такие несвободные состояния человека, как страх и стыд. Об этом, в числе прочих аспектов феномена смеха, пишет в своей работе «Философия смеха» Л. В. Карасев [8]. Речь в данном случае не идет о бесстыдном смехе, однако смех способен освобождать людей от принятых в данном обществе, часто отживших норм стыдливого и постыдного. Такого рода смех проявлялся, например, в древних празднествах, включавших оргиастические элементы. В контексте идей М. М. Бахтина о ритуальном очищении посредством карнавального смеха, можно говорить о том, что недоступный, запретный плод вполне доступен смеху.

Еще одна из важных проблем метафизики смеха – отношение смеха к ценностям и антиценностям. Смех над злом обнаруживает в человеке способность видеть настоящую цену явлению, сопоставляя его (возможно, бессознательно) с подлинными ценностями. Таким образом, смех, разоблачая мнимые ценности, сам становится важной человеческой ценностью. В контексте обозначенной проблемы интерес для нас представляет работа А. Г. Козинцева «Об истоках антиповедения, смеха и юмора», в которой автор предлагает анализ позиций исследователей, рассматривающих смех как временное освобождение от целого ряда существенных, но порой обременительных человеческих проявлений: «Шопенгауэр А. видел в комическом средство вырваться из-под гнета разума; по Фрейдю З. – остроумие позволяет преодолеть преграды, сооруженные логикой и моралью. Для М. М. Бахтина смех – средство победить пietet и страх. Для Л. В. Карасева смех – антитеза стыда. Майндес к числу вещей, от которых освобождает смех, относил конформизм, комплекс неполноценности, разум, наивность, социальную запрограммированность, серьезность, самомнение, условности, преклонение перед авторитетами, благоговение перед смертью» [9, с. 31].

В последние годы появилось значительное количество работ о защитных механизмах смеха и его формах (Т. А. Веревкина, Т. В. Иванова, Л. В. Карасев, М. В. Мусийчук, Н. В. Шашкова, Ю. В. Шевченко и др.). Так, автор современной концепции юмора и смеха Л. В. Карасев, анализируя теорию гиперкомпенсаторной функции смеха, утверждает: «Природа напоминает нам о себе тем, что превращает смех в свой защитный механизм... В западных клиниках уже более пятнадцати лет практикуется методика “смехотерапии”; проводится ежегодный конгресс Международного общества по изучению смеха (в Бирмингеме), один из которых был проведен в онкологическом центре норвежского города Бергена» [7, с. 54].

Смех, а именно одна из его форм – юмор – это эффективное средство преодоления кризисных состояний вследствие того, утверждает М. В. Мусийчук, что он «обладает набором свойств, проявляющихся одновременно: способностью производить эмоциональное отстранение; способностью ослаблять напряжение личности или процесса межличностного взаимодействия; способностью кратчайшим путем достичь объективного взгляда на мир и свое место в нем» [12, с. 36]. В ситуации повышенной значимости чего-либо для человека, когда мотивация становится слишком сильной по сравнению с его реальными возможностями, свойство юмора производить эмоциональное отстранение влечет снижение напряжения и дискомфорта. Еще Аристотель в своих трудах писал,

что «шутка есть ослабление напряжения», а римский оратор и теоретик ораторского искусства Квинтилиан называл шутку «средством умственной разрядки, снятия напряженности» (цит. по [12, с. 38]).

Со временем понимание значимости юмора в овладении собственной психической энергией не изменилось. З. Фрейд подчеркивал, что юмор – высшая из защитных функций, а А. Бергсон называл смех анестезией сердца [4, с. 11]. По мнению Л. Муньиза, смех – это одна из существенных форм правды о мире в его целом; это особая универсальная точка зрения на мир, видящая мир по-иному, но не менее (если не более) существенно, чем серьезность [11, с. 82]. Таким образом, отчуждение от комических и забавных сторон жизни оставляет в качестве единственного взгляда на мир только серьезность, что приводит к отрицанию многообразия реальности.

Вместе с тем, Луис Муньиз выразил своеобразный взгляд на смех и юмор как основу совершенствования образования молодых поколений, утверждая, что на их основе формируется динамическая интерпретация социокультурной реальности. Такая интерпретация содержит в себе три взаимодополняющих процесса: творческий, критический и карнаваль-ный [11, с. 82]. Творческий процесс, отвергая догматизм, продвигает человека к развитию воображения. Оно смешливо и создает пространство новых значений. В творческом процессе комический элемент культурной жизни причисляется к средствам совершенствования мира. Критический процесс интерпретации социокультурной реальности предполагает диалог, в котором, благодаря комическому, люди спускаются на землю, к противоречиям реальности. Наряду с этим, по утверждению Л. Муньиза, карнавализация сознания выступает условием эстетической критики общественной жизни и смеха над самим собой. Выстраивая потешную структуру знания, игрового понимания действительности, юмор способствует развитию воображения, познавательной игре с новыми представлениями и значениями. По мнению Л. Муньиза, «юмористическое видение человеческой культуры иницирует процесс отучения от того, что уже известно, от псевдознания» [11, с. 84].

Остановимся на классификациях смеха, разработанных отечественными учеными. Многообразные проявления юмора и смеха, по мнению Л. В. Карасева, принципиально сводимы к двум основным типам:

1) «смех тела», которым человек выражает свою радость, ликование, «телесный» или «витальный» энтузиазм;

2) «смех ума» связан с собственно комической оценкой действительности; смех, который имел в виду Аристотель, когда писал о способности смеяться, как о специфически социальной черте человека, отличающей его от животного. Автором отмечаются следующие качества этого смеха:

«умственный», рефлексивный характер; неожиданность, непредсказуемость момента его возникновения; невозможность подавить в себе это чувство с помощью разума; его связь со сферами нравственности и красоты и т. д. [8, с. 26–27].

В. Я. Пропп, классифицируя смех по психологической окраске, выделил следующие виды смеха: добрый, злой, жизнерадостный, разумный, обрядовый. По мнению В. Я. Проппа, можно выделить два условия смеха:

1) у смеющегося есть некоторое представление о должном (инстинкт должного);

2) смеющийся наблюдает, что в окружающем мире есть нечто, что противоречит инстинкту должного [14, с. 225].

Классифицируя феномен смеха на основе чувственно-эмоциональной направленности (монополярности, биполярности, полиполярности, соответствующих телесности, душевности, духовности), А. А. Сычев выделил три разновидности смеха: смех витальный, личностный, комический [16, с. 279–280].

1. Витальный смех является первой ступенью категории смешного (улыбка ребенка; бурная радость взрослого). Он – характеристика индивидуума, а не личности; связан с телом, а не душой. Его причина – реакция тела на позитивные эмоциональные ощущения. Материально-телесная сфера выступает на первый план на заре развития человечества, в том числе, в период зарождения народно-смеховой культуры, где, по словам М. М. Бахтина, материально-телесное начало было началом праздничным, пиршественным, ликующим [2, с. 26]. Смех первобытного и раннеантичного карнавала – это зримый смех плоти, ощущающий переполненность жизненными силами.

2. Личностный смех – более высокая ступень в категории смеха. Для него характерна направленность на Другого. Личностный аспект смеховой культуры выражен в классической комедии, где, в отличие от архаических комедийных действий, персонаж – это уже личность, а не типаж-маска. Личностные смеховые приемы: двусмысленности, каламбуры, иронии, шутки, остроты и т. д. – использовались с далеких времен в поэзии, прозе, риторике и были обращены как к отдельным личностям, так и к проблемам общества, с целью исправления неестественного *status quo*.

3. Комический смех – высший уровень категории смешного. Он направлен на всех и на себя в том числе, подразумевает телесный и духовный аспекты мира. Духовный смех – смех очищающий, возвышающий, возрождающий (смех У. Шекспира, Н. В. Гоголя, Ф. Рабле). В народных карнавалах он придает народно-смеховой культуре завершенность [16, с. 283].

Определенный интерес представляет понимание феномена смеха в религиозной христианской культуре. В церковной и вообще в религиозной среде можно встретить различное отношение к смеху. Средневековые богословы, отвергая «смех блудный» и «смех наглый», не были принципиально против смеха. Позже христианство установило твердое равенство в паре «грех и смех» и называло то и другое злом. Но если католичество старалось укротить смех, приручить его, то православие его запрещало. Православный идеал аскетичности и послушания отвергал все то, что давал смех, – господство материально-телесного. Так, русская карнавальная традиция (в период Святки, Масленицы) воспринималась как серьезное нарушение церковной морали, после которого требовалось очищение. Смех выступал как бесовское начало. В Киево-Печерской Лавре при входе в Ближние Пещеры на фресках изображены все мытарства, которым подвержен человек, и первыми из них идут сквернословие и смехотворчество, воспринимаемые Церковью как пустая или злая энергия. Как отмечает А. Обухов, «... в уставном каталоге грехов смехотворчество и поныне находит себе место. Православный должен приносить покаяние при смехотворчестве» [13, с. 142]. **Вместе с тем, в современном христианстве существует стремление реабилитировать смех.** Это ярко выражено в романе философа и семиотика Умберто Эко «Имя Розы». Автор романа противопоставил формуле «Христос никогда не смеялся» и вытекающей из нее непозволительности смеха положение, по которому «Христос мог смеяться» и «остроумно шутить». У. Эко утверждает вслед за Аристотелем познавательную ценность смеха и его нравственно-очистительную силу.

Кроме того, издавна существовал так называемый «церковный юмор», бытующий и ныне в церковной среде. Отцы-пустынники разрешали себе «веселые рекреации» (М. М. Бахтин), подтрунивали друг над другом, подшучивали над тупостью и ханжеством своих собратьев и мирян, проявляли свое остроумие в описании семинарской жизни. Существует огромное количество пародий на молитвы, псалмы, службы. Д. С. Лихачев называет такие, например: «Служба кабаку», «Литургия игроков», веселые проповеди и т. д. [10, с. 8–11]. В «Службе кабаку», например, нагота изображается как освобождение от забот, от грехов, от суеты мира сего: «слава тебе, господи, было да сплыло, не о чем думать, лише спи, не стой, одно лише оборону от клопов держи» (цит. по: [10, с. 15]). Таким образом, в этих пародиях осмеивались лишь внешние формы, стили, но не содержание. Этот юмор не посягал на Небо.

Напряженные и полемически заостренные выпады отцов христианской Церкви в адрес смехового начала культуры не могли уничтожить

саму культуру, уходящую в глубь тысячелетий и удовлетворяющую естественные, органичные для человека потребности в радости. Промежуточное положение между смеховым миром и миром церковной культуры занимало «юродство». Связь юродства со смеховым миром не ограничивается «изнаночным» принципом, а захватывает и зрелищную сторону. Но юродство невозможно и без церкви: в Евангелии оно ищет свое нравственное оправдание. Таким образом, юродивый балансировал на грани между смешным и серьезным, олицетворяя собой трагический вариант смехового мира. Не обращая внимания на общественные приличия, юродивый обличал пороки сильных и слабых, руководил толпой, заботился о нравственном здоровье людей [10, с. 72].

Проводниками особого мироощущения народной праздничности на Руси были скоморохи. Они вносили в народную среду не только развлечения, веселье, смех, но и слыли знатоками древненародных культов, их обрядовой стороны, символических игр, песен под музыку. По замечанию А. А. Белкина, в репертуаре скоморохов «... особенно поражает находчивое удалство, веселье и ловкость, хотя и не всегда хорошо направленные» [3, с. 11]. Таким образом, скоморошество, по утверждению исследователей этого явления, надолго стало «бродильным началом» (термин А. А. Белкина) в русской национальной культуре, сохранив особый дух свободолюбия, мятежности, раскованности творчества, возникающего в гуще народного гуляния.

Наиболее фундаментальное исследование смехового элемента народной культуры осуществил в своей классической работе «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» М. М. Бахтин, определивший как категории смехового (комического), так и формы его проявления. Все многообразие проявления народной смеховой культуры он подразделил на три основных вида форм:

- 1) обрядово-зрелищные формы;
- 2) словесные смеховые произведения;
- 3) различные формы и жанры фамильярно-площадной речи.

«Все три вида форм – единый смеховой аспект мира; они тесно взаимосвязаны и многообразно переплетаются друг с другом» [2, с. 9].

Рассмотрим подробнее каждый из выделенных элементов (видов).

Обрядово-зрелищные формы – это, прежде всего, празднества карнавального типа. М. М. Бахтин так определил сущность карнавала: «Это синкретическая зрелищная форма обрядового характера... очень сложная, многообразная, имеющая при общей карнавальной основе различные вариации и оттенки в зависимости от различия эпох, народов и отдельных празднеств. Карнавал выработал целый язык символиче-

ских конкретно-чувственных форм – от больших и сложных массовых действий до отдельных карнавалных жестов. Язык этот... выражал единое карнавальное мироощущение, проникающее во все его формы. Язык этот нельзя было перевести сколько-нибудь полно и адекватно на словесный язык... но он поддается известной транспонировке на родственный ему по конкретно-чувственному характеру язык художественных образов» [1, с. 163].

Карнавал – праздник международный. В Риме он был связан с периодом сатурналий, когда рабы играли роль господ, а господа им прислуживали. Но сатурналии – это не только праздник еды, это праздник социального освобождения. В дни сатурналий ношение тог было неприлично. Город существовал в подчеркнутой двойственности [1, с. 163]. М. М. Бахтин, рассматривая обрядово-зрелищные формы на примере фольклора Франции, выделял: карнавал в собственном смысле, «праздники дураков», «праздник ослов» (пародийная травестия официального культа) и т. д. Мы не можем указать на бытование двух последних праздников в русской культуре; и карнавала, каким его знали в Италии и Франции, на Руси, по-видимому, тоже не было, но то, что празднества карнавального типа – Святки, Масленица – были у нас явлением весьма распространенным, не вызывает сомнения. Например, в так называемом пещном действе одни рядились в сжигаемых отроков, другие – в халдеев, пытавшихся истребить последователей истиной веры. После поражения халдеев ангелами они выбегали на улицу, чинили бесчинства, поджигали бороды и возы. Об этом свидетельствуют работы исследователей русского фольклора, приводящие наблюдения очевидцев-иностранцев о праздновании масленицы, в которых подтверждается карнавальная сущность русских праздников. Кроме того, известные петровские карнавалы XVII века, вероятно, не случайно, происходили также на Масленицу. Карнавальная основа русских святок, по замечанию Н. В. Понырко, также представлена вполне отчетливо во всех, пусть и редких упоминаниях [10]. Здесь и буйные игры, и ряженые, и маскирование, и кощунственный смех. «Многие чело­вецы веруют в сон... и во птичий г­рай, и загадки загадывают, и сказки сказывают небывалые, и праздно­словие со смехотворием и кощунанием, и души свои губят такими помраченными и незаконными делами. И накладывают на себя личины и платье скоморошеское, и меж себя наряда бесовскую кобылку водят» (цит. по: [10, с. 156]). Эти праздничные увеселения необходимы для того, – цитирует М. М. Бахтин апологию защитников «праздников дураков» XV века, – чтобы глупость, которая является нашей второй природой, могла бы хоть раз в году свободно изжить себя [2, с. 87].

Словесные смеховые произведения, устные и письменные – на латинском языке – не имели на Руси широкого распространения, но смеховых произведений на русском языке было, по мнению Д. С. Лихачева, много. Так же, как и в западных странах, у нас существовали пародийные молитвы и даже пародии на целые церковные службы (например, упоминавшаяся ранее «Служба кабаку»). Сюда же следует отнести различные юмористические «лечебники» («Лечебник, како лечить иноземцев»), где даются рецепты нереальных лечебных средств – нарочитая чепуха. Например, в виде лекарств больному предлагается вежливое журавлиное ступанье, ладонное плескание, филинов или густой медвежий смех, кошачье ворчание и прочее. В реальные снадобья превращен мир звуков: тележный скрип, мостовой стук. Необходимо упомянуть и такие смеховые произведения, как целая серия повестей о Фоме и Ереме.

К третьей группе в классификации народной смеховой культуры М. М. Бахтин отнес различные формы и жанры фамильярно-площадной речи – ругательства, божба, клятва, народные блазоны и др.

«На карнавальной площади в условиях временного упразднения всех иерархических различий и барьеров между людьми и отмены некоторых норм и запретов обычной, то есть внекарнавальной жизни, создается особый идеально-реальный тип общения между людьми, невозможный в обычной жизни» [2, с. 22]. Так, ругательства-срамословия, утратив в условиях карнавала свой магический, заклинательный характер, приобрели самоцельность, универсальность и заняли свое место в создании вольной карнавальной атмосферы. Божба и клятвы, первоначально не связанные со смехом, но нарушающие речевые нормы официального мира, также переместились в карнавал и приобрели в нем амбивалентность. Таким образом, фамильярно-площадная речь стала «... тем резервуаром, где скопились различные речевые явления, запрещенные и вытесненные из официального речевого общения» [2, с. 23].

Приведенные высказывания определяют средневековое празднество не как стихийный выплеск подавляемых эмоций, страстей и влечений, а как культурную форму человеческого бытия, имеющую свои четкие правила и структуру. В противоположность официальному празднику карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов. По словам Д. С. Лихачева, смеховой мир «... противопоставлен не просто обычному миру, а идеальному миру» [10, с. 19].

При этом М. М. Бахтин отмечал, что организация «второй» жизни на смеховом начале возможна только при отчетливом представлении

о нормах и отношениях реальной жизни. Структура фактической жизни является как бы точкой отсчета, относительно которой и становилась смешной жизнь «вторая», построенная как пародия на обычную, как «мир наизнанку». В нем нельзя оставаться самим собой, тут все меняются местами, но «голое отрицание совершенно чуждо народной культуре» [2, с. 16]. Все элементы карнавала удерживали в себе как структуру действительного, так и структуру карнавального мира. Обязательные для него переодевания и смена функций, перемещение верха и низа, использование разнообразных видов пародий и травестий, профанаций и шутовских увенчаний-развенчаний давали возможность попробовать себя в ином мире – в антимире, чтобы, отрицая его хаос и беспорядок, ощутить необходимость и совершенство отвергнутого и вновь восстановленного мира. «В хаосе и относительности антимира ярче обнаруживают себя противоречия и ненормальности нормального мира, поэтому возвращение к последнему всегда было новым уровнем отношения человека к миру» [2, с. 122]. Таким образом, любое действие карнавала двойственно по своей сути: отрицание старого в то же время является утверждением нового. Так же двойственен и каждый персонаж карнавала, несущий в себе и идею, и развенчание ее. Определяя сложную природу карнавального смеха, М. М. Бахтин указывал: «Это, прежде всего, праздничный смех. Это, следовательно, не индивидуальная реакция на то или иное единичное “смешное” явление. Он всенароден... смеются все, это – смех “на миру”»; во-вторых – он универсален, он направлен на все и на всех (в том числе и на самих участников карнавала)... в-третьих, наконец, этот смех амбивалентен: он веселый, ликующий, и – одновременно – насмешливый, высмеивающий, он и отрицает и утверждает, и хоронит и возрождает» [2, с. 17]. В контексте исследования феномена смеховой культуры интерес представляет и синонимичный термину «карнавализация» термин «антиповедение». Он был введен Ю. М. Лотманом и Б. А. Успенским для обозначения языческих ритуалов, практиковавшихся на Руси в эпоху двоеверия и во многом «наоборотных» по отношению к христианским обрядам [17]. Антиповедение строится по законам анти-идеала и собственных мотивов (в отличие от антисоциального поведения) не имеет: оно представляет собой лишь отрицание идеала, причем отрицание, как правило, коллективное, символическое, безопасное и не только не подрывающее систему, но и необходимое для ее стабильности. Смех – бессознательный метакоммуникативный сигнал, сопутствующий антиповедению. Чем сильнее налагаемый идеалом внутренний запрет на антиповедение, а значит, и на смех, тем сильнее тяга к ним.

Формы антиповедения многообразны. В первобытных обществах периодически устраивались специальные обряды, где люди коллективно демонстрировали друг другу «как не должно быть» и нарушали социальный порядок крайне грубыми способами, хотя и «понарошку». Такие формы поведения можно сравнить с клапанами для выпуска пара. Европейский карнавал, русские святочно-масляничные обряды, скоморошество, юродство, сквернословие – типичные формы антиповедения. На Святках и на Масленицу не просто разрешалось, но как бы даже полагалось символически «грешить» – не убивая и не воруя, но сильно переступая нормы умеренности в поведении. По замечанию А. Г. Козинцева, архаический уклад требовал коллективности и календарной регламентации как поведения, так и антиповедения. «На Святки рядимся, надеваем “хари” и бесчинствуем; на Крещенье – смываем грехи; на Рождество – утром – литургия, после нее – поголовное пьянство; на Масленицу снова гуляем и “бьемся” всем миром, а в Великий Пост – каемся всем миром» [9, с. 162].

Со второй половины XVII века происходит процесс постепенно-го сужения и обеднения обрядово-зрелищных карнаваль-ных форм народной культуры. Праздничная жизнь становится либо парадной, либо бытовой, домашней. Особое карнавальное мироощуще-ние с его всенародностью, вольностью, утопичностью, устремленностью в будущее начинает превращаться просто в праздничное настроение. Вместе с тем, народно-праздничное карнавальное начало, по замечанию М. М. Бахтина, «... в сущности, неистребимо. Суженное и ослабленное, оно все же продолжает оплодотворять собою различные области жизни и культуры» [2, с. 41].

Литература

1. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. – 4-е изд. – М.: Сов. Россия, 1979. – 317 с.
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – 2-е изд. – М.: Худож. лит., 1990. – 543 с.
3. Белкин А. А. Русские скоморохи. – М.: Наука, 1975. – 191 с.
4. Бергсон А. Смех: пер. с фр. – М.: Панорама, 2000. – 606 с.
5. Бореев Ю. Б. Эстетика. – Ростов н/Д: Феникс, 2004. – 704 с.
6. Дмитриев А. В. Социология или философия смеха? // Социс: Социологические исследования. – 1996. – № 9. – С. 144–147.
7. Карасев Л. В. Смех – вестник нового мира: беседа с Л. В. Карасевым (вела Т. Милова) // Человек. – 1999. – № 6. – С. 52–55.
8. Карасев Л. В. Философия смеха: монография. – М.: Рос. гуманитар. ун-т, 1996. – 222 с.

9. Козинцев А. Г. Смех: истоки и функции. – СПб.: Наука, 2002. – 223 с.
10. Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. – Л.: Наука, 1984. – 295 с.
11. Муньиз Л. Проблема юмора в образовании // Социс: Социологические исследования. – 1996. – № 11. – С. 79–84.
12. Мусийчук М. В. Генетические свойства юмора как эффективное средство преодоления кризисных состояний личности // Кризис как иррациональное явление: сб. материалов межвуз. науч. конф. – Магнитогорск, 2002. – Вып. 1. – С. 35–39.
13. Обухов А. Современное состояние смехового мира в русской традиционной культуре // Развитие личности. – 1999. – № 2. – С. 140–157.
14. Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне) / науч. ред., коммент. Ю. С. Рассказова. – М.: Лабиринт, 1999. – 288 с.
15. Столович Л. Н. Философия. Эстетика. Смех: монография. – СПб.: Тарту, 1999. – 389 с.
16. Сычев А. А. Метафизика смеха и направленность личности // Гуманитарные науки и образование: проблемы и перспективы: материалы I Сафаргалиевских науч. чтений. – Саранск, 1997. – С. 278–283.
17. Успенский Б. А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия: сб. ст. / АН СССР; отв. ред. Г. В. Степанов. – М., 1985. – С. 326–336.

Г. Г. Ултургашиев
Кемерово

ТЕХНОГЕНЕЗ В КОНТЕКСТЕ АНТРОПОСОЦИОГЕНЕЗА

Современное состояние наук, занимающихся проблемой происхождения человека, общества и культуры, позволяет утверждать, что изучать составляющие этого процесса изолированно – невозможно. По сути, все эти аспекты охватываются понятием культуругенеза. Однако в последние годы акценты его анализа сместились с традиционно-орудийного понимания культуры на языковые, персонологические, даже некие эзотерические аспекты. Нам представляется это неоправданным, так как орудийная деятельность предчеловека и ранних форм человека является одним из наиболее надежных источников познания процесса антропосоциогенеза. Подчеркивая значимость материальных артефактов, мы культуругенез рассматриваем через призму техногенеза как главного, на наш взгляд, вектора развития культуры в ее первоистоках. Обратимся с этой целью к антропологическому и археологическому материалу.

Антропоген (четвертичный период) оставил после себя сравнительно бедный эмпирический материал для научных обобщений. Прежде всего, это скелетные останки существ, обнаруживаемые в местах археологических раскопок. В систематизированном виде полученный материал позволил построить гипотетическую схему филогении гоминид, ввести, представления об определенных таксономических группах. Нужно сказать, что решаемые здесь антропологами вопросы систематизации базируются на известных аналогах. «Задача построения филогении гоминид, – пишет Я. Я. Рогинский, – близка к тем, которые разрешает зоолог, устанавливающий родственные связи между видами, родами и семействами животных» [1, с. 180]. Поэтому в первую очередь важно было установить критерии, на основе которых может быть принята та или иная классификация стадий становления ископаемых гоминид. Методологические ориентиры в этом плане достаточно определены, поскольку «анатомия человека, как писал К. Маркс, – ключ к анатомии обезьяны» [2, с. 42].

Какие же морфологические параметры обращают на себя внимание антропологов, прежде всего? Как правило, выделяют вертикальное положение туловища, передвижение на двух конечностях, развитость кистей передних конечностей, большой объем мозга. Фазы эволюционного движения морфологии также не вызывают особых разногласий. Например, Я. Я. Рогинский оказывает вначале на интенсивное развитие костей туловища и конечностей для формирования прямохождения, затем нарастание массы мозга и в заключение – уменьшение лицевого отдела черепа [1, с. 186]. Дж. Харрисон выделяет следующие три фазы: 1) **приобретение** навыков хождения на двух ногах; 2) уменьшение размеров челюстей; 3) увеличение мозга [3, с. 47]. Дж. Кларк предлагает еще один вариант временной зависимости эволюции: «сначала грудная клетка и руки, затем таз и ноги и в последнюю очередь череп и мозг» [4, с. 43].

Мозговой параметр потребовал дальнейшего количественного уточнения, в результате чего в 1954 г. ориентировочно была введена количественная граница. Так называемый «мозговой Рубикон» для антропоидов был принят чисто умозрительно в объеме 800 куб. см, за пределами которого ископаемые существа следовало относить к людям [5, с. 94]. Однако количественная характеристика мозга оказалась недостаточной, вызвала споры в процессах классификации антропоидов и гоминид. В последние десятилетия предпринимаются попытки выявить некоторые качественные свойства мозга на основе изучения структурных характеристик коры и развития определенных участков больших полушарий мозга. Наиболее представительным здесь оказался метод эндокраниальных

отливов, разработанный В. И. Кочетковой, суть которого состоит в снятии с помощью эластичных пленок слепков с внутренней поверхности ископаемых черепов. Расшифровка копий рельефа внутренней поверхности черепа дает дополнительную информацию о тенденции эволюционного движения полей коры головного мозга в сравнении с образцами аналогичных человеческих структур [6, с. 244].

В целом представители современной антропологии считают, что распределение костных археологических находок по таксономическим группам будет достаточно представительным в том случае, если они будут подвергнуты комплексному анализу. Соответственно, как обязательную рекомендуется использовать в процедурах систематизации так называемую «гоминидную триаду», то есть три отмеченных выше показателя сапиентности – развитость скелета в направлении реализации прямохождения, развитость кисти руки с противопоставленным большим пальцем, уровень развития структур и объема мозга [7, с. 9–12].

Вместе с этим ряд исследователей считает, что «гоминидной триады» еще недостаточно для квалификации гоминид людьми. Полнота оценки, по их мнению, будет достигнута в том случае, если ввести еще один, так называемый «орудийный критерий». Тогда совместное обнаружение совершенных в «триадном» отношении скелетных останков и каменных орудий станет неоспоримым свидетельством в пользу очеловечивания их носителей. При этом аргументация базируется на следующей логике: обнаружено орудие – был труд и производство, был труд – существовал человек [5, с. 138; 8, с. 57–60]. В соответствии с принятыми критериями человекообразные ископаемые формы подразделяются на парантропов, архантропов, палеоантропов и неоантропов.

Парантропы (окоلولюди) представляют собой различные формы человекообразных обезьян (рамапитек, дриопитек и др.), существовавших 10–20 млн лет назад, предположительно двуногой формы с объемом мозга 400–500 куб. см. Одна из ветвей парантропов продолжила развитие по гоминидному пути в нескольких типах австралопитеков (зинджантроп, гигантопитек, мегантроп и др.). Согласно последним находкам (Танзания, Олдувайское ущелье; Кения, долина реки Омо) возраст австралопитеков прямоходящих датируется диапазоном 5 – (0,7 – 1) млн лет, а объем мозга колеблется от 440 до 600 куб. см. Здесь же были обнаружены кости более совершенного существа, названного «хомо хабилис» (человек умелый), которому приписывается так называемая олдувайская культура. Хабилисы существовали около 1,75–1,85 млн лет назад, имели мозг до 680 куб. см, здесь приблизительно намечают границу между парантропами и следующей таксономической группой – архантропами.

Архантропы (древнейшие люди) закрепили прямохождение хабилитов, в морфологическом отношении по сравнению с последними представляются более совершенными. Их различают по трем группам: ранние, поздние и позднейшие архантропы.

Ранние близки к антропоидам и включают в свою группу олдувайского архантропа магрибского, питекантропа IV и др. Их древность исчисляется в 1,5–1,9 млн лет, средний объем мозга составляет 800 куб. см.

Поздние (классические) архантропы представляют, в основном, большую группу яванских питекантропов I–III, **датируемую** 1 млн – 500 тыс. лет со средним объемом мозга 860 куб. см.

Позднейшие архантропы. К ним относят китайских питекантропов (синантропов), атлантропов и др. Это наиболее совершенные архантропы, они располагают средним объемом мозга 1050 куб. см, а находки скелетных останков датируются древностью в 500 – (200–300) тыс. лет.

Дальнейшая морфологическая трансформация архантропов привела к появлению палеоантропов (древних людей), или так называемых людей неандертальского типа. Они также неоднородны по морфологии и могут быть подразделены на три группы; Ранние палеоантропы. Здесь типичны находки в Европе (Сванскомб, 200–250 тыс. лет назад; Эринодорф, Германия, 80–120 тыс. лет), на Яве (Нгандонг, около 100 тыс. лет). Объем их мозга находится в пределах 1150–1325 куб. см.

Поздние палеоантропы составляют классический вид неандертальцев типа Ля Шанель-Шанидар (Ирак). Они датируются древностью в 40–50 тыс. лет и располагают мозгом 1400–1600 куб. см.

Позднейшие палеоантропы представлены костными скелетами из Мугарет-эс-Схула и Табуна (Палестина). Эти палеоантропы жили 35–37 тыс. лет тому назад и по морфологии были близки к сапиентным параметрам. За период от 40 до 32 тыс. лет до н. э. они быстро исчезли, а взамен пришли неоантропы – ископаемые формы современных людей.

Неоантропы появились в позднем палеолите, о чем свидетельствуют раскопки на всех континентах с датировкой культур в 35–8 тыс. лет. В этот период одновременно обнаруживаются три основных современных расовых типа неоантропов: европеоидного, негроидного и монголоидного. Особую известность получила европеоидная раса позднего палеолита под названием кроманьонской. Кроманьонец имел средний рост 187 см, пропорциональное по современным меркам строение, его мозг по объему не превосходил мозг неандертальца, но имел более совершенное строение.

Таким образом, антропогенез фактически охватывает весь антропоген (четвертичный период), насчитывает около 2 млн лет и имеет, казалось бы, вполне четкую цепную стадийность. Вместе с тем имеется

ряд спорных моментов. Наиболее острые дискуссии до сих пор вызывает неандертальская стадия антропогенеза. Причина неясностей, главным образом, состоит в том, что морфология ранних, поздних и позднейших палеоантропов не вписывается во временную зависимость. Позднейшие неандертальцы типа Схул характеризуются значительным приближением к неантропу – типу современного ископаемого человека. Об этом свидетельствует сходство в куполе черепа, менее выраженных надбровных валиках, значительном развитии лобных долей мозга, более выразительном подбородочном выступе. К этой группе палеоантропов по отмеченным признакам значительно приближается ранняя группа Эринсдорф. Есть, естественно, различия, но сходство заметно превалирует. Промежуточная по времени группа Шапель располагает большим мозгом, но более примитивным в структурном отношении. Примитивность свойственна многим признакам, так что в целом «звероподобность» преобладает и как бы отбрасывает в этой связи классических неандертальцев в древний палеолит.

Сформировалось несколько взглядов на проблему неандертальцев. Главным образом зарубежные исследователи считают неандертальцев тупиковой ветвью и поэтому отрицают ее как эволюционную ступень антропогенеза. Современные российские ученые, а также ряд зарубежных, придерживались противоположной точки зрения. При этом вопрос об «узком месте» – классическом неандертальце – предлагается разрешить следующим образом. Тот факт, что морфообщепедагогическое строение классического неандертальца характеризует его узкоспециализированным, то есть утратившим человеческие черты, как будто не вызывает сомнений, с этой точки зрения считать его предком человека сомнительно, так как действует закон необратимости эволюции. По Дарвину, этот закон гласит: исчезнувший вид не возрождается вновь. Однако Ю. И. Семенов не считает закон необратимости эволюции абсолютным, поскольку появились данные, свидетельствующие о возможности возврата отдельных признаков вида. Отсюда делается вывод, что специализированная форма классического неандертальца могла вернуть сапиентные признаки в процессе своего развития и стать предком позднейших палеоантропов типа Схул [9, с. 227–231].

По-видимому, такой вариант допустим, но мы придерживаемся иной точки зрения. Она базируется на том факте, что костные останки неандертальцев обнаруживали в слоях, датированных в 32 тыс. лет. В то же время раскопки свидетельствуют и о существовании неантропов в культурах 35-тысячелетней давности. Есть и другие данные о том, что неандерталец и неантроп сосуществовали. Они шли не друг за другом, а рядом.

Поэтому следует допустить наличие специализированной, тупиковой ветви в неандертальской стадии (без противоречия закону необратимости эволюции), которая не могла принять участия в эволюционной цепи антропогенеза. Причем, здесь нет ничего необычного, поскольку и в наше время в 1971 г. «на острове Минданао (Филиппины) открыли племя тасадай, живущее в каменном веке» [10, с. 209].

Эволюция может двигаться как по пути совершенствования морфологии, способа взаимодействия со средой, так и социальности, форм отражения. То, что для классического неандертальца ею выбран первый путь, не случайно. Вюрмское (валдайское) оледенение характеризуется самым суровым, низкотемпературным и резко континентальным климатом. Тайга достигала Крыма, а на севере льды имели толщину до 3 метров.

В этих условиях мог выжить только физически сильный тип палеоантропа. Именно таким и характеризуется классический неандерталец. В соответствии со строением мозга можно предположить, что он был агрессивен, имел чрезвычайно мощное сложение и обладал огромной силой. По костным и каменным остаткам удалось произвести некоторые замеры силовых напряжений, сопровождавших его деятельность. Оказалось, что он обладал «силой сжатия пальцев, превосходившей среднюю силу кисти современного человека в 6–7 раз» [11, с. 53], а это, в свою очередь, означает, что классический неандерталец мог вполне успешно вступить в единоборство с крупным животным в одиночку или, в крайнем случае, в составе малой группы, и тем самым обеспечить воспроизводство своей жизни.

Но как показывает история, чисто морфологическая, «силовая» сторона субъектов антропогенеза, с одной стороны, затормозила бы их общее развитие, а с другой – могла иметь только временный успех. Самой значительной и перспективной силой оказалась социальность, порожденная коллективной формой взаимодействия субъектов, а затем и сознательным отражением окружающей среды.

Какова же связь между техногенезом и антропогенезом? Эволюционисты – биологи и антропологи – утверждают, что орудийный прогресс прямо повлиял на морфологию становления людей путем селективной выработки и закрепления тех адаптации, которые полезны для трудовой деятельности [12, с. 250]. По-видимому, в какой-то мере такая мысль допустима, поскольку наблюдается определенное осложнение морфологии в линии развития гоминид и обнаруживается некоторый количественный рост в цепи развития орудий. Наша мера допущения определяется, во-первых, тем, что в отличие от общепринятого взгляда, мы не сводим трудовую деятельность гоминид к производству каменных орудий, и, во-вто-

рых, фактическими материалами палеолита, которые не подтверждают прямой зависимости и сходства в изменениях археологических культур и стадий антропогенеза.

Временная синхронизация двух отмеченных линий прогресса: а) парантропы – архантропы – палеоантропы и неантропы; б) культуры олдувай – ашель – мустье при сопоставлении обнаруживает целый ряд несоответствий. Например, в нижнем палеолите при несущественном морфологическом прогрессе в диапазоне между парантропами и архантропами наблюдается значительный сдвиг от использования природных предметов в качестве орудий до их подправки (изготовления). Если взглянуть на верхний палеолит, то возникает противоположная тенденция. Позднейший вид прогрессивных неандертальцев типа Схул-Табун, наиболее близкий к неантропу, по своим орудийным успехам должен бы быть перенесен в ашель. Встречаются и более яркие сюрпризы. «Неожиданностью для исследователей каменного века явилось открытие в нижних слоях Олдувайского ущелья небольшого количества орудий, обычно признаваемых характерными для мустьерской эпохи и даже для позднего палеолита» [13, с. 62].

Перечень подобных противоречий можно было бы продолжить. Но он не внесет ничего нового в напрашивающийся вывод, с которым согласно и большинство антропологов. Отмечая развитие параллельных линий так называемой первобытной культуры (орудий) антропогенеза, они были вынуждены признать, что «строгости соответствия между стадиями морфологической эволюции человека, с одной стороны, и его культурного прогресса, с другой, не обнаруживается» [1, с. 183]. Из сопоставительного анализа морфологической эволюции гоминид и их орудийной эволюции можно сделать вполне определенный методологический вывод: попытка вскрыть закономерность техногенеза только в рамках антропогенеза не может быть признана эвристически перспективной. Поэтому целесообразно расширить анализ кругом вопросов, которые касаются социогенеза.

Современные теоретические разработки, восстанавливающие предысторию человеческого общества, имеют свою особую специфику. Поскольку археологические, палеоантропологические источники, данные этнографии и других наук недостаточно информативны и репрезентативны, постольку любая схема реконструкции социогенеза вероятностна и носит чисто теоретико-гипотетический характер. Основная цель исследователей социогенеза, нам представляется, состоит в том, чтобы повысить гипотетическую достоверность того или иного предположения, основанную на научных результатах естественных и общественных наук.

Плодотворное движение наук в этой предметной области началось с утверждения дарвинизма и выдвижения Ф. Энгельсом диалектико-материалистической концепции антропогенеза. Фактически при отсутствии естественнонаучных данных археологии и палеоантропологии Энгельс в течение 1873–1876 гг. пишет работу «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», в которой новые идеи и методологическая основа в решении вопросов возникновения человека не потеряла своей значимости и в наше время. Изданная в нашей стране в 1925 г. как глава незаконченного труда «Диалектика природы», эта работа Энгельса стала новым и крупным этапом в исследованиях антропогенеза и социогенеза. «Его работа, – пишет Ю. И. Ефимов, – сыграла выдающуюся роль в становлении материалистических воззрений на проблему человеческой предьистории и принципиальном ее решении в общеприкладной форме. основополагающие идеи Энгельса явились подлинной исследовательской программой советских ученых» [14, с. 214].

В 40–50 гг. двадцатого столетия вместе с разработками антропогенеза предпринимаются попытки реконструкции социогенеза. Главная проблема, характерная для этого периода, состоит в выяснении качественного перехода (скачка) от биологической к социальной форме движения материи. Основное внимание поэтому уделяется анализу специфики того периода становления человечества, который большинством именуется как первобытное стадо (праобщина, орда). Этим самым в определенной степени вводится характеристика качественного своеобразия и различия между «становящимся» и «готовым» обществом. Следовало предположить, что первобытное стадо представляло собой особый феномен, подчиненный, наравне с биологическими, качественно определенным биосоциальным закономерностям, которые отличались от законов движения и биологической формы материи и социальной.

Вместе с тем необходимо учесть то обстоятельство, что не только рассматриваемый период должен быть охарактеризован как процесс становления человеческого общества (социогенез), но и период становления человека (антропогенез). В этой связи «процесс становления человека и процесс становления общества представляют собой не два самостоятельных процесса, – пишет Ю. И. Семенов, – а две стороны одного процесса – процесса становления человека и общества (антропо-социогенеза)» [9, с. 31].

Специалисты по проблемам антропо- и социогенеза (археологи антропологи, этнографы, биологи, историки и т. д.), углубленные в свои специфические предметные области и рассматривавшие эти стороны как самостоятельные части, через тупики, пробы и ошибки пришли, наконец,

осознанно к давно известному выводу о том, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [15, с. 3]. Понятно, конечно, что зарождающееся и ставшее явления имеют существенные различия. Но не вызывает сомнения тот факт, что формирование социальных закономерностей обуславливает превращение чисто биологического существа из стада в представителя человеческого общества. Поэтому наметившийся сейчас стабильный интерес к общетеоретическим и философским проблемам антропосоциогенеза следует назвать новым и важным этапом в решении одной из важных проблем социальной философии.

На фоне общих успехов общественных наук, социальной философии вполне правомерен вопрос о причинах столь запоздалого конструктивного внимания к предыстории человеческого общества. Одна из причин отставания в решении комплексной проблемы антропосоциогенеза, по мнению Ю. И. Семенова, коренилась в неверной ее постановке, допустившей разрыв в исследованиях антропогенеза и социогенеза. Прав, по-видимому, и Ю. И. Ефимов, убежденный в том, что подобная постановка сама была следствием недостаточной разработки общетеоретических и философско-методологических аспектов проблемы движущих сил и закономерностей развития переходного периода человеческого общества [16, с. 17]. Однако, все эти причины, по нашему мнению, подчинены общей закономерности. Задача (и, естественно, ее формулировка), как известно, возникает тогда, когда созревают в определенной степени условия ее разрешения. Для постановки и разработки сложных проблем должен «созреть» объект анализа, то есть накоплен соответствующий онтологический материал.

Сейчас, вследствие новых открытий, успехов естественных, общественных и технических наук, исследования настолько углубились и дифференцировались, что предприняты даже попытки изучить, например, не только архантропа или палеоантропа в целом, но и их костные и зубные болезни, психику и т. д. (палеопатология, палеоодонтология, палеоневрология и т. д.). Вместе с накоплением эмпирического материала и глубокой дифференциацией исследований дал о себе знать противоположный процесс – интеграция и сопровождающая ее потребность в «конструировании интегральных схем» антропосоциогенеза. Учитывая эту общую закономерность развития науки в приложении к тенденциям изучения предыстории человеческого общества, можно уверенно предположить в недалекой перспективе появление специальной теоретико-методологической науки – общей теории антропосоциогенеза.

Таким образом, дифференцированное исследование антропосоциогенеза и в этой связи наложение новых проблем, уплотнение их философского фона привело к выводу, что антропосоциогенез – это дифференцированная целостность. А это дает ключ к пониманию того, что решение любых частных аспектов на современном уровне познания антропогенеза, социогенеза и техногенеза может быть достигнуто только посредством раскрытия философских и общенаучных проблем антропосоциогенеза. Однако в целом верная постановка общей проблемы еще не дает гарантии правильности ее решения. Поэтому есть смысл еще раз посмотреть на реальные подходы и предпринятые попытки решения проблем социогенеза.

Первый и самый важный вопрос кроется в определении начального этапа и периодизации человеческой предыстории. Как правило, отсчет начинают вести либо с периода существования хомо хабилисов, или (чаще всего) с питекантропов. Так, например, археолог П. И. Борисковский передает статус человека хабилисам [13, с. 33], а историк Ю. И. Семенов – питекантропам [17, с. 240].

Конечно, все без исключения ученые считают, что эти «люди» продолжают свое развитие (поскольку существовали более совершенные таксономические группы гоминид), однако речь идет уже о людях как таковых со всеми вытекающими из этого вывода следствиями. По мнению В. С. Семенова, хабилисы уже имели хотя и «слабо развитое» сознание, но для той деятельности, которой они занимались «необходимы были абстрактное мышление и способность к сложной цепи последовательных действий» [18, с. 66–67]. Упомянутый выше Ю. И. Семенов приходит к аналогичному выводу [17, с. 241]. Зачатки сознания у древнейших гоминид якобы подтверждаются результатами анализа структур мозга по эндокранным слепкам. Однако еще более весомый аргумент в пользу такого вывода В. И. Кочеткова видит в создании каменных орудий [6, с. 221].

Можно было бы расширить область аргументации в пользу очеловечивания архантропов. Однако концепция в целом просматривается достаточно ясно. Из верного материалистического положения о том, что сознание есть продукт высокоразвитого мозга, еще не следует вывод, что такой мозг всегда характеризуется сознанием. Наука располагает достаточным числом примеров, иллюстрирующих наличие современных структур мозга без «проблесков» сознания.

В генетическом отношении сознание, в первую очередь и исключительно, есть социальный продукт, продукт коллективного взаимодействия субъектов. В силу сказанного следует допустить, что сознатель-

ный архантроп мог появиться только в том случае, если в стадах парантропов такая социальность уже наличествовала. Однако стадо приматов социальностью в специфически человеческом смысле не обладает. Существуют специальные исследования, которые показывают, что, стаду свойственно нести преимущественно функцию временной непрерывности вида [19, с. 191].

Таким образом, признавая тезис о необходимости совместного рассмотрения антропогенеза и социогенеза, об особой роли социальности в становлении человека, исследователи продолжают делать основную ставку на антропогенез, априори вкладывая в него социальные черты. Положительного результата, как видно, такой подход принести не может. В то же время такое положение нельзя считать просчетом отдельного ученого, оно свидетельствует о сложности самой проблемы.

В самом деле, какие, по сути, признаки социальности следует искать в эмпирических материалах антропосоциогенеза? Такой вопрос все чаще встречается в исследовательских работах (и не только в проблемных областях антропосоциогенеза). Например, С. В. Смирнов, предваряя свое исследование становления основ общественного производства, пытается сориентироваться: как понимать сущность человека, в плане ли социально-экономического развития как сумму общественных отношений, или в контексте всеобщих отличий? И делает, как нам кажется, правильный в данном случае выбор: необходимо взять за основу «рассмотрение человеческой сущности в ее всеобщем абстрактном выражении» [20, с. 11]. Однако в выборе критериев он почему-то останавливается на предметном мире как эквиваленте человеческой сущности, и посвящает свою работу изучению каменно-орудийных остатков антропогена.

А какими собственно социальными свойствами располагает этот предметный мир, чтобы на его основе выделить человека? Ведь не менее оригинальную предметную совокупность, отличную от природной (в виде особым образом поваленных и обработанных стволов деревьев, построенных хаток и плотин), оставляют в результате своей деятельности бобры или те же пчелы.

Иными словами, вслед за проблемой установления начала антропосоциогенеза, его периодизации возникают проблемы выяснения сущности социального, соотношение биологического и социального, определения соответствующих понятий и целый ряд других философских вопросов, требующих своего разрешения. При этом следует учесть, что интерпретация различных аспектов антропосоциогенеза ведется с различных идеологических позиций – с попытками связать предысторию человечес-

тва с современностью. В целом, верно замечает И. Л. Андреев относительно исследования антропосоциогенеза: «На лицо по крайней мере три философских аспекта данной проблемы: методологический, гносеологический и идеологический» [21, с. 14]. В дальнейших исследованиях имеет смысл обратить более пристальное внимание на первый аспект – с тем, чтобы выработать оптимальный подход к изучению техногенеза.

Литература

1. Рогинский Я. Я. Проблемы антропогенеза. – М.: Высш. школа, 1977.
2. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 46. – Ч. 1.
3. Харрисон Дж., Уайнер Дж., Теннер Дж., Рейнолдс В. Биология человека. – М.: Мир, 1979.
4. Кларк Дж. Доисторическая Африка. – М.: Мир, 1977.
5. Алексеев В. П. Становление человечества. – М.: Политиздат, 1984. – С. 94.
6. Кочеткова В. И. Палеоневрология. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1973.
7. Алексеев В. П. Возникновения человека и общества // Первобытное общество. Основные проблемы развития. – М.: Наука, 1975.
8. Румянцев А. М. Возникновение и развитие первобытного способа производства. Присваивающее хозяйство (Политико-экономические очерки). – М.: Наука, 1981.
9. Семенов Ю. И. Как возникло человечество. – М.: Наука, 1966.
10. Мюллер Ф., Геккель Э. Основной биологический закон. – М.: Изд-во АН СССР, 1940.
11. Семенов С. А. Развитие техники в каменном веке. – Л.: Наука, 1968.
12. Материалистическая диалектика: в 5 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 3: Диалектика природы и естествознание.
13. Борисковский П. И. Древнейшее прошлое человечества. – Л.: Наука, 1979.
14. Ефимов Ю. И., Мозелов А. П., Стрельченко В. И. Современный дарвинизм и диалектика познания жизни. – Л.: Наука, 1985.
15. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 3.
16. Ефимов Ю. И. Философские проблемы теории антропосоциогенеза. – Л.: Наука, 1981.
17. Семенов Ю. И. Предпосылки становления человеческого общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. – М.: Наука, – С. 240.
18. Семенов Вл. С. О древнейшей истории человечества // Вопр. философии. – 1984. – № 4.
19. Плотников В. И. Социально-биологическая проблема. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1975.
20. Смирнов С. В. Становление основ общественного производства (материально-технический аспект проблемы). – Киев: Наука. думка, 1983.
21. Андреев И. Л. Происхождение человека и общества. – М.: Мысль, 1982.

ОБЫЧНОЕ ПРАВО В СИСТЕМЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Под «традиционными» понимаются культуры доиндустриальных обществ (охотников, рыболовов, скотоводов, земледельцев), которые воспроизводились в главных чертах (а в некоторых регионах воспроизводятся и сейчас) на протяжении целых эпох. Такие культуры неизбежно должны были основываться на обычаях многовекового происхождения, имевших чаще всего локальный (партикулярный) характер, что не отрицало наличия правил, единых для всей данной культуры. Обычным правом принято называть совокупность правовых (юридических) обычаев, сложившихся в традиционном обществе и выполняющих в рамках его культуры регулятивную роль. Причем эти обычаи существовали и в догосударственных, потестарных обществах, поскольку ни один человеческий коллектив, независимо от уровня социокультурного развития, не может существовать без обычаев-регуляторов, прежде всего системы запретов-табу. Иными словами, где есть общество, там есть и право. Французские авторы Р. Пэнто и М. Гравитц по этому поводу пишут: «Любое человеческое общество определяется правом и невозможно без определенного правопорядка» [19, с. 54].

Иногда в литературе в качестве синонима термина «обычное право» используется понятие «архаическое право», чем подчеркивается его отличие от современных правовых систем. Встречается и термин «примитивное право», но он неверен, поскольку имеет негативный оценочный смысл, тем более, что духовная, в том числе и юридическая, культура прошлого была не менее (если не более) сложна, чем современная. Э. Аннерс предлагает термин «примирительное право» для характеристики первоначальной стадии правопорядка [2, с. 10]. Однако данное понятие сужает содержание обычного (архаического) права, сводя его к набору правил разрешения конфликтов между родоплеменными коллективами. Иногда встречается термин «предправо», который также неточен, поскольку усложняет понимание сути права.

Бытие обычного права происходит в устной форме (*ius non scriptum*), то есть в форме мифов, сказок, пословиц, поговорок и т. п. С появлением государственности обычное право записывается (*ius scriptum*), становясь, но не сразу, фундаментом для развития институционального (волеизъявительного) права. Причем правы те авторы, которые видят обязательность

обычая на этом этапе не столько в его признании и защите государством, сколько в том, что члены данной общности признают обычай именно таковым [24, с. 166]. **Не случайно древнеиндийские Законы Ману** предписывали царям устанавливать в качестве законов лишь не противоречащее обычаям страны, семей и каст [9, с. 150]. **Еще пример: в течение многих веков** развития римского права и законодателя, и юристы демонстрировали величайший пиетет в отношении сборника обычного права «Законы XII таблиц».

В России большинство населения, то есть крестьянство, в течение столетий до конца 20-х годов прошлого века «...жило не по писаным законам, а по правилам, сложившимся в течение поколений, в виде обычаев» [27, с. XXIX]. **Подавляющее большинство дел, за исключением серьезных уголовных преступлений, решалось на сельских сходах и в волостных судах.**

Обычное право продолжает сохранять свое значение в традиционных культурах Африки, Азии, Латинской Америки, Океании. Поэтому совершенно справедливо замечание Норбера Рулана о том, что право может обходиться без государства [20, с. 10], **и он блестяще подтверждает** данный тезис своим анализом традиционных социумов Черной Африки. Последние в наиболее важных для них сферах – семейной, поземельной, обязательственной – спокойно обходятся без обращения к закону соответствующего государства, списанного чаще всего с соответствующего законодательного акта бывшей метрополии. По некоторым данным, норм обычного неписаного права придерживается свыше 80 % населения, а в тропическом поясе – около 95 % [29, 163]. Более того, схожая ситуация наблюдается и во многих странах Азии, наследницах древних цивилизаций с тысячелетней традицией государственности. Например, в Индии на уровне традиционных общностей «свои» обычаи действуют часто вопреки закону, в том числе конституции, на что власти вынуждены смотреть сквозь пальцы [15, с. 32–39]. **В государствах Восточной Азии,** в том числе Китае и Японии, «официальное» право со времен Конфуция презирается, воспринимается как орудие произвола; большинство конфликтов разрешается через мировые соглашения на основе обычаев, идущих из глубины веков [7, с. 27].

Заявленная в начале статьи точка зрения на суть обычного права как права в полном смысле слова, как догосударственного феномена была органичной для дореволюционных русских ученых, для западных исследователей в прошлом и настоящем. Однако в советскую эпоху, когда государство буквально обожествлялось, победило и стало единственным иное представление: источником права является только государство; обы-

чай становится правом только при санкционировании его государством. В 90-е годы начался активный пересмотр этой догмы, что привело к формированию в России новой научной дисциплины – антропологии права (юридической антропологии), находящейся на стыке культурологии, этнологии, истории и теории права (см., напр.: [13]).

Но если представители первых двух наук, а также историки права достаточно легко приняли тезис о наличии права в догосударственных культурах и самостоятельном, без обязательной санкции государства, бытовании обычного права в традиционных культурах, то теоретики права как наследники советской догматической традиции³ с ним несогласны. Типична следующая позиция: «Право возникает вместе с государством, неразрывно с ним связано...» [14, с. 36]. Схожего мнения придерживается большинство маститых авторов-теоретиков права (см., напр.: [5, с. 45; 6, с. 68–69; 22, с. 46–47; 23, с. 57]). **Своего рода исключением** являются коллективные труды по редакции Г. Н. Манова и, в особенности, М. Н. Марченко [18, с. 296–309; 25, с. 165–166], где обосновывается наличие права в догосударственных обществах.

Однако и среди этнологов есть меньшинство, отвергающее данный тезис и считающее, что нормы права в собственном смысле слова появляются лишь с возникновением государства. Основанием для подобных утверждений является концепция мононормы (подр. см.: [1, с. 287–288, 346; 16, с. 213]), то есть единства юридического, религиозного и этического начал в поведенческом правиле, взятая на вооружение многими юристами, в том числе С. А. Комаровым, А. Б. Венгеровым и др. Сторонники этой концепции выступают против самого понятия «юридическая антропология» и настаивают на термине «нормативная этнография (этнология)».

С одной стороны, такое триединство действительно присуще данному правилу, но с другой – все же есть возможность отличить норму с юридической составляющей от религиозно-нравственной, поскольку за нарушение первой следует обязательное и весьма действенное наказание, обращенное прежде всего на личность нарушителя. Хотя бесспорно, что в традиционных коллективах правила поведения выполнялись главным образом добровольно из-за привычного понимания их полезности, в силу подражания в обстановке жесткого соционормативного контроля, все же и там неизбежно встречались нарушители правил, например, промыслового поведения, различных тотемных систем и т. п., угрожавшие (неважно, действительно или нет с точки зрения современного человека)

³ Достаточно посмотреть на названия большинства учебников, где после слова «теория» идет вначале «государство», а уже потом «право».

самому существованию данной общности. Следовательно, обязательно имелись строгие санкции, которые реализовывались по решению коллектива либо потестарной структуры. При этом санкции слабо или почти не дифференцировались на реальные и сакральные. Поскольку нарушение всегда затрагивало религиозный аспект жизни общества, то санкция всегда осуществлялась с помощью и от имени сверхъестественной силы. Обычаи, жизненно важные для самого существования архаичного коллектива, обладали, повторим еще раз, обязательно-принудительной силой. Кара за их несоблюдение могла быть различной: от убийства нарушителя, телесного наказания до остракизма в различных формах (опозоривание, отстранение от промысла, участия в дележе добычи, изгнание).

Кроме того, первые кодексы (Законы Хаммурапи, Ману, XII таблиц и др.), представлявшие собою записи обычного права, тем более право Ветхого Завета (Моисеев Закон), не различали юридический и религиозно-нравственный аспекты, так как первый органически проистекал из второго. Преступление рассматривалось как вызов богам (Богу) и оценивалось как плохое, несправедливое деяние. Подобная ситуация существует и поныне применительно к правовым системам, основанным на религии – право мусульманское, индусское, иудаистское, различных анимистических культов и т. д.

Тем более, такого различия не знало правосознание как составная часть традиционной культуры. Например, по воззрениям алтайцев преступлением считался всякий вред, причиненный потерпевшему, а на преступившего смотрели как на несчастного человека. Отсутствовало достаточное различие между понятиями преступления и проступка. Все категории последних сливались у них в одну группу вредных деяний, совершаемых из-за подстрекательства злого духа – «эрлика», либо черта – «кормеса», которые причиняют человеку вред различным образом: то толкают его на плохие дела, то истребляют скот, то приносят болезнь. Таким образом, преступление – это прежде всего беда, грех, виновником которого всегда оказывается злой дух. Поэтому по-алтайски любое преступление (проступок) называлось «яман кылык, бурулу керек» – дурное, плохое дело. Алтайец, избалованный в краже, говорил, например: «Кормес смени туты» (черт меня соблазнил) [21, с. 164]. Аналогичные представления о сути нарушения правового обычая, его причинах и последствиях существовали и у других народов Сибири. В. Бартнев, отбывавший ссылку в Обдорске, по этому поводу приводит весьма любопытный пример, иллюстрирующий неразрывную связь нарушения и греха, наказания и искупления. Для помощи очень трудно рожавшей хантыйке был призван шаман, который пришел к выводу, что роженица совершила какое-то

тяжкое нарушение, после чего она признала факт греха с деверем. Тем не менее схватки продолжались, и шаман сказал, что причиной является другой, более тяжкий проступок; когда женщина призналась в блуде с собакой, она благополучно родила [3, с. 46].

Нелишне вспомнить и известное выражение русских людей, совершивших противоправное деяние, – «бес попутал». Как пишет Т. В. Шатковская, понятие о преступлении в народном правовом быту тесно соприкасалось с понятием греха. Помимо традиционного значения (проступок, противный закону Божьему) слово «грех» означало беду, напасть, несчастье. Причину преступления усматривали чаще всего либо в фатальной зависимости от судьбы, что отражала пословица «от сумы и тюрьмы не зарекайся», либо в действии порчи, наведенной на человека.

Следствием общинного устройства стало соединение в одно целое правовых и нравственных правил. В частности, несоблюдение моральных (в современном понимании) норм расценивалось как преступное деяние и подвергалось наказанию. По решению общинных и волостных судов строго наказывали за пьянство, распутную жизнь, леность и безхозяйственность. Нарушение установившихся правил общежития считалось гораздо большим преступлением, чем несоблюдение официального закона. Любое деяние, совершенное по приказу «мира», включая убийство, по мнению крестьян преступным и греховным не было [31, с. 73, 75]. Кроме того, правонарушение рассматривалось с учетом личности и поведения обвиняемого и пострадавшего. Поэтому какое-либо деяние в одном случае воспринималось как противоправное, в другом же нет. Это означало отсутствие формального равенства перед законом, впервые характерного для римского права. Например, указывает Т. В. Шатковская, поджог имущества богача не считался преступлением, лишь бы огонь не задел бедного. Состоятельного крестьянина, в отличие от бедняка, наказывали даже за мелкую кражу [31, с. 75]. Как видим, обычное право русских крестьян, занимавшихся производящим хозяйством, принципиально не отличалось от правовых обычаев аборигенных этносов Сибири, основанных в большинстве на присваивающем хозяйстве.

Рассмотрим специфические черты обычного права. Некоторые из них были обозначены выше, в частности, преимущественно устный характер, некодифицированность, отсутствие формально-юридического равенства, специфичность санкций, слитость в правиле юридического и религиозно-нравственного. Но существуют и другие особенности.

Во-первых, обычное право присуще, как уже было сказано, доиндустриальным культурам (и присваивающим, и производящим). Во-вторых, это право связано с особой юридической ментальностью (дологической,

мистической). По словам Ж. Карбонье, «свойственные дологической ментальности антропоморфизм и представления о причинности порождают такую систему ответственности, при которой наказание в равной мере распространяется на людей и на животных, на того, кто совершил действие, и на его родителей и соседей» [11, с. 55]. Об анимистических представлениях людей в прошлом, лежащих в основе архаичных право-порядков, писал Г. Кельзен: «И даже в средние века еще можно было подать в суд на животное, например на быка, убившего человека, или на саранчу, уничтожившую урожай. Привлеченное к ответственности животное судили и казнили с соблюдением необходимых юридических формальностей – точно так же, как человека» [12, с. 48].

Специфической характеристикой обычного права являются особые процессуальные формы рассмотрения (например, судебный поединок) и особые формы доказательств (ордалий, то есть судебное испытание, клятвы, жребий). Причем поединок мог проходить в самых различных формах. Так, у австралийских аборигенов он имел характер сражения, но только до первой крови, после чего конфликт считался исчерпанным [17, с. 94]. Среди эскимосов Гренландии существовал обычай песенного поединка, причем при разборе и таких преступлений, как убийство. Перед судом общественного мнения побеждала та сторона, которая выдвигала больше обвинений, причем независимо от их обоснованности [30, с. 102].

Архаичный процесс невозможен без особого рода доказательств, поскольку в традиционных бесписьменных культурах (применительно к России ими являлись не только аборигенные, но и культура русских крестьян) документы эту роль исполнить не могут. Ее выполняет ордалий или суд божий, который состоял в магическом испытании огнем, водой, ядом и т. п. «Кто выдерживал такое испытание без каких-либо следов повреждений, тот доказывал с помощью стоявшей на его стороне божественной силы, что его утверждения о фактах были верны» [2, с. 17–18]. Магия применялась в отношении тех лиц, которые с большей степенью вероятности, чем другие лица, могли совершить данный поступок, например, угрожали потерпевшему, жили с ним в плохих отношениях или находились вблизи места совершения преступления. При этом существовала всеобщая вера в эффективность магии и в то, что эта вера может привести виновного к признанию или, по крайней мере, к косвенному подтверждению своей вины [17, с. 101–102].

Одним из доказательств, широко распространенным в обычном судопроизводстве, выступал институт присяги (клятвы). Значение этого доказательства становится понятным с учетом специфики архаического правосознания, для которого лицо, давшее ложные показания, неизбежно

окажется во власти злых сил. Таким образом, клятва являлась не только доказательством, но и испытанием. Такая клятва бралась со стороны ответчика при отсутствии фактов, явно свидетельствовавших против него [2, с. 19]. Повсеместно существовало так называемое соприсяжничество, когда клятву о невиновности ответчика давали посторонние лица.

Широкое распространение институт клятвы – «божбы» – получил в русском обычном праве. Ее генезис связан с отношением между Богом и человеком, когда истинным правосудием считался суд Божий. Божба использовалась при отсутствии доказательств по делу, когда было невозможно узнать истину. Имелись и определенные ограничения на божбу: так, к ней допускались только «хорошие люди», пользовавшиеся доверием однообщинников. Божбы, утверждает Т. В. Шатковская, боялись как огня, поскольку люди отождествляли ответственность за лжеприсягу с карой Господней [31, с. 69–70]. Поэтому божба была не только обещанием, но и своего рода испытанием – ордалием.

Процессуальный институт клятвы являлся органичной частью правовых обычаев сибирских аборигенов. Ни дававший клятву, ни принимавший ее не допускали возможности лжеприсяги. Наиболее распространенной была медвежья клятва – над лапой, головой, черепом, шкурой, когтем, зубом медведя [32, с. 86]. У хантов и ненцев обвиняемый целовал медвежью голову либо кусал зуб или шкуру со словами: «Если ложно присягаю, то пусть растерзает меня этот зверь». Клятва касалась и обвинителя: «...если он меня напрасно подозревает, то пусть медведь тебя тоже разорвет» [10, с. 70]. Смысл медвежьей клятвы заключался в традиционных представлениях о медведе как сильном, справедливом, честном существе, следящем за порядком на земле. Существовали также клятвы на волчьей шкуре, на огне, с идолами, что объяснялось их важной сакральной ролью.

Правовые обычаи разных народов предусматривали также использование жребия, наряду с клятвой, доказательством, испытанием. Считалось, что выигравшему покровительствуют сверхъестественные силы. Жребий, то есть случай как воля судьбы, считался у русского народа бесспорным средством решения различных проблем. Этот обычай крестьяне использовали при разделе семейного имущества или наследства, при выборах на общественные должности, при переделах земельных участков, распределении общественных работ и др.

Еще одна особенность обычного права – его примирительность, поскольку споры имели, как правило, частный характер. Цель архаичного судопроизводства заключалась в сохранении общественной гармонии через примирение сторон. Один из авторов по этому поводу пишет:

«Отсюда проистекает и то обстоятельство, что, разбирая какой-либо спор, “суд” или “судья” не старается назначить максимально возможное возмещение ущерба или мучительное наказание для виновника, а стремится прежде всего к удовлетворению потерпевшего таким образом, чтобы он мог снова установить добрые отношения с виновным. Этому подходу содействуют и разные мелкие церемонии окончания спора, как, например, совместная еда, коллективная жертва для божества и т. д.» [17, с. 103]. Примирительный характер обычного права подчеркивают и другие ученые. По мнению Р. Давида и К. Жоффре-Спинози, обычай может, разумеется, содержать нормы, но зачастую эти нормы не содержат материальных элементов, подлежащих применению. Задача заключается в большей мере в полюбовном примирении заинтересованных лиц, чем в установлении личных прав [7, с. 378]. Сказанное выше подтверждается материалами по русскому обычному праву. Поскольку правовой обычай смотрит на преступление, даже убийство, как на личное дело потерпевшего или родственников убитого, то он допускал различные варианты его поведения – от наказания виновного до его прощения. Последнее выступало как своего рода мировая сделка и был повседневным явлением. Институтом примирения выступал и обычай «грех пополам», известный не только русским, но и другим народам, в том числе сибирским. Применение этого обычая при имущественных спорах обуславливалось склонностью обычного суда к компромиссу, к решению, которое удовлетворит обе стороны [26, с. 3, 17]. Суть обычая состояла в разделе убытков между тяжущимися таким образом, чтобы истец удовлетворился возмещением лишь части потерь. Основания для применения этой нормы были различными: отсутствие умысла, обоюдная виновность, отсутствие или неполнота доказательств, давность, личность истца, пьяное состояние ответчика и т. д. [31, с. 68–69]. Таким образом, рассмотренный обычай еще раз показывает примирительный характер права русских крестьян и обычного права вообще.

Важной особенностью обычного права являлся институт кровной мести. Он зародился в традиционных культурах как способ разрешения конфликтов между родовыми группами одной этнической общности. Однако последовательная реализация этого принципа привела бы к самоуничтожению этих групп. Выход был найден благодаря институту примирения сторон, то есть проведению переговоров между враждующими сторонами с помощью посредника относительно материальной компенсации (так называемой «композиции») за совершенное убийство или нанесение тяжких телесных повреждений. Кровная месть, когда-то существовавшая повсеместно, по мере исторического развития исчезла

у большинства народов, но сохранилась в ряде регионов и в наши дни (отдельные страны Африки, Азии; в России – Северный Кавказ). Примечательно, что обычное право русских крестьян еще во второй половине XIX века сохраняло остатки этого института, признавая месть явлением естественным и обыденным. Иное дело, что это не кровная месть в собственном смысле слова, а возмездие за причиненную обиду. Поводом для реализации «права обиженного» восстановить справедливость могли самые различные ситуации, вплоть до убийства за неугощение водкой во время праздника или за словесное оскорбление. В то же время имелась возможность примирения с помощью откупа [31, с. 70–71]. Кровная месть существовала в аборигенных обществах Сибири, но постепенно исчезла после прихода русских.

Приведем пример использования института примирения сторон как способа нейтрализации кровной мести. В обществе нуэров – одного из нилотских народов, живущего на юге Судана – нет органов государственной власти в привычном понимании. Примирение конфликтующих сторон осуществляет вождь, являющийся исключительно ритуальной фигурой, не имеющий права на вынесение обязательных для сторон решений и не обладающий монополией на легитимное применение насилия. Вождь в процессе примирения сторон может выступать лишь как посредник, арбитр, третейский судья. Урегулирование кровной вражды осуществляется следующим образом. Лицо, совершившее убийство, получает право убежища в доме вождя. Затем вождь призывает стороны к дискуссии, в ходе которой стремится убедить родственников убитого согласиться принять компенсацию в виде какого-то количества скота. Мнение вождя становится обязательным для сторон решением лишь при условии согласия обеих сторон. Психологическим фактором, обуславливающим согласие потерпевшей стороны, является сознание того, что оно вызвано не прощением убийцы, а уважением к вождю, не нанося тем самым ущерба ее престижу [33, с. 144].

Институт кровной мести тесно связан с талионом (*talio*), то есть нормой, основанной на принципе эквивалента – библейское «око за око, зуб за зуб». Зеркально отраженное возмездие было призвано восстановить равновесие, не позволив тем самым нарушить мировой порядок.

Огромное значение в обычном праве имеют нормы-запреты, или табу, укоренившиеся на уровне подсознания и действующие по физиологическому механизму. Как выброс адреналина в кровь приводит к повышению давления, так нарушение табу приводит архаического человека к психогенной смерти. Например, запрет говорить неправду во время присяги влек за собой смерть солгавшего от угрызений совести, поскольку

он был уверен в силе этой клятвы. Коренные жители Сибири объясняли гибель от несчастного случая тем, что жертва когда-то дала ложную клятву (см.: [4, с. 40]). Табу реализуются на бессознательном уровне. Об этом писал З. Фрейд: «Итак, дело идет о целом ряде ограничений, которым подвергаются эти первобытные народы: то одно, то другое запрещено неизвестно почему, а им и в голову не приходит задуматься над этим; они подчиняются этому как чему-то само собой понятному и убеждены, что нарушение само повлечет жесточайшее наказание». Позволим себе не вполне согласиться со знаменитым психологом: причина запрета всегда была известна, поскольку объяснялась мифом.

К числу наиболее значимых табу относятся пищевые и сексуальные запреты, которые дифференцируются в зависимости от пола, возраста и социальной позиции индивида. Нарушение табу в архаических обществах всегда сурово наказывалось.

М. Стингл в своей книге о Полинезии пишет: «Нарушить табу (говорят также “сломать табу”) значило совершить преступление против богов, подобное каралось очень строго. Часто даже смертью. На Таити, например, табу запрещало рядовому члену общества наступать на тень, отбрасываемую верховным вождем. Если кто-нибудь из “смертных” по недосмотру прикасался к королевской тени, его тут же, на месте, казнили» [28, с. 157]. Табу является одновременно религиозным и правовым запретом. На синкретичный характер табу обращает внимание тот же автор: «Система табу в первую очередь относится к области полинезийской религии. Одновременно эта система, действующая на том или ином архипелаге, была и собранием законов, юридическим кодексом соответствующей островной страны» [28, с. 157]⁴. Так, Э. Дюркгейм вопрошал: «В чем такие факты, как прикосновение к предмету табу, к нечистому или освященному животному или человеку, употребление некоторых видов пищи, неприношение на могиле родителей традиционной жертвы, неточное произнесение ритуальной формулы, игнорирование некоторых праздников и т. д., могли когда-нибудь составлять социальную опасность?» [8, с. 73]. Но дело в том, что нарушение запрета есть посягательство на миропорядок и, следовательно, недопустимо. Такой поступок может обрушить гнев оскорбленных сверхъестественных сил и на других членов коллектива, к которому принадлежал нарушитель.

Архаической правовой системе присущи отдельные санкции, которые значительно отличаются от санкций, предусмотренных совре-

⁴ В научной литературе отмечается и тот факт, что архаические табу не всегда были связаны с действиями, которые могли принести реальный вред обществу.

менными правопорядками. В качестве примера можно привести такое наказание, как изгнание из общества. В случае совершения тяжкого преступления (прежде всего, нарушения табу, значимого для всего коллектива) род отказывал индивиду в своей защите, что было почти равнозначно его смерти, так как его любой мог убить без всякой причины. В применении такого рода санкций было заинтересовано все общество. Однако большинство санкций в случае совершения преступлений применялись непосредственно индивидами, чьи интересы оказались нарушенными. Таким образом, наиболее значимым и распространенным был принцип самопомощи, что значительно отличает архаический правопорядок от современного. По этому поводу Г. Кельзен указывал: «В первобытных правопорядках реакция санкции на правонарушение совершенно децентрализована. Она доверена индивидам, чьи интересы пострадали вследствие правонарушения. Они уполномочены установить в конкретном случае наличие состава правонарушения, предусмотренного правопорядком в общем виде, и привести в исполнение предусмотренную санкцию» [12, с. 5].

В заключение отметим, что изучение обычного права – как исчезнувшего, так и действующего – дает основание рассматривать человека как единственного из всех живых существ, способного создавать нормы и соблюдать их, в то время как у других живых существ возможны лишь привычки. Именно эта способность создать регулятор отношений между людьми позволяет появиться культуре как таковой. Несмотря на разнообразие культур, у них есть единая правовая составляющая, которая повсюду одинакова, так как обусловлена естественной природой человека. Это подтверждается универсальностью запрета инцеста, биологической обусловленностью целого ряда норм, определяющих возраст половой зрелости, длительность беременности, реакцию на физические и душевные болезни, на смерть, отношение права к внебрачному сожителю и т. п.

Литература

1. Алексеев В. П., Першиц А. И. История первобытного общества. – М., 1990.
2. Аннерс Э. История европейского права. – М., 1996.
3. Бартенев В. На крайнем северо-западе Сибири. Очерки Обдорского края. – СПб., 1896.
4. Бочаров В. В. Власть. Традиции. Управление. – М., 1992.
5. Венгерова А. Б. Теория государства и права. – М., 1996. – Т. 1: Теория права.
6. Венгерова А. Б. Теория государства и права. – М., 1998.
7. Давид Р., Жоффре-Спинози К. Основные правовые системы современности. – М., 1999.

8. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М., 1991.
9. Законы Ману. – М., 1968.
10. Зибарев В. А. Юстиция у малых народов Севера (XVII–XIX вв.) – Томск, 1990.
11. Карбонье Ж. Юридическая социология. – М., 1986.
12. Кельзен Г. Чистое учение о праве. – М., 1987. – Вып. 1.
13. Ковлер А. И. Антропология права: учебник для вузов. – М., 2002.
14. Комаров С. А. Общая теория государства и права. – М., 1997.
15. Крашенинникова Н. А. Обычай в праве развивающихся стран (на примере Индии) // Вестник МГУ. – 1984. – № 2. – (Серия «Право»).
16. Першиц А. И. Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. – М., 1979.
17. Подгурецкий А. Очерк социологии права. – М., 1974.
18. Проблемы теории государства и права. – М., 1999.
19. Пэнто Р., Гравитц М. Методы социальных наук. – М., 1972.
20. Рулан Н. Юридическая антропология. – М., 1999.
21. Табаев Д. И. С верой в закон. – Горно-Алтайск, 1997.
22. Теория права и государства / под ред. В. В. Лазарева. – М., 1997.
23. Теория государства и права / под ред. В. М. Корельского и В. Д. Перевалова. – М., 1998.
24. Теория государства и права / под ред. Г. Н. Манова. – М., 1996.
25. Теория права и государства. – М., 1996.
26. Тимофеев П. Г. Грех пополам в русском обычном и иностранном праве. – СПб., 1903.
27. Томсинов В. А. Семен Викентьевич Пахман (1825–1910). Биографический очерк // Пахман С. В. Обычное гражданское право в России. – М., 2003.
28. Стингл М. Таинственная Полинезия. – М., 1991.
29. Супатаев М. А. Право современной Африки. – М., 1988.
30. Хейзинга Й. *Homo ludens*. В тени завтрашнего дня. – М., 1992.
31. Шатковская Т. В. Правовая ментальность российских крестьян второй половины XIX века: опыт юридической антропологии. – Ростов н/Д, 2000.
32. Шатилов М. Б. Ваховские остяки (этнографические очерки). – Томск, 1931.
33. Эванс-Причард Э. Э. Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. – М., 1978.

Раздел 2. КУЛЬТУРА РОССИИ В ИСТОРИЧЕСКОМ И ЛАНДШАФТНО-ГЕОГРАФИЧЕСКОМ РАКУРСЕ

К. Э. Разлогов
Москва

РУССКОЕ В ГЛОБАЛЬНОЙ МАССОВОЙ КУЛЬТУРЕ

Ключом к характеру «вписывания» той или иной субкультуры в культуру глобальную может служить тип взаимодействия между процессами глобализации и специфической ментальностью народа, нации или этнической группы.

В 60-е годы нынешнего столетия группа социологов и футурологов (наиболее известный среди них – канадец М. Маклюэн) усмотрела в средствах массовой коммуникации решающий механизм расширения человеческой чувственности и превращения земного шара в «глобальную деревню».

На этой основе в 80–90-е годы вырастает корпус теорий *глобализации культуры*, в особенности последствий распространения американских образцов культуры «Макдональдса и Кока-колы» по всему миру. Оценивается этот процесс по-разному: как безусловный прогресс (американскими исследователями и авторами, связанными с «коммуникативными автострадами» и индустрией культуры), как неизбежное зло или как «культурный империализм», требующий противодействия. Отсюда и европейская, а точнее – французская идея исключения культуры из сферы действия рыночных механизмов и свободной международной торговли (Матлар А., Делькур Кс., Матлар М. *Международные рынки образов.* / 1993).

Истоки глобализации восходят к теории и практике так называемой массовой культуры, распространение которой носило в нашем веке стремительный и неумолимый характер. Массовая культура всегда тяготела к максимальному расширению сферы своего распространения, но реально получила эту возможность лишь с появлением планетарной сети массовых коммуникаций, от радио и телевидения до Интернета. В этом смысле глобальная культура существует как миф, теоретический практически не достижимый предел, поскольку ни одно явление культуры (в том числе даже самое популярное произведение искусства) не может охватить все население земного шара. Формулу взаимодействия массо-

вой и глобальной культур на уровне обыденного сознания современного человека дает популярная народная мудрость: «Всего вина не переешь, всех денег не заработаешь, но стремиться к этому нужно».

Рассмотрение массовой культуры с точки зрения *теорий массовой коммуникации (масс-медиа)*, иными словами, *теории глобализации культуры* отличает внутренняя двойственность. Большинство представителей франкфуртской школы, в особенности Т. Адорно, как и К. М. Энциенбергер и другие видные деятели современной культуры, «левые» теоретики, обличают грубость и непристойность ложного наслаждения популярной продукцией. Эта тенденция жива и поныне – одними из недавних ее проявлений явились выступления известного французского социолога П. Бурдьё, например, его книга «О телевидении» (1998), и скандально знаменитая речь перед руководителями средств массовой информации Франции.

С другой стороны, на прошедшем в 2000 году в Будапеште симпозиуме «Культура накануне третьего тысячелетия» преобладали иные точки зрения: глобализация рассматривалась видными деятелями современной культуры (как Западной, так и Центральной и Восточной Европы) скорее как стихийное и неизбежное явление, определяющее условия работы художников в конце нынешнего столетия («Критиковать глобализацию – все равно, что критиковать дождь или снег» – Кшиштоф Занусси).

Таким образом, в теориях глобализации культуры продолжают сосуществовать две тенденции: критическая и апологетическая. Согласно первой, глобализация – сила разрушительная, угрожающая стабильности и возможностям развития человека и общества, согласно второй – она необходимый компонент модернизации, культурная составляющая демократии, правового государства и рыночной экономики. Впрочем, последнее определение относится и к массовой культуре в целом.

Проблема ментальности, характеризующей различные народы мира, принадлежит к числу наиболее обсуждаемых и наименее изученных. Поэтому в этой области приходится ограничиваться рабочими гипотезами, которые нередко подтверждает или опровергает сама жизнь.

На мой взгляд, ментальность народов России в большей мере определяется историко-географически, нежели этнически. Поэтому я и говорю о российской, а не только о русской ментальности.

Ментальность эта формировалась в первую очередь под воздействием огромных равнин и достаточно тяжелых климатических условий. Горные территории в России – исключение, они ощущаются основной массой населения как непригодные для жизни (отсюда и «выпадение» горных народов, в первую очередь кавказцев, из очерчиваемого менталитета).

Преобладание равнин определило ощущение бесконечности пространства – за природные ресурсы не надо было бороться, их использование даже с минимальными усилиями обеспечивало выживание населения, а в случае ископаемых – и богатство нации, государства, отдельных индивидов, которым «посчастливилось». Так разрывалась связь между трудом и благосостоянием, возникало отрицательное отношение к накопительству.

К богатству вели не индивидуальные усилия, не работа, а удача или воровство. Духовным идеалом был отказ от мирских благ – старчество.

Тяжелый климат стимулировал фатализм, природа (и внешняя, и внутренняя) воспринималась как форма угнетения и порабощения человека. Парадоксально, аналогичным было отношение к политической власти – она всегда приходила извне (от татар, Бога, Маркса или Джеффри Сакса) и воспринималась и воспринимается как неизбежное зло – от любых попыток что-то изменить может быть только хуже. Природные или божественные силы сами по себе приведут к возрождению (как в смене времен года) и накажут грешников. Социальная самоорганизация существовала и существует как бы сама по себе, независимо от институтов власти. Мораль считается, безусловно, важнее закона, нормы которого, как правило, в том ли ином отношении нарушаются основной массой населения. Нормой считается распределение благ «по знакомству» («блат» советского времени или непотизм в общекультурологической перспективе). Взятки являются естественным продолжением этой системы отношений на рыночном этапе.

Жизненные процессы протекают неторопливо – «Поспешность нужна только при ловле блох». «Культура семечек» и деревенских бесед на завалинке с легкостью перекочевала в городскую среду в самых разных формах: от пьяного застолья до интеллигентских посиделок на кухне. Потребление алкоголя (и злоупотребление им) было до недавнего времени основной формой снятия стресса. В современных условиях повышенного напряжения эту функцию поделили между собой наркотики и массовая компенсаторно-развлекательная культура.

Очевидно, что описанная в общих чертах ментальность, присущая подавляющему большинству населения и транслируемая естественным путем из поколения в поколение, с трудом поддается каким бы то ни было трансформациям, в особенности процессам модернизации. Поэтому так называемые модернизационные элиты в России отличаются крайностями: от искусства авангарда до массовых репрессий. Как правило, сопротивление среды все же оказывается сильнее, что еще более ожесточает «обновленцев». Культурный консерватизм, особенно если он поддержи-

вается политически, разрушает реформаторство по западному образцу. Отсюда и парадоксальность наших попыток «перестройки»: импульсы «назад к традиции» и «вперед к рынку» взаимно блокируют друг друга.

При поверхностном подходе кажется очевидным, что российская ментальность просто не вписывается в процессы глобализации и инстинктивно противостоит им. Однако очевидное стремительное развитие отечественных вариантов массовой культуры даже во «враждебном» окружении сталинизма (советское кино 30-х годов) или предрассудков творческой интеллигенции (дискуссия «Цена успеха» в начале 80-х), не говоря уже о нынешнем разгуле «рыночной экономики», доказывают обратное – глобализация культуры с успехом идет и на нашей территории.

А как обстоит дело с обратным взаимодействием – с интеграцией элементов и тенденций российской культуры в глобальный «плавильный котел»? На этом уровне взаимодействие носит не системный, а хаотический случайный характер. Наиболее яркие тому примеры:

- мода на «славянскую душу» (и цыганщину),
- популярная классика (Чайковский, Рахманинов, «Танец маленьких лебедей»),
- экранизации произведений Льва Толстого и Достоевского (и пародии на них),
- мода на «Анну Каренину»,
- группа «Тату».

*О. В. Первушина
Барнаул*

ПРИРОДНО-ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ РОССИИ: ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Новое звучание и интерпретации в гуманитарных и естественно-научных междисциплинарных исследованиях получают сегодня такие понятия, как «географический фактор», «окружающая природная среда», «культурно-историческое развитие», «месторазвитие», «культурный ландшафт» и др., используемые в анализе взаимоотношений «человек – природа», «природа – общество», «человек и культура». Вхождение российского общества в XXI век выдвигает эти проблемы в число важнейших.

Актуализация интереса к природно-географической составляющей современной культуры обусловлена тем, что отношения человека и природы во все времена носили и носят противоречивый, двойственный характер: с одной стороны, человек как биологический организм – неотъемлемая часть среды обитания, с другой стороны, человек воздействует на нее, часто проявляя себя как источник необратимых изменений в природе, в целом ряде случаев ведущих к экологическому кризису. Особенно остро эти проблемы обнаружили себя в XX веке как последствия развертывания научно-технического прогресса.

Изучение взаимосвязи человека, социума, культуры с природной средой имеет давнюю традицию в отечественной историко-культурологической мысли. Русские ученые разных поколений изучали природно-географические особенности страны, отмечали их определяющее влияние на все сферы жизни общества, на формы и особенности бытования культуры, ментальность, образ жизни русского человека. Первые опыты исследования природно-географических условий страны, особенностей их влияния на социокультурные процессы относятся к периоду конца XVII–XVIII веков принадлежат В. Н. Татищеву, И. Н. Болтину – мыслителям эпохи Просвещения – и изложены в контексте идей географического детерминизма. Роль природно-географического фактора этими учеными рассматривалась в контексте проблематики эпохи Просвещения, в русле особенностей русской культуры XVIII века, которая развивалась в крепостническом государстве. В. Н. Татищев, И. Н. Болтин рассматривали природно-географические условия как определяющие в формировании историко-культурных особенностей страны. Например, крепостное право помещиков оценивалось как естественное состояние, обусловленное значительными обширными территориальными пространствами, необходимостью жесткой вертикали власти. В. Н. Татищев протяженность территории России, безбрежность ее пространства рассматривал как основание для укоренения в стране монархической формы правления – типа государственного устройства, в большей степени отвечающего природным условиям, размерам территории, историко-культурным традициям народа. Свои идеи он подкреплял обширным фактическим материалом из русской истории. И. Н. Болтин также считал предпочтительным для России монархическое устройство государства. Особенности бытования культурных традиций и нравов он объясняет влиянием природной среды (климата) как «первенственной причины». Представляет интерес его размышление о том, что имеют место множественные «побочные» причины, влияющие на перемену нравов (общение с другими народами, иностранные

пряности и яства, оказывающие влияние на кровь, образ жизни человека, быт, обычаи и т. д.), способные либо содействовать, либо препятствовать влиянию климатических условий на образ жизни в стране. И. Н. Болтин, аргументируя свою позицию, исходил из представления о непохожести России на западноевропейские государства из-за «физического местоположения ее пределов». Таким образом, в трудах Болтина и Татищева природно-географические условия России рассматриваются как определяющие в выборе формы и способов государственного управления.

Геосоциокультурная мысль XIX – начала XX веков развивалась в русле дискуссий о цивилизационной принадлежности России, о судьбах русской культуры, о ее месте в диалоге «Россия – Запад». В стремлении определить цивилизационную принадлежность страны русская мысль вышла на новый этап развития. Н. Я. Данилевский подверг критике европоцентристскую схему развития человечества. Линейной перспективе развития он противопоставил мультикультурную концепцию развития, выделив как основу культурно-исторические типы, сформулировав законы их движения и развития, основой которых является природно-географическое пространственное расположение страны [3, с. 25–27].

Известным историком и мыслителем С. М. Соловьевым был применен принцип комплексного рассмотрения роли природно-географических, демографических, этнических, культурных факторов в историческом развитии России. В исторические исследования С. М. Соловьев вносит идею «географического ландшафта», определяет его значение в историко-культурном развитии страны [7, с. 51]. Он рассматривал климат, ландшафт, реки как культуuroобразующее начало русской истории и культуры, а не только как ее природные особенности. С. М. Соловьев считал, что однообразие русского природного ландшафта оказало влияние на образ жизни народа, его психологический склад [7, с. 73].

В. О. Ключевский рассматривает природную среду как реальность, оказывающую влияние на формирование ментальности народа: «...внешняя природа... нигде и никогда не действует на все человечество одинаково... я разумею те преимущественно бытовые условия и духовные особенности, какие вырабатываются в людских массах под очевидным влиянием окружающей природы и совокупность которых составляет то, что мы называем темпераментом» [4, с. 40]. В концепции В. О. Ключевского географическая среда – историческая данность, влияющая на особенности истории страны: «человеческая личность, людское общество и природа страны – вот те три основные исторические силы, которые строят людское общежитие». Ключевский утверждал, что отношения человека и

природы не являются данностью, что эти отношения развиваются, видоизменяются и не всегда носят позитивный характер; отсутствие гармонии в этих отношениях чревато серьезными последствиями.

Научные концепции евразийцев являются продолжением традиций русской историко-культурологической и геосоциокультурной мысли XVIII–XIX веков (Л. П. Карсавин, Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, Г. В. Вернадский). В них Россия предстает как неповторимый, уникальный природный и культурный мир. Евразийцы так же, как их предшественники, считали, что географическое положение русского государства оказало решающее влияние на этническое становление, менталитет народа, форму государственного устройства, образ жизни, культурное развитие. Новизна подхода состояла в том, что их концепции базировались на синтезе этнографического, географического, культурфилософского знания, интегрированного в стройную и убедительную систему, объединяющую понятия «природа», «общество», «культура». В этом смысле концепция П. Н. Савицкого о влиянии природно-географических условий на историческую судьбу страны («месторазвитие») является показательной. С помощью категории месторазвития ученый объяснял связь между социально исторической, социально-культурной средой и территорией, природно географическими условиями существования. В понимании П. Н. Савицкого, Россия – это особое цивилизационное образование, «континент в себе, не являющийся только Европой или Азией – а “Евразия” – “географический и культурный индивидуум”». Концепт «месторазвитие» П. Н. Савицкий применял для обозначения органического характера процессов исторической жизни человеческих обществ на определенной земле. Государства, писал мыслитель, являются родами «общежитий», строящихся на основе «генетических вековечных связей... между растительным, животным и минеральными царствами, с одной стороны; человеком, его бытом и даже духовным миром – с другой» [6, с. 282]. В этих общежитиях элементы «взаимно приспособлены друг к другу и находятся под влиянием внешней среды, под властью земли и неба», и, в свою очередь, влияют на внешнюю среду. «Взаимное приспособление живых существ друг к другу в тесной связи с внешними географическими условиями создает свой порядок, свою гармонию, свою устойчивость» [6, с. 282].

Значительное время в отечественной культурологической мысли преобладал интерес к географическому детерминизму Ш. Монтескье. П. Н. Савицкий предлагает новый подход, суть которого – в соединении социально-исторической среды, территории и духовного состояния наро-

да, здесь проживающего. Мыслитель обращает внимание на глубинную взаимосвязь социальных, природных факторов и духовного мира человека. Соответственно, особую значимость приобретает осознание человеком сопричастности тому месту, тому реальному пространству, с которым роднит и связывает его состояние общности и неразрывности существования. Это может быть индивидуальное личное пространство, ограниченная территория – конкретное место (город, село, край) или значительно более обширное пространство и, следуя представлениям П. Н. Савицкого, также пространство культурное, ментальное, духовное. Таким образом, представляется возможным структурировать территориальные культурно-цивилизационные образования как общества («общезития»), в своей основе имеющие следующие элементы: индивидуальное пространство, региональное пространство (историко-культурное, социально-культурное) и духовно-ментальное пространство как результат сопричастности среды проживания и многолетнего, во многих случаях, единения этносов, населяющих данную территорию.

Поддерживая идеи П. Н. Савицкого, понятие «месторазвитие» как обозначение определенной и особой географической и геосоциокультурной среды развивает самый известный евразийский историк Г. В. Вернадский. Пространство России он рассматривал как культурное и целостное «месторазвитие», населенное многочисленными народами, находящимися в тесном взаимодействии и взаиморазвитии, на пересечении культур, при определяющем влиянии географического фактора.

Синтез историко-культурного и географического подхода, осуществленный европейцами в начале XX века, был использован Л. Н. Гумилевым для обоснования положения о том, что происхождение народов и их исторические судьбы должны рассматриваться в зависимости от географических условий и «ландшафта».

Л. Н. Гумилев утверждает, что адаптация человека к природному ландшафту шла «по двум направлениям: 1) человек приспособлялся к новым природным условиям, менял свой способ хозяйства и, следовательно, вырабатывал новый стереотип поведения; 2) человек приспособлял природу для себя, создавая вторичные, антропогенные геобиоценозы, согласно отработанному стереотипу поведения» [2, с. 177–178]. Иными словами, человек не только адаптировался, приспособлялся к природной среде, но и воздействовал, преображал ее, создавая вторичные, антропогенные геобиоценозы. И на этом пути человек обретает совершенно иной статус взаимоотношений с природой. В этом случае, продолжает ли он «оставаться в составе различных биоценозов как верх-

нее, завершающее звено, или он переходит в какую-то иную сферу взаимоотношений с природой, вовлекая туда же одомашненных животных и культурные растения?» – вопрошает ученый.

Постоянное развитие «техносферы Земли», как утверждает Гумилев, – есть плод особой формы развития материи – общественной, никаким животным не свойственной. Поэтому возникает вопрос о пределах и последствиях этого развития, так как эволюционные процессы необратимы, ибо человек, животное, растение, включенные в эту сферу, вряд ли когда-либо вернуться к исходному состоянию. Таким образом, внутри биосферы создается особая прослойка – антропосфера, как результат иного уровня взаимоотношений человека и природы. И это эволюционное движение развивалось от простой адаптации – к более сложным формам и, наконец, к созданию иной, искусственной среды обитания: адаптация → преобразование → созидание.

Л. Н. Гумилев приходит к выводу, что именно в процессе длительного взаимодействия человека с природой, в зависимости от особенностей ландшафта и способов адаптации к нему, складывалось этническое многообразие планеты: «...накопление признаков, возникших в результате длительных процессов адаптации, создает этническое многообразие при прохождении человечеством одинаковых ступеней развития – общественно-экономических формаций» [2, с. 198–199].

Хотя единство природного и человеческого миров ни у кого не вызывает сомнения, существуют довольно заметные различия в понимании того, какими могут, или должны быть, отношения человека с окружающей вселенной. Логически и фактически возможны три варианта: во-первых, признание людьми первородства и абсолютного могущества природы, следовательно, подчиненность природным стихиям; во-вторых, претензии человека на роль «венца творения», потребителя и пользователя дарованным ему миром; в-третьих, признание того, что человечество – одна из форм жизни, отнюдь не совершенная, один из образцов вездесущей и многоликой живой материи.

По весьма приблизительным данным антропологии, человек как живое существо появился многие миллионы лет тому назад, а первые зафиксированные «культурные» проявления имеют возраст не более полумиллиона лет. На этом огромном отрезке времени Н. А. Бердяев выделяет «четыре периода в отношении человека к природе: 1) погружение человека в природу, 2) выделение из природы, противопоставление природе и борьба с ней, 3) обращение к природе для овладения ею, 4) восстановление связи человека с душой природы и духовное овладение природой» [1, с. 225].

Безусловно, заключительный этап, указанный философом, – это сейчас единственно возможный путь нашего движения к экологической безопасности и возможности сохранения человека как вида.

Принцип «святой твари» – один из основных в восприятии природы русской религиозной философией (П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков и др.). По сравнению с католицизмом и протестанством в русской религиозной философии, в православии с особой силой проявляется идея благословения Богом любой твари, всего живого. Принцип «святости твари» очень важен для верующего русского человека и является важнейшим элементом его нравственности. П. А. Флоренский в фундаментальном богословском труде «Столп и утверждение истины» посвятил этому вопросу целую главу под названием «Тварь». Опираясь на цитаты из Библии, он писал: «...замечательно совершенное тождество Божьего завета с человеческой и прочей тварью. Это не два различных завета, это один завет со всем миром, рассматриваемым как единое существо, возглавляемое человеком... Только в христианстве тварь получила свое религиозное значение, только с христианством явилось место для “чувства природы”, для любви к человеку и вытекающей отсюда науки о твари» [8, с. 272–273].

Таким образом, все движение русской историко-культурологической мысли представляет собой движение от идей «овладения», «подчинения», «освоения» природы к идеям «духовного овладения природой», «восстановления связи человека с душой природы».

Сегодня в научном осмыслении феномена культуры актуальными становятся геосоциокультурные подходы, сочетающие в себе понятия «природная среда», «общество», «культура». Такой подход позволяет, опираясь на традиции отечественной историко-культурологической мысли, рассмотреть тип культуры, особенность функционирования социокультурных явлений через призму природного окружения, историко-культурных и социальных факторов, проявляющих себя в конкретном пространственно-временном континууме.

Литература

1. Бердяев Н. А. Из записной тетради // Дмитриев Н. К., Моисеев А. П. Философ свободного духа. – М., 1993.
2. Гумилев Л. Н. Этносфера: история людей и история природы. – М.: АСТ, 2002.
3. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991.
4. Ключевский В. О. Собр. соч.: в 9 т. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1, ч. 1.
5. Пештич С. Л. Русская историография XVIII в.: в 2 т. – Л., 1961–1965. – Т. 1–2.

6. Савицкий П. Н. Континент Евразия. – М., 1997.
7. Соловьев С. М. Сочинения: в 18 кн. – М.: Мысль, 1988. – Кн. 1, т. 1–2.
8. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: в 3 т. – М., 1990. – Т. 1.

Д. А. Филин
Кемерово

ПРАВОСЛАВНОЕ МОНАШЕСТВО И КРИЗИС ВИЗАНТИИ РУБЕЖА XII–XIII ВЕКОВ

12 апреля 1204 года столица империи ромеев Константинополь, богатейший европейский город с полумиллионным населением стал добычей двадцатитысячного войска европейских варваров. Произошла настоящая катастрофа, неожиданная как для жителей империи, так и для других православных народов. Византия не смогла никогда от нее оправиться и вернуть себе статус великой политической державы, а Константинополь утратил свое царственное величие. Что же произошло? Каким образом славнейший и огромный город, неоднократно отражавший куда более серьезных врагов, на девятом веке своего существования оказался захваченным отрядом западноевропейских рыцарей? Почему несколько десятков тысяч мужчин, способных носить оружие, не вышли на стены города? Современники произошедшего узрели в падении столицы внезапно обрушившуюся божественную кару [4, с. 50].

Участник событий, великий византийский историк Никита Хониат первый предложил в качестве рационального обоснования произошедшей катастрофы использовать концепцию упадка нравов, ставшую еще во времена Тита Ливия и Тацита «общим местом» римской историографии [12, с. 593]. Крупнейший основоположник отечественного византиноведения Ф. И. Успенский по сути дела продолжил линию Хониата, называя в качестве предпосылок падения Константинополя сепаратизм провинций, отделение Болгарии, этническую и религиозную некомплиментарность франков и греков, а также полную распущенность беспорядочной правительственной системы и забвение государственных интересов во имя частных [22, с. 466–485]. О последних двух группах причин и пойдет речь в данной публикации. Мы считаем их необходимыми и достаточными для объяснения интересующего нас факта. Главным моментом новизны нашей публикации является предположение о том, что именно нравственный упадок монашества стал основной причиной, фундаментальной предпосылкой политического кризиса Византийской империи рубежа XII–XIII веков.

Итак, последний великий правитель Византии Мануил I Комнин умер 24 сентября 1180 года. На империю опустился мрак «как при затмении солнца». Действительно, последние Комнины не соответствовали грандиозной задаче сохранения величия Ромейской державы. Алексей II (1180–1183) проводил время в пустых удовольствиях, травлях и конских скачках, в компании дурных товарищей, развивая самые низменные наклонности. Еще более его превзошел в следовании злему Андроник I (1183–1185), который «считал для себя тот день погибшим, когда он не захватил, или не ослепил какого-нибудь вельможу, или кого-нибудь не обругал, или по крайней мере, не утратил грозным взглядом и диким выражением гнева» [14, с. 407]. Именно при нем в 1185 году страшные норманны взяли и разграбили дочиста второй по величине город империи – Фессалонику. Но лучше ли их были следовавшие за ними Ангелы? Исаак I (1185–1195) очень ценил вино и женщин, каждый день принимал ванны и натирался благовониями. За пиршественным столом он употреблял священные сосуды, кощунствовал, снимал оклады с крестов и книг и делал из них цепи и украшения для своей одежды. Исаак любил безгранично своего старшего брата Алексея, выкупил его из турецкого плена и всецело ему доверял. Последний же ответил на братскую любовь тем, что сверг его с престола, бросил в темницу и ослепил.

При самом Алексее III Ангеле (1195–1204) процесс нравственно-го упадка правящего меньшинства дошел до анекдотических пределов. Когда император послал эскадру ограбить греческий караван, навархи Ангела переусердствовали и обобрали все встретившиеся им корабли, в том числе и турецкие! За что иконийский султан объявил ромеям войну. Муж сестры императрицы мегадук Михаил Стрифн по прозвищу «толстопузый» вместе с друнгарием флота Стирионе открыто торговал всем имуществом военно-морского ведомства: якорями, парусами, канатами, веслами и даже гвоздями. Так что к походу крестоносцев на Константинополь не оказалось ни одного крупного военного корабля, способного выйти в море!

Начальник государственной тюрьмы Лагос, чтобы заработать побольше денег, по ночам стал выпускать самых ловких воров на промысел, утром, возвращаясь, они приносили ему добычу, и он сам им уступал небольшую ее часть. Ангелы были особенно корыстолюбивы и падки до развлечений. Торговля должностями, взятничеством и коррупция достигли в их правление невиданного размаха: «Не только пролетарии, торговцы, меновщики и продавцы платья устаивались за деньги почетных отличий, но и скифы и сирийцы за взятки приобретали ранги» [15, с. 140]. Доходило даже до того, что один видный сановник выносил на рынок и продавал рыбу, которую получал от благодарных просителей.

Более всего нас потряс следующий факт, аналога которого мы не припомним во времена Неронов и Калигул. Убив чуть ли не единственного талантливой полководца империи, освободителя Фессалоники, мятежника Алексея Врану, приближенные Исаака забавлялись тем, что перебрасывали друг другу дротиками его отрубленную голову с оскаленными зубами, словно мяч (1185). Особо утонченное, рафинированное издевательство людей, которые ходили на воскресную литургию и слушали Евангелие Христа! [15, с. 42–44; 7; 8; 11; 22; 24]. **Комментируя** Хониата, Успенский подчеркивал, что «в высшем обществе угас дух патриотизма и выдохлось понятие о чести и достоинстве. Полное безразличие к общественному благу и погоня за личным счастьем, понимаемым в узком смысле личного удовольствия, отличает деятелей изучаемого периода» [22, с. 381].

По нашему мнению, тенденции, чутко уловленные Хониатом, были уже весьма заметны во 2-й половине XI столетия. Определены они «индивидуализацией» сознания. Назовем так изменения в ромейском менталитете: развитие таких черт характера, как исключительное себялюбие, эгоцентризм, замкнутость на своих собственных проблемах, руководство в деятельности почти исключительно гедонистическими мотивами и как долговременное историческое следствие в конечном итоге предпочтение частных, своекорыстных интересов общим. В начале же «индивидуализация» сознания⁵ весьма способствует развитию творчества, появлению новых одаренных индивидов.

На этот процесс указывают следующие факты. В XI веке начинается массовое употребление фамилий в Византии. 28,5 % семей, зафиксированных в специальной анкете А. П. Каждана, ведут начало именно с периода 1025–1081 гг. [9, с. 225, 258]. Родовитость с середины XI века становится в общественном сознании необходимым элементом аристократизма. С эпохи Комнинов только выходцы из аристократической среды занимают византийский трон [13, с. 39]. Само государство Комнинов есть не что иное, как господство нескольких десятков фамилий, связанных между собою родственными узами. Каждан подчеркивает, что семьи комниновского клана были теснее связаны с деревней, провинциальным землевладением, нежели военная знать вне клана [9, с. 259], то есть они были менее гедонистичны, более аскетичны, чем их предшественники и конкуренты. Поэтому они и спасли Византию во время жесточайшего внешне- и внутривосточного кризиса второй половины XI века и вер-

⁵ Не путать с «индивидуализмом без свободы» А. П. Каждана, что означает отсутствие включенности византийца в ряд вертикальных и горизонтальных корпоративных связей, одиночество его перед Богом и всеильным государством [10, с. 100–101].

нули ей международный престиж на период чуть более века. Византия XII века уже не была первой державой Европы, как в раннее Средневековье, но одной из ведущих европейских стран.

Идеал аскета, изначально определяющий движение византийской истории, потеснили, во-первых, идеал образованного человека (византийского интеллигента), который талантлив, энергичен и добивается счастья своими знаниями и личным трудом (это и Пселл, и Иоанн Итал, и Феодор Продром, и Иоанн Цец...); во-вторых, западноевропейский рыцарский идеал со всеми его характеристическими чертами (проявление верности, дружбы, воинской удали), воплощенными в личности Мануила I Комнина [9, с. 240].

Авторы XII столетия гордятся своим талантом, образованностью, проявляют повышенный интерес к собственной индивидуальности: обобщенности предпочитая наблюдательность, интерес к деталям, мелочам быта [10, с. 246]. В дальнейшем, в XII веке, индивидуализация ведет к профанации творчества. Иоанн Цец, сам будучи ярчайшим примером профессионального дилетантизма, возмущается, что в его время все пишут стихи: женщины и младенцы, всякий ремесленник и даже жены варваров [10, с. 241].

Советы Кекавмена (2-я половина XI века) больше всего касаются взаимоотношений с начальством и подчиненными, безопасности собственного положения, репутации в глазах властей. Такие понятия, как дело, долг, честь не присутствуют на страницах его книги [21; 10, с. 206]. Симеон Новый Богослов, творчество которого по-своему индивидуалистично, утверждал, что дружбы не существует, есть только тяга к болтовне и совместной трапезе [10, с. 168]. В то время как в ранневизантийские времена дружба была величайшей ценностью. Надгробное слово Григория Богослова на смерть Василия Великого – настоящий гимн бескорыстной и нерушимой дружбе [5, с. 730–795].

Процесс индивидуализации сознания ведет к расшатыванию традиционных церковных устоев в сфере семьи и положения женщины. На рубеже XI–XII веков на адюльтер и внебрачные связи смотрят в обществе уже снисходительно, а внебрачных детей приравнивают к потомству от официальных супругов. Женщины пробивают себе путь к образованию и общественной жизни. Становится весьма актуальным образ властной матроны, держащей под каблуком своего мужа [10, с. 57].

Наконец, интенсивно продолжается начавшийся еще в XI веке процесс смены архитектурной парадигмы – крестово-купольные храмы идут на смену базиликам более крупных размеров. Каждан отмечает, что «Юстиниан строил общественные храмы, василевсы XI–XII веков,

дворцовые часовни и усыпальницы. Это стремление к интимному храму с карликовыми пропорциями архитектурных элементов отчетливо обнаруживается в константинопольском зодчестве XII века, а в провинции – еще раньше» [11, с. 226].

Как бы подводя итоги сказанному, Хониат сетует, что на Западе давно уже знали, что в Ромейской державе заняты только пьянством и что Константинополь превратился в новый изнеженный Сибарис. Язвами ромейского общества стали всеохватывающий эгоизм, себялюбие, забота исключительно о самом себе. Люди пренебрегают близкими, родными, Родиной: ими движет лишь жажда самосохранения и корыстная трусость. Моральные нормы утратили сдерживающую силу, человек стал руководствоваться исключительно обстоятельствами и масштабами своих возможностей [15, с. 51; 11, с. 294–295].

Итак, за всеми вышеперечисленными фактами стоят, на наш взгляд, одни и те же изменения в менталитете, названные нами процессом «индивидуализации» сознания. Первоначально он способствует расцвету творчества, потом его профанации, сопровождается же всегда ростом своекорыстных эгоистических интересов, жертвой которых, в конце концов, становится «общее дело». Л. Н. Гумилев назвал людей такого склада «актуалистами». Они приходят на смену «пассеистам». Для последних (первых по времени) характерна жертвенность во имя общего блага коллектива. «Пассеисты» чувствуют себя продолжателями линии предков, традиции (сюда можно отнести и подвиги Леонида в Фермопилах, Пересвета и Осляби на Куликовом поле...). «Актуалисты» же стремятся жить сейчас, для себя, а не для традиции. Они совершают подвиги, но ради собственной алчности, открытия – для собственного тщеславия, ищут высокого положения, чтобы насладиться властью. Такие люди живут настоящим, часто по пословице: «Хоть день, да мой» или «После нас хоть потоп». Когда процент «актуалистов» увеличивается, то наследство, накопленное предками, быстро растрачивается, почему и создается иллюзия кратковременного расцвета, а это и есть эпоха Комнинов в истории Ромейской державы [6, с. 96–98].

Центральным тезисом нашей публикации считаем утверждение, что главную роль в кризисе рубежа XII–XIII веков играла относительная деградация духовной элиты византийского общества – монашества, стремительное падение уровня аскетической жизни в эту эпоху. Самым надежным подтверждением данного высказывания являются статистические данные по изменению количества православных святых, на основе соответствующего списка трехтомного словаря «Христианство», а также дополнительных сведений, приводимых у И. И. Соколова (см. [19; 23]).

Автор не претендует на точность (каждая цифра приближительна), но любой, проделавший ту же работу, несомненно, получит то же соотношение. Для IX века мы насчитали около 123 человек, для X века – около 48, для XI – около 29 и, наконец, для XII – около 14 святых. Причем деятельность двух из подвижников, которых мы отнесли к XII столетию, – знаменитого Христодула Патмосского (ум. в 1111 году) и Климента Столпника (ум. в 1111 году) в основном приходится на XI век. Другие из отнесенных сюда же – афонские монахи – Иоанн Кукузел и Симеон Мироточивый были славянами из соседних стран. Деятельность Леонтия Иерусалимского, Саввы Сурожского, а также Хремеса, Николая, Сильвестра Сицилийских, Петра Калабрийского протекала на периферии византийского культурного мира – тех территориях, которые империи ромеев давно не принадлежали⁶.

Учтя все это, нельзя не поразиться тому, какое духовное запустение произошло в Византии в XII веке! Это несмотря на сотни монастырей и храмов, существовавших тогда. За внешней оболочкой Церкви угасал костер настоящего подвижничества и, прежде всего, это касается самого Константинополя, где вместе с окраиной, по отзыву русского путешественника, было до 40 тысяч монахов и 14 тысяч монастырей (включая и мелкие от 3 до 10 человек) [13, с. 85]. Осталась «мода» на монашество, но не само его сердце – освобождение от страстей и умное делание. Поэтому, совершенно закономерно, что пик критики пороков внутри самой Церкви приходится на XI, в особенно – XII век. Уже Христофор Митиленский (XI век) высмеивал тех из «почитателей святынь», которые собрали в свои лари по дюжине рук Святого Прокопия и ровно четыре черепа Святого Георгия [13, с. 77].

Резким обличителем харистикарной системы был антиохийский патриарх Иоанн (XII век). В ее распространении он считал виноватыми как православных царей, так и слабых патриархов. «Лишь только харистикарий получит в свою власть монастырь, – негодует церковный писатель, – он тотчас распускает ненасытную пазуху и кладет туда все принадлежащее монастырю, – не только дома, поместья, скот и разнообразные дохо-

⁶ В таком контексте статистическая закономерность, выведенная Х. Лопаревым, может получить дополнительное объяснение. Он отмечал, что в IV–V веках было написано приблизительно по 50 агиографических памятников на столетие, в VI, соответственно – 20, в VII – 30, в VIII–IX – огромное множество, X – 11, XI – 18, XII – 6, XIII – 8, XIV – 9, XV – 5. С. В. Полякова объясняет числовой разрыв между X и XII столетиями вступлением агиографии на почву высокой литературы, что означало резкое падение ее «массовидности», количественных показателей [18, с. 266]. Однако возможна и другая причина – объективное падение уровня святости, о котором речь идет в данной статье (XII век вполне сопоставим здесь с XV – последним из столетий существования Византии!).

ды, но и самые храмы; кафигумена и монахов он считает за своих рабов, всех и все рассматривает как свою благоприобретенную собственность; всем пользуется безбоязненно и по своему желанию, как своим наследством. Божьим храмам и монахам он уделяет какую-нибудь весьма малую часть из всего дохода, да и это давая как милостыни за свою душу и с предъявлением к монахам многих требований. Я уже не говорю о разрушении храмов, жилищ и поместий – вследствие того, что он всегда следит только за тем, чтобы были доходы, и не любит расходов. Особенно худо, если с этим душегубительным даром соединяется безответственность» [19, с. 298].

И Симеон Новый Богослов, и Пселл, и Никита Хониат говорят о лицемерии как о самом заметном и пагубном пороке монашеской жизни. Хониат горько иронизирует, что «“подвижники” только потому и монахи, что остригли себе волосы, переменяли платье и отпустили себе бороду» [14, с. 268].

Особенно много изобличал пороки византийской духовной элиты Евстафий, митрополит Фессалоникийский (около 1110 – около 1194), представивший нам целую галерею лиц. «Выгода – вот настоящая цель этих лицемеров. Этот род людей посредством пострижения приобретает себе право на торговлю. Ибо, не употребляя мяса и будучи довольны скудной пищей, они получают от этого прибыль; они не страшатся и сборщиков податей, которые могли бы уменьшить их барыш. Они разводят виноградники, заботятся о садах, умножают стада всякого рода животных... и делают все, посредством чего можно доказать, что они принадлежат миру». Некоторые распорядители монастырских имуществ именно так уболагодворяют своих духовных отцов и «даже приобретают воровством благословение и похвалы». Эти лицемеры привлекают в монастырь хитростью простаков и овладевают всем их имуществом. «Очистив пазуху пришельца, исполнив желание своего сердца, они отпускают его свободно гулять на волю, так как в нем не оказалось-де и следа добродетели... Если он как-нибудь вздумает ворчать, тогда сейчас же найдется много против него: и что ты за человек и какая в тебе сила, и какая от тебя польза? Они пригрозят этому человеку, что он лишится и остального, что ему было оставлено по общему соглашению при отпущении на свободу; они сошлются при этом на правило и свой почтенный устав, по которому каждый из братьев обязывается к нестяжательности, – у них, таких стяжателей» (цит. по: [19, с. 378–379]).

Евстафию вторит сатирик Феодор Продром (XII век), который уподоблял мышь игуменью, что весьма далека от благочестия, хотя так и сыпет библейскими цитатами, на уме же у нее только коровье масло, ягн्याче

мясо, овечье молоко да мед [13, с. 87]. Хониат пишет, что монахи больше хлопочут о мамоне, чем гедонистически настроенные миряне [14, с. 267]. Далее Евстафий бичует такие пороки современного ему монашества, как чревоугодие, пьянство, телесную изнеженность, крайнюю гордость, самоуправство, блуд,⁷ гнев, невежество и презрение к знаниям. Однажды спросив у игумена одного из монастырей замечательный кодекс творений св. Григория Богослова, он услышал в ответ, что книга недавно продана и непонятно, для чего вообще нужны монахам такие книги. После иронии Евстафия («Для чего или для кого нужны и вы, достопочтенные монахи, если для вас бесполезны такие книги?») игумен резко поворотился спиной и больше уже никогда с ним не разговаривал [19, с. 380–385]. Честный и прямодушный Евстафий желал было бороться с этими пороками, но нажил столько врагов, что вынужден был даже временно удалиться с митрополичьей кафедры (ок. 1185) [19, с. 348].

Именно на XII столетие приходится рост религиозного безразличия, скепсиса. Когда в конце этого века афинский митрополит приехал в Фессалонику – второй по величине город империи, он поразился: во время богослужения церкви совсем пустовали. Когда провинциальные вельможи потешались над Исааком II Ангелом, то он их послал к патриарху для разрешения от церковного проклятия: одни считали это совершенно бессмысленным делом, другие иронизировали над тем, что Исаака Ангела в детстве готовили к церковной карьере и вот теперь он от них требует то, к чему привык с малолетства. Наконец, по-своему об «оскудении» монашеской жизни свидетельствует тот факт, что традиционные жанры агиографии, литургической поэзии «застывают», становятся слишком стереотипными, нетворческими [10, с. 241–243].

Итак, монашество – «соль земли» – стало в XII веке стремительно терять силу, последнее по-своему отметили еще протестантские историки позапрошлого века (Неандер, Куртц и др.), а за ними и Ф. И. Успенский. Однако полбеда, если бы перед нами было общество с другими ценностями, более светски ориентированное, но главная беда, по нашему разумению, в том, что монашество занимало исключительное положение в Византии. Оно было духовной элитой этого общества. Господствующей идеологией на протяжении всего тысячелетнего существования Ромейской империи оставалось христианство, идеалом общества всегда был идеал аскета – святого (см. [1]). Именно христианские ценности соединяли, сплачивали общество. Им посвящено все необъятное море

⁷ Вальсамон повествует, что он во времена патриарха Кир-Луки (1156–1169) видел одного монаха Леонтия Музака, который даже на собор явился с женщиной, не желая с ней расставаться ни на один миг! [19, с. 383].

святоотеческой литературы. Возьмем, например, широко известную гомилию на первый псалом Василия Великого. Святитель перечисляет те качества, которые должны соответствовать христианской жизни: благоумие, безгневие, дружба, любовь, целомудрие, мужество, справедливость, покаяние, безмерное терпение. Псалом по Василию Кесарийскому – «союз дружбы, единение разобщенных, враждующих примирение» [16, с. 50–51]. **Это определение можно считать своего рода краткой формулой христианской общественной жизни, соборности.** Вышеперечисленные качества, которые призваны направлять жизнь в христианском обществе, во многом уже отсутствовали в византийской жизни XII столетия, особенно в правящем меньшинстве. Грекам не хватало ни мужества, ни единения, ни терпения, ни способности к сверхусилию в роковую весну 1203 года. Эти качества были у представителей правящего меньшинства и в 626 году при осаде Константинополя аварами, и в 717–718 годах – арабами, и в 860 году – руссами: как раз в века византийской духовности, «монашеского пира» (метафора И. И. Соколова). Только для одного IX столетия мы насчитали канонизированных святых около 123 человек. Именно они всей душой защищали нравственные устои общества, путем мимезиса распространяя данный тип поведения (см., например, примеры высоконравственной жизни монахов того времени в Афонском Патерике): «В житии почти каждого византийского подвижника можно прочесть о том, какое благотворное влияние имел на окружающую среду пример высоконравственной его жизни, как под действием его добродетели изменилась нравственность лиц, имевших сношения с ним, как последние воспламенялись желанием вести иноческую жизнь и т. п.» [19, с. 392]. Так, например, поучения и советы монаха Евфимия для императора Льва Философа имели безусловное значение. Никифор II Фока высоко ценил руководство и духовную дружбу Афанасия Афонского. К тому же святому отовсюду собиралось множество народа – одни принять благословение, другие – спросить о предметах сомнительных или малоизвестных. Никто от него не уходил без душевной пользы. Евфимий Новый многих граждан Фессалоники обратил к добродетели, нравственной жизни. Вере и нравственности учили Симеон Новый Богослов и Никон Черногорец.

Не стоит забывать, что в Византии почти каждый монах был грамотен, а многие и учительствовали (пример славянских первоучителей Кирилла и Мефодия всем известен). Наконец, эти люди, порвавшие с миром и поэтому ничего не боявшиеся, были решительными обличителями пороков и заблуждений общества. К примеру, Василий Новый, приглашенный во дворец, публично изобличил Романа Старшего в среб-

ролюбии и распутстве и вызвал у императора настоящее раскаяние. Евфимий был горячим преследователем Стилиана Заутца, будущего тестя Льва VI, так что царь в конце концов признал себя главным виновником злодеяний Заутца и обещал Евфимию обуздать его. Голос Павла Латрского имел такую силу, что начальник корабля по одной его просьбе освободил десять провинившихся морских солдат, заключенных в оковы [19, с. 392–395]. Примеров, подобных данным, можно привести множество. Все они свидетельствуют о том, что самой нравственной, самой созидательной силой византийского общества было именно монашество, иначе и быть не могло, ведь первое родилось в результате «аскетического сжатия» IV–V веков.

По ходу наших рассуждений, интересно отметить такую закономерность, еще требующую своего настоящего исследования. Подавляющее большинство канонизированных святых было не бедного, а знатного происхождения. Из аристократических семей происходили не только величайшие подвижники IV века Антоний Великий, Афанасий Александрийский, каппадокийцы, Иоанн Златоуст, но и Илия Новый, Илия Пещерник, Михаил Малейн, Никон Метаноите, Нил Россанский, Афанасий Афонский, Феодор Студит, Симеон Метафраст, Симеон Новый Богослов и многие другие известные подвижники того времени. Легче и быстрее перечислить выходцев из бедных семей в монашестве IX–XI веков – это Лука Элладский, Мелетий Новый, Христодул. Они – известные святые второй половины XI века. Чем объяснить такое положение вещей? У нас нет достаточно обоснованного ответа. Высокий уровень образованности характерен далеко не для всех – тот же основатель монашества Антоний Великий не захотел учиться грамоте (другой перевод – «не стал учиться грамоте, не желая общаться с другими отроками»), единственным его стремлением было по-простому жить в доме своем [16, с. 40–41; 2, с. 179]. Афанасий Александрийский добавляет интересную подробность, что «воспитывался Антоний в умеренном достатке, не досаждал родителям просьбами разных дорогих яств и не искал в них улады; он довольствовался тем, что у него было, и ни к чему большему не стремился». По смерти же родителей он ушел в пустыню [16, с. 40; 2, с. 180]. **Думается, мы приблизимся к ответу, если вспомним, что люди со значительным материальным достатком, принадлежавшие к привилегированному слою, и в других типах общества так же становились на путь аскезы (таковы Рылеев, Перовская, Лев Толстой – в русской истории, Сиддхартха Гаутама – в истории индийской).** Они-то очень часто и

отличались особым рвением на этом пути и поэтому попадали на страницы истории. Не влияла ли на «тонкость душевной организации» и сама атмосфера в семьях, не обязательно аристократическое воспитание?

Стоит, пожалуй, также подчеркнуть, что в Византии той эпохи монашеская жизнь была весьма разнообразна. Здесь существовали и столпники, и странники, и затворники, босоногие (спавшие на голой земле), нагие, босые, грязные, пещерники, молчальники, носившие железные вериги, и даже икеты (просящие). Последние собирались вместе с монахинями для прославления Бога путем пения гимнов, песен и плясок по примеру Моисея и Мариам, переходивших Черное море [19, с. 287]. В общем, эта свобода подвижничества компенсировала строгость монашеской жизни, делала ее более привлекательной. Так что в византийском обществе IX–XII веков даже существовала своеобразная мода на монашество. «Постройка новых монастырей сделалась своего рода манией. Всякий, кто только имел возможность, считал ее чуть ли ни главной своей обязанностью. Бедняки в случае экономической несостоятельности строили их *in corpore*». Доходило до того, что любовники сооружали монастыри для своих любовниц [19, с. 107]. Все монахи и даже частные лица хранили у себя фрагменты мощей святых. В Афонской Лавре Святого Афанасия существовал календарь, состоявший из 12 ящиков – «месяцев», в каждом отделение по числу дней месяца, в отделении частица мощей святого, память которого отмечается в данный день [18, с. 270]. Как нам кажется, эти факты свидетельствуют о постепенной профанации монашеской жизни⁸, связанной с общим падением духовного уровня и «индивидуализацией» сознания, которые и стали предметом рассмотрения в нашей статье.

Подводя итоги, следует еще раз подчеркнуть, что проанализированные нами факты свидетельствуют о вполне закономерном характере падения Константинополя в 1204 году. Оно стало, по-видимому, конечным следствием того широкого процесса «индивидуализации» сознания, который охватил византийцев в XI–XII веках и определяющим фактором которого является постепенное угасание православной святости, понижение нравственного уровня монашеской жизни, достигшее критической отметки именно в это время. Главный удар, главная точка приложения внешней силы были направлены в то место, где «гедонистическое расширение» и упадок нравов достигли наибольшего выражения – это

⁸ Они не характерны для IV–VI веков – подлинного «золотого века» монашества, поэтому для IX – начала XI веков более приличествует в этом смысле название «серебряного века», а не золотого, как считал И. И. Соколов.

столица империи. Ее и сокрушили варвары с Запада, а жизнеспособные окраины продолжили свое существование в виде отдельных греческих государств.

Литература

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1977. – 325 с.
2. Афанасий Александрийский. Творения: в 4 т. – М., 1994. – Т. III. – 524 с. – С. 178–250.
3. Афонский патерик. – М., 1994. – 558 с.
4. Георгий Акрополит. История / пер., вступит. ст., комм. и прил. П. И. Жаворонкова. – СПб., 2005. – 415 с.
5. Григорий Богослов. Собрание творений. – Мн.; М., 2000. – Т. 1. – 832 с. – С. 730–795.
6. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – М., 1993. – 503 с.
7. Дашков С. Б. Императоры Византии. – М., 1997. – 368 с.
8. История Византии: в 3 т. / под ред. А. П. Каздана. – М., 1967. – 371 с.
9. Каждан А. П. Социальный состав господствующего класса Византии XI–XII вв. – М., 1974. – 273 с.
10. Каждан А. П. Византийская культура (X–XII вв.). – СПб., 1997. – 280 с.
11. Каждан А. П. Два дня из жизни Константинополя. – СПб., 2002. – 320 с.
12. Кнабе Г. С. Рим Тита Ливия – образ, миф и история // Тит Ливий. История Рима от основания города. – М., 1993. – Т. III. – 766 с. – С. 590–655.
13. Литаврин Г. Г. Как жили византийцы. – М., 1974. – 200 с.
14. Никита Хониат. История, начинающаяся с царствования Иоанна Комнина / пер. под ред. В. И. Долоцкого. – СПб., 1860. – Т. 1 – 446 с.
15. Никита Хониат. История, начинающаяся с царствования Иоанна Комнина / пер. под ред. Н. В. Чельцова. – СПб., 1862. – Т. 2. – 464 с.
16. Памятники византийской литературы IV–IX веков / отв. ред. Л. А. Фрейнберг. – М., 1968. – 355 с.
17. Памятники византийской литературы IX–XIV веков / отв. ред. Л. А. Фрейнберг. – М., 1969. – 463 с.
18. Полякова С. В. Византийские легенды как литературное явление // Византийские легенды / под ред. Д. С. Лихачева. – М., 1972. – С. 245–273.
19. Соколов И. И. Состояние монашества в Византийской церкви с середины IX до начала XIII века (842–1204): Опыт церковно-исторического исследования / вст. ст. Г. Е. Лебедевой. – СПб., 2003. – 464 с.
20. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / общ. ред., сост. и пред. А. Ю. Согомонова. – М., 1992. – 543 с. – С. 427–504.
21. Советы и рассказы Кекавмена: Сочинения византийского полководца XI в. / пер., ком. Г. Г. Литаврина. – М., 1972. – 302 с.
22. Успенский Ф. И. История Византийской империи. – М., 2002. – Т. 4. – 496 с.
23. Христианство: энциклопедический словарь: в 3 т. / гл. ред. С. С. Аверинцев. – М., 1995. – 783 с.
24. Юревич О. Андроник I Комнин. – СПб., 2004. – 256 с.

**ПРАВОСЛАВИЕ КАК ФАКТОР ПОДДЕРЖАНИЯ
ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ
(КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВЕКА)**

История России как многонациональной империи, процесс ее территориального расширения, факторы поддержания политической целостности все чаще привлекают в последние годы внимание исследователей как в России, так и за рубежом. Важнейшей частью данной тематики является история миграций и колонизации – процессов, в рамках которых сопрягались «имперская» и «человеческая» составляющие.

Расширение империи на Восток, как убедительно доказал сибиревед А. В. Ремнев, не ограничивалось только военно-политической экспансией, был еще и сложный процесс превращения Сибири и Дальнего Востока в Россию [1, с. 48]. Ученые выделяют как один из важнейших компонентов «политику населения», предусматривающую активное вмешательство государства в этнодемографические процессы, регулирование миграционных потоков на окраинах империи с целью закрепления успехов колонизации края. Прежде всего это было связано с насаждением русско-православного элемента на окраинах с однородным составом населения или с территориями, которым угрожала экспансия извне. Существовало осознанное беспокойство по поводу культурного воздействия на российское население со стороны китайцев, корейцев, и даже якутов и бурят, которые воспринимались в качестве конкурентов российскому имперскому колонизационному проекту. Считалось необходимым разредить население национальных окраин «русским элементом», минимизировать превентивными мерами инонациональную угрозу как внутри, так и извне империи. Было решено создать необходимую критическую массу русского населения, которое и станет демографической опорой государственной целостности. Крестьянская колонизация сознательно воспринималась как необходимое дополнение военной экспансии.

Однако мало было заселить край желательными для русской государственности колонистами, важно было укрепить имперское единство культурными скрепами. Чтобы остановить процесс отчуждения переселенцев от «старой России» и восстановить в «новой России» знакомые и понятные властям черты русского человека, необходимо было заняться целенаправленной культурной политикой, ведущая роль в которой отводилась православной церкви и религии. Выбор религии в качестве основ-

ного объединяющего нацию средства не случаен, ведь она была носителем базовых ценностей и форм самосознания дольше, чем любое другое человеческое установление, была куда более ощутимым, создающим прочные связи аспектом идентичности. Русская православная церковь, продвигаясь на восток во взаимодействии с широкой народной колонизацией, продвигала и традиционные системы церковных приходов.

В Сибирском регионе православие преобладало над всеми другими верованиями (91,14 % населения). Однако проблема религиозности в русском населении Сибири сложна и многогранна. Известный русский философ И. А. Ильин писал о религиозности: «...это один из самых тонких и глубоких вопросов, касающихся человеческого существа. Здесь дело идет о самой интимной сфере внутреннего мира, где многое оказывается невыразимым и неопишваемым, так что иногда кажется совершенно невозможным приблизиться к исследуемому, предмету, не говоря уже о его логических определениях и об их исчерпывающей точности» [2, с. 840].

Религиозность можно разделить на две составные части: 1) внешняя, обрядовая, заключающая в себе посещение церкви, соблюдение всех предписанных христианством таинств, видимое почитание священнослужителей и церковной организации в целом. Это формальная сторона; 2) Внутренняя часть религиозности, духовная сторона. Она присутствует в конфессиональном общественном сознании и чрезвычайно важна при оценке религиозности населения. Однако этот показатель труднее измерить в цифрах, визуально его легко можно не заметить, недооценить или переоценить, это весьма тонкая материя. Люди могли пропускать церковные службы, нарушать регулярность в исполнении исповеди и святого причастия, не соблюдать посты, но сохранять внутреннюю связь с православием, крестить своих детей, венчаться, приглашать по случаю в дом священника, знать молитвы, иметь в доме иконы, уважать людей, аккуратно посещающих церковные службы, иметь богобоязненных родственников, членов семьи, соблюдавших посты и т. д. Какая-то часть населения могла совершенно игнорировать формально-обрядовую сторону религиозности, но при этом отождествлять себя с этносом православной культуры, уважать и придерживаться ее нравственных норм.

Невозможно отрицать, что религия и политика всегда были неразрывно связаны. История любой религии, в том числе православия, это одновременно история использования религии в политических целях и история появления основанных на этой религии политических идеологий. Проблема религиозности представляется исключительно важной, так как именно религиозность делает религиозные идеологии наиболее приемлемым выбором для населения в отсутствии идеологических альтернатив.

Кажется очевидным, что для массовой поддержки таких идеологий требуются религиозные люди. Однако не совсем ясно, какой именно должна быть эта религиозность. Большинство людей придерживаются так называемых «народных» религий, которые существенно отличаются от официальных версий, но в политическом смысле с ними не конфликтуют. «Народные» религии обычно не затрагивают глубинных слоев сознания людей. Приверженность им проявляется в соблюдении обрядов, смысл которых часто неясен самим исполнителям. Народные версии религии, как правило, сильно этнизированы и включают в себя многочисленные элементы прежних верований, бытовавших до того, как были сформулированы догмы официальной религии. Соблюдение обрядов народной религии не требует от человека особых усилий и на практике оборачивается религиозным безразличием, превращением религии в элемент «нашей культуры» [3, с. 81]. В христианских странах церкви часто рассматривают народную религию как меньшее зло по отношению к политической религии, так как народная религия никогда не вступает в конфликт с церковной иерархией и демонстрирует номинальное уважение религиозному истеблишменту. В свете вышеизложенного представляет интерес изучение проблемы религиозности русских крестьян-переселенцев, которым отводилась основная роль в российском империостроительстве. Рассмотрим ее на примере самой большей части сибирского населения России, которую составляли крестьяне. Известно, что земледельцы Европейской России в рассматриваемый период осознавали себя православными. Переселяясь в Сибирь, они сохраняли свои взгляды на этот счет. «Я, раб Божий» было обычным самоназванием крестьян. Факты свидетельствуют, что население сибирских поселений само было заинтересовано в строительстве и содержании церковных храмов. Воспитанные в духе православной религии, имевшие на родине церковь и духовных наставников, они и на новом месте, в суровых условиях борьбы за существование, пытались найти духовный покой от повседневной трудовой жизни, не мыслили жизни без церкви. Переселившись в Сибирь, крестьяне нередко оказывались вдали от религиозных центров. Неудовлетворение религиозных потребностей вселяло в крестьян «страх за будущее». Поэтому там, где не имелось культовых центров, крестьяне почти сразу же обращались к властям с просьбой об их открытии. Архивные документы сохранили многочисленные прошения крестьян об открытии в переселенческих поселках церковью, направленные во все инстанции. В них отражены душевные переживания новоселов, лишенных возможности по христианскому обычаю крестить новорожденных, отпевать умерших, освящать жилища, венчать новобрачных. Еще не устроившись прочно на новом месте,

крестьяне возбуждали ходатайства о строительстве церквей. «Значительная часть семей... живет в плетневых и земляных избах, все домохозяева в долгу у казны... а между тем есть духовная потребность... в воспитании религиозно-нравственного чувства наших детей и посильное научение их грамоте, – пишут крестьяне Ильинского сельского общества Кулагинской волости Тюкалинского уезда. – Невыносимо тяжело жить, не слыша кругом себя церковного благовеста и не имея у себя благоустроенной школы» [4, оп. 9, д. 65, л. 33–35].

Как явствует из формулировок приговоров сельских сходов о строительстве церквей, крестьяне с радостью жертвовали последние гроши на Божье дело.

Ошибочно было бы думать, что крестьяне-переселенцы лишь пассивно ожидали помощи государства в деле строительства религиозных храмов в своих поселках. По мере своих материальных возможностей переселенцы предпринимали единовременные сборы – пожертвования на их постройку. Иногда крестьяне скапливали значительные суммы, до нескольких тысяч рублей. Так, например, крестьяне Ореховского сельского общества собрали на постройку храма 2000 рублей [5, с. 96].

В Каннском уезде, в деревне Кама местные жители возвели на собственные средства причтовые дома [6, № 4, с. 215]. В Барнаульском уезде, где сравнительно богатая почва давала возможность населению быстро достигать известной степени благосостояния, десятки приходов открывались исключительно на местные средства. Крестьяне Ново-Славянского сельского общества Мало-Песчаной волости Мариинского уезда по приезде походной церкви «немедленно отделали за свой счет небольшой дом и купили богослужебные книги, а также купили в соседнем селении готовый дом и амбар на свой собственный счет, не дожидаясь помощи от казны. Затем перевезли их к себе и поставили по указанию священника на удобном месте, прирубили к ним завозню и конюшню, словом, сделали полную квартиру для священника, что стоило им 800 рублей» [7, оп. 8, д. 130, л. 93].

Эти факты, на наш взгляд, достаточно хорошо показывают отношение крестьян к религии. Однако, говоря о крестьянской религиозности, надо иметь в виду тот факт, что в конце XIX – начале XX века сеть церквей в Сибири была значительно реже, а церковное влияние на сознание людей – слабее, чем в Европейской России. Подавляющее число сибиряков, безусловно, были верующими. Но их верования не всегда соответствовали взглядам официальной Церкви. К концу рассматриваемого периода церковь в Сибири активизировала свои усилия по расширению религиозных представлений прихожан и с этой целью обязала священнослужителей

сопровождать воскресные служения чтением поучений, изготовленных и отпечатанных централизованным порядком. По свидетельству клира, катехизические поучения не находили отклика у крестьян, а чтение священной истории они выслушивали со вниманием, видимо, в силу большой занимательности и простоты. Доверчивый и любознательный крестьянский ум при уверенности в абсолютной реальности библейских сюжетов, находил в них богатую пищу для размышлений и толкований. Но, как правило, у земледельцев не было церковных книг, многие даже не слышали об их существовании, поэтому с библейской историей были знакомы лишь приблизительно и понаслышке. Отсчет времени крестьяне вели не по числам и месяцам, а по церковным праздникам: от Покрова до Казанской, от Казанской до Заговенья и т. д. По праздникам рассчитывался сельскохозяйственный цикл, в них укладывался весь хозяйственный быт крестьян. Святым отводилось немалое место. Каждый святой, в представлении крестьян, нес определенную функциональную нагрузку. Крестьяне считали их покровителями всего живого. Так, например, Фрол и Лавр считались заступниками лошадей, Модест и Власий – коров, Кирик и Улита – кур. Одним из главных считался Николай, к нему обращались во многих случаях жизни. Крестьяне подходили к святым чисто практически, рассчитывая на их помощь. Религиозным праздникам давались имена святых, а самим святым, свою очередь, давали соответствующие характеристики: Еремей – запрягальник, Алексей – теплый, Анна – рассадница и т. п.

Принадлежность к христианской вере считалась среди крестьян необходимым и естественным состоянием. Слово «нехристь» считалось ругательным. Крестьяне никогда не начинали ответственного дела без молитвы. В особо важных случаях, например, при строительстве дома, старались непременно отслужить молебен. Молебен считался необходимым и тяжело заболевшему, а в случае стихийного бедствия надеялись на помощь крестного хода, к крестному знамени крестьяне прибегали при молитве и во всех затруднительных ситуациях. Им же предохраняли себя и животных от нечистой силы, от грома. Крещение детей считалось в крестьянской среде необходимым.

Как и земледельцы Европейской России, иконе сибиряки приписывали многие чудесные свойства. Во время пожара, чтобы унять огонь, обносили вокруг горящего строения икону. Иконой благословляли, с ней переходили в новое жилье. В крестьянском понимании иконы придавали святость переднему углу (а с ним и всему дому), недаром, уходя из старого жилища в новое, хозяин в опустевшем доме кланялся переднему углу в пояс, хотя там уже не было икон. Народная практика фетишизации

икон, по существу, не противоречила церковной (имеется в виду система чудотворных икон). Крещение детей, отпевание умерших в среде крестьян-сибиряков конца XIX века считалось обязательным в принципе, но допускалось отпевание после похорон, к чему местная церковь относилась, в общем, снисходительно. Своевременное отпевание умерших часто было невозможным из-за дальности расстояния населенных пунктов от церквей.

Соблюдение постов для крестьянина-сибиряка считалось строго обязательным. Но при этом, как констатировала Церковь, посты крестьянами строго соблюдаются только с внешней стороны. В употреблении постной пищи не знали никакой меры, о посте же духовном они понятия не имели. Часто подход крестьян к посту был чисто формальным. В отдельных местностях допускали в народный праздник забавы и хороводы даже в том случае, если он приходился на Петров пост. В крестьянской среде ходили различные списки, которые они называли «молитвами», их хранили многие годы, переписывали и ждали от них обещанной благодати. С их помощью надеялись заручиться божьей милостью и обеспечить себе отпущение грехов. Разумеется, эта позиция не имела ничего общего с проповедуемой Церковью. Подобные «апокрифы» обычно именовались крестьянами «молитвами», записывались вместе с молитвами. В крестьянском сознании смешение заговора и молитвы выразилось не только в одинаковом их названии, но и в том, что некоторые настоящие церковные молитвы приобрели в глазах народа заговорный характер. Сибиряки в массе своей не видели разницы между заговором и молитвой. И то, и другое для них было одинаково «святые слова».

Безусловно, следует согласиться с определением Н. Н. Покровского основного отличия народной мысли от официально церковной, заключающегося в обращении заговора к потусторонним силам, минуя церковную организацию. Он указал также на противоречащее ортодоксальному христианству примитивно-потребительское отношение к божеству, а также и на то обстоятельство, что использование церковных имен в заговорных призываниях официальной Церковью осуждались [8, с. 123–124]. В деле распространения заговоров большую роль играли традиция и доступность источника (народная память), знакомство же с настоящими церковными молитвами для многих сибирских крестьян было часто затруднительным. Поэтому крестьяне искажали молитвы при чтении и не всегда понимали их смысл.

Таким образом, сложившееся понятие праведной жизни у земледельцев-сибиряков включало усердное посещение церкви, соблюдение постов, чтение или слушание «слова Божия», почитание родителей и стариков, как труд для «святого дела» во спасение своей души принималось

участие в церковном строительстве. Из этого следует, что представление о добродетели у крестьян ограничивалось сравнительно узким кругом норм, связанных с христианским культом, причем с внешней, обрядовой его стороной. Однако при всем различии личного благочестия коллективный духовный опыт народа определял поведение сибиряков на рубеже XIX–XX веков. В нравственном идеале крестьян христианская трактовка добра, милосердия тесно перемежалась с понятиями трудолюбия, взаимопомощи.

Таким образом, вера была неперенным свойством человека, отвечающего нравственному идеалу большинства крестьян, как в России, так и в осваиваемой Сибири. Разумеется, крестьяне не были богословски образованными людьми, но домашняя молитва, как и посещение церкви органично входили в их духовно-нравственную жизнь. В действительности религиозность крестьян была очень цельной, слитной с их образом жизни. Именно православный крестьянин-труженик способствовал превращению Сибири «из придатка исторической России в органическую часть становящейся евразийской географически, но русской по культуре Великой России» [9, с. 131]. Единство Российской империи было укреплено культурными скрепами. Целенаправленная культурная политика, ведущая роль в которой принадлежала Русской православной церкви, остановила процесс отчуждения переселенцев от «старой России» и восстановила в «новой России» знакомые и понятные властям черты русского человека.

Литература

1. Ремнев А. В. Сделать Сибирь и Дальний Восток русскими. К вопросу о политической мотивации колониционных процессов XIX – начала XX века // Электронный журнал «Сибирская Заимка». – 2002. – № 3.
2. Ильин И. А. Путь к очевидности. – М., 1998.
3. Митрофанова А. В. «Политическое православие» и проблемы религиозности // Человек и общество. – 2006. – № 1.
4. Сибирские церкви и школы фонда имени императора Александра III к 1 января 1904 г. – СПб., 1897–1904.
5. Соловьева Е. И., Константинов Д. В. Деятельность фонда имени императора Александра III в церковно-школьном строительстве Сибири // Культурный потенциал Сибири в досоветский период. – Новосибирск, 1992.
6. Тобольские епархиальные ведомости. – 1895. – № 4.
7. ГАТО. – Ф. 239.
8. Покровский Н. Н. Материалы по истории магических верований сибиряков XVII–XVIII вв. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII – начала XX веков. – Новосибирск, 1975.
9. Кривошей К. А. Александр Васильевич Кривошей. Судьба российского реформатора. – М., 1993.

ОРГАНИЗАЦИЯ ИНФОРМАЦИОННЫХ ПОТОКОВ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ АДМИНИСТРАЦИИ В XVIII–XIX ВЕКАХ (НА ПРИМЕРЕ СИБИРСКИХ ГУБЕРНИЙ)

Гигантский культурный разрыв между Московским государством и «регулярной» империей Петра Великого и его преемников есть факт не только исторического знания, но и более широкого культурологического взгляда на развитие российской цивилизации. Разрушение традиции православного царства, какими являлись Древнерусское и Московское государства, ставящего задачу спасения души, проявилось в энергичном внедрении понятия «общего блага», достижение которого и становилось «идеей фикс» имперской России.

Понимание особенностей развития государства в XVIII–XIX веках объясняет интерес исследователей к изучению административной практики и деятельности государственных учреждений. В условиях «бюрократизации» управления неизмеримо вырастает роль документооборота для функционирования всех уровней власти. Начало формированию российской бюрократии было положено Петром I. Екатерина II в рамках своей губернской реформы 1775 года завершила «бюрократическую революцию». Эффективность введенных ею учреждений определила их живучесть и сохранение вплоть до революции 1917 года.

Усложнение задач, решаемых абсолютизмом, неизбежно приводило к росту используемой информации, возрастанию роли информационных потоков в администрировании и управлении. Исследователи плотности информационного поля с точки зрения различных этапов исторического развития одной из рубежных точек считают появление письменности [7, с. 108]. Если же анализировать роль информации в государственном управлении, то именно формирование бюрократии с обязательной фиксацией «всего и вся», а следовательно, и особой системой оформления документов, их движения, особой ролью бумаги в жизни как общества, так и государства, закладывает основы известной информационной культуры. Последняя, на первых порах, прежде всего присуща самой бюрократии, которая использует любой повод для навязывания этих культурных ценностей и стандартов всему обществу.

Основным законодательным актом, который на принципах рационализма своего времени определил принципы деятельности так называемых присутственных мест, приемы работы с документацией в коллегиях, а за-

тем и для всех чиновничьих учреждений, был «Генеральный регламент» 1720 года. В его редактировании принимал участие сам царь-реформатор. С одной стороны, этот документ четко отделяет тех, кто принимает решения – в терминологии того времени «присутствие», от тех, кто занимается бумажной работой. Но не будет преувеличением сказать, что основное содержание «Генерального регламента» сводилось к фиксации четкой системы документооборота, обязанностей технических работников. Результатом изменений в организации информационных потоков стало значительное увеличение письменной работы. Придание особого значения информации, заключенной в государственной бумаге, – а таковой становилась любая из-под пера канцелярского служащего – внедряло особое отношение к документу и тем, кто с ним работал. Появились жесткие меры по пресечению подделки документов, предусматривалось наказание за неправильное составление бумаг, искажение их смысла. Все это должно было подчеркнуть значение информации в регулярном государстве. Именно с этого времени в нашу культуру вошли такие понятия, как рапорт, протокол, регламент, журнал, инструкция.

Говоря об особенностях информационного взаимодействия в рамках управленческой системы, следует помнить о таких параметрах делопроизводительной информации, как размах ее распространения – он будет максимальным в рамках управляемой подсистемы, время циркуляции – оно определяется ценностью и значимостью сведений для самой управляющей системы, траектория движения – она четко определена инструкциями, эмоциональная окраска официальной информации имеет однозначную определенность в зависимости от направления движения – императивную при прохождении к нижестоящим структурам, сослагательную – при движении в обратном направлении [7, с. 22–23]. Эти принципы совершенно четко выдержаны в концепции «Генерального регламента».

Следующий этап «победоносного шествия бумажной бюрократии» – реформы Екатерины. Если Петр успел заняться центральным уровнем власти, то императрица завершила его преобразования губернской реформой. В ходе этих нововведений была окончательно установлена иерархия властей и мест, определены взаимосвязи высших, центральных, местных учреждений. Расписаны информационные потоки между разными уровнями местной администрации, ее взаимоотношения с подведомственным населением. Происходит рост числа чиновников, особенно на уездном уровне, выделяется финансовое ведомство из общего управления. В Сибири стало 1688 чиновников всех уровней, из этого состава 1225 – в точке непосредственного контакта с податным населением. Суммы на содержание этого аппарата выросли в 7 раз [9, с. 38].

Эта административная машина вместе с осуществлением полицейского, административного, фискального контроля породила огромные массивы документации, утилизацией которых в XVIII веке занимались в Сибири, впрочем, как и по всей империи, специальные комиссии.

Не касаясь оценки результатов ее деятельности, можно привести два примера, демонстрирующих плодотворность по бумажной части сибирской бюрократии. Только в Якутии в XVIII в. **государственными органами** разных уровней было создано около 100 тыс. ед. хр. В Томском архиве находилось около 300 000 дел за этот же период [6, с. 25, 28]. Формализация управленческого труда – причина гигантского бумажного вала, захлестнувшего все чиновничьи учреждения. Попытаемся проанализировать на примере деятельности полицейских и фискальных органов ряда сибирских губерний особенности организации информационных потоков в этой унифицированной административной схеме. В качестве наиболее приемлемого метода воспользуемся исследованием журналов входящих и исходящих документов. Мы выбрали географически отдаленные друг от друга территории, заселенные разными социальными группами, что даст известную степень презентативности.

Журнал входящей и исходящей документации полиции Охотска за 1837 год показывает направленность его информационных потоков на внешнюю сферу. За 1837 год полиция отправила в различные адреса 1332 документа. Куда же чаще всего обращались местные чиновники? 48 % документов были предназначены для вышестоящих учреждений и должностных лиц. 17 % бумаг отправлялись равным по компетенции чиновникам, лишь 13 % документов касались непосредственных внутренних функций полиции.

При анализе документации с точки зрения ее содержания совершенно четко определяется судебно-полицейская и хозяйственно-финансовая функции. Причем треть всех документов посвящены обнародованию указов и отчетам. Следовательно, полиция в известной степени выполняла функции «ретранслятора» общественно важной государственной информации, а также четко обрабатывала программу сбора и отправки сведений вышестоящим административным структурам. Полиция как орган государственного управления, с одной стороны, аккумулировала правительственную информацию и обеспечивала оперативное снабжение ею всей бюрократии и местных жителей, с другой стороны, надежность связи с центром требовала и своевременной информации в виде отчетов. Так, например, охотский полицмейстер отправлял генерал-губернатору Восточной Сибири ведомости о состоянии города, а также о происшествиях и погоде. Но если в Иркутск отчеты отправлялись лишь раз в месяц, то

непосредственному начальнику отчеты ложились на стол ежедневно – так называемые утренние рапорты.

Кроме этого, из другой значимой социальной информации, полицейстер должен был информировать о ценах на строительные материалы, о родившихся, умерших и бракосочетавшихся. Характерно присутствие перекрестных информационных отчетов о тратах казенного имущества и запасов. Этим повышалась ответственность должностных лиц [9, с. 75–82].

Внедрение хоть какой-то системы информационных потоков в поле управленческого воздействия на местное, коренное население подчинялось тем же унифицированным правилам бюрократического администрирования. Иркутский гражданский губернатор Трескин в отчете по управлению губернией с 1806 по 1812 годы отмечал отсутствие письменной информации у органов инородческого самоуправления. Для прекращения этих беспорядков он обязал завести необходимые тетради и журналы. На местное население распространялись те же требования об информировании начальства, что и на русское население. Инородческие родона начальники должны были вести счет сородичей, отчитываться о состоянии хозяйства. Принципу – «все доводить до сведения начальства» – было подчинено составление годовых, полугодовых, месячных ведомостей «со всей верностью и аккуратностью». Бюрократию интересовало все, что было связано со сбором ясака – количество промышленного зверя, – и состояние погоды. Но особых успехов в приучении к бумажному порядку не достигли. И в 1814 году, как отмечали чиновники, «представить на обревизование» было нечего. Верх бюрократического формализма виделся и в той расписке, которую давал инородческий старшина: «Я к никаким масонским ложам и ни к какому тайному обществу ни внутри империи, ни вне ея не принадлежу...» [1].

Другой полицейский орган – Тюменский нижний земский суд – осуществлял свои функции в крестьянской среде. Сохранившийся за 1789 год весь документооборот в отношении одной из крестьянских волостей – Переваловской – дает возможность представить особенности информационных потоков, оценить их интенсивность и направленность. Органы крестьянского самоуправления получали документы из уезда практически ежедневно (без выходных и праздничных дней). Фактически все они требовали отправки соответствующих бумаг в Тюмень. Вот какие отчеты требовались по учету аграрной сферы: ведомости об осмотре посеянных яровых и озимых хлебов, к 1 июля – о состоянии посевов, «каковы оные всходы», к 1 сентября – необходимы сведения об урожае хлебов, к октябрю – о посевах и урожае и о потребностях на годовое

продовольствие и семена «по числу людей». Ежемесячно требовались отчеты о торговых ценах на хлеб и прочие припасы. Тщательный учет населения – основа основ императорской России. Об этом свидетельствуют требования НЗС о присылке ведомостей по различным категориям местного населения, о запрете перехода из одного сословия в другое без соответствующих правил [10, с. 12, 19].

Несколько иное информационное поле является объектом внимания у бюрократии в южной части Западной Сибири, крестьянское население которой было приписано к Кабинетским заводам. В документе, отправленном в земские избы новым уездным капитан-исправником Кольванского уезда Дмитрием Масленниковым в связи с вступлением в должность в декабре 1788 года, содержится приказ прислать сведения о подведомственных волостях. Что же интересовало чиновника, какие объекты входили в круг его интересов как представителя государственной власти?

Прежде всего, количество деревень, находящихся под «началом» земской избы. Причем важно было знать расположение населенных пунктов, расстояние от них до центра волости, что определяло объективные возможности административного воздействия на население. Следующий блок вопросов – количество населения в волости, но не всего, а только податного. В своем «предписании» Масленников особенно подчеркивал необходимость указать на принадлежность к той или иной категории жителей – заводские или государственные. Последнее было связано с контролем за отправлением заводских работ.

Третья группа вопросов связана с обязанностями крестьян. После упоминания о «заводских» работах следует подробный перечень задач по обеспечению внутриуездной связи и коммуникаций: «сколько... состоит дорог, сколько мостов и переездов, по каким именно рекам оные учреждения, сколько по дорогам почтовых станков или ямов, какими душами они содержатся и с каких именно деревень на те станки назначены лошади и сколько число». Наконец, в последней части приказа содержалось требование описывать «сколько кто имеет и какого именно скота».

Таковы были информационные потребности главы уездной администрации. Приняв во внимание особенность уезда как территориального подразделения в сфере интересов Кабинета, проанализируем налоговый компоненту в запросе капитан-исправника. Что касается государственных податей, то учетом налогоплательщиков и собранных сумм занималось уездное казначейство. Поэтому сведения по этой части чиновник получал из этого учреждения, и запросов по количеству сборов не содержалось. Тем не менее, сверить еще раз основной налоговый показа-

тель – количество ревизских душ – Масленников посчитал необходимым. Но более всего и подробно интересовали его два факта: состояние коммуникаций, обязанности подчиненного ему населения по их поддержанию в надлежащем порядке и почтовое сообщение. Эти две важнейшие составляющие государственной инфраструктуры поддерживались через систему натуральных повинностей. За их состояние полную ответственность нес уездный капитан-исправник [2].

Формализация процесса сбора и анализа управленческой информации, отсутствие рациональных основ в принципах ее организации вполне были осознаны в начале царствования Екатерины II. **Особенно это было нетерпимо в фискальной сфере. Постановка финансового учета в XVIII веке была в столь запущенном состоянии, что даже позволила исследователю русских финансов Н. Д. Чечулину высказать предположение о невозможности точно установить всю сумму доходов, проходивших через русскую администрацию XVIII века [15, с. 56]. Это еще в большей степени можно отнести к финансовому учету в Сибири.** В одном из рапортов правителя Тобольского наместничества Е. П. Кашкина приводятся слова генерал-прокурора А. А. Вяземского о том, что последний, в течение 17 лет занимаясь государственными доходами и расходами, не смог получить сведения о сибирских доходах [11].

Одним из нововведений административной реформы 1775 года было выделение особого органа – казначейства – в составе местного управления для реализации фискальной функции. Казначейства были организованы на уездном и губернском уровнях. На все сибирские губернии из 489 тыс. руб., предполагавшихся на финансирование штатов местных органов власти, только 14 % полагалось на фискальные органы. Причем из 254 чинов финансовых органов по всей Сибири 200 должны были осуществлять свою деятельность в уездных казначействах. Следовательно, последние представляли собой конечные звенья гигантской имперской финансовой паутины, призванной обеспечить сохранность и перераспределение бюджетных денежных средств. Поскольку финансовая сфера деятельности государственных органов требует наиболее скрупулезного и тщательного учета, то логичной стала разработка внутреннего регламентирующего документа. Основным законодательным актом, описывающим параметры информационного взаимодействия казначейства с другими государственными учреждениями, являлось «Наставление уездным казначеям» 1782 года [8]. Из 13 разделов этого документа 6 посвящено организации потоков информации и сведений по вопросам фиска и финансов. Приведем названия этих разделов: «Откуда казначеям сведения получать о числе сбора...», «О содержании реестров», «О содержании

расходных книг», «О сохранении документов о приходе и расходе казны», «Об информировании уездным казначеем других учреждений», «О счетах». Как известно, по «Учреждениям...» 1775 года в числе уездных государственных органов власти формировались и нижние земские суды для контроля за сельским населением и учреждены были должности комендантов или городничих в уездных центрах. Именно с ними было организовано информационное взаимодействие. Так, отчеты по итогам сборов налогов должны наряду с губернской казенной палатой посылаться в виде реестров в НЗС и коменданту. Причем, последние учреждения обязаны уведомить письменно казначейство о получении реестров. Аналогично, если в казначейство поступала документальная информация от Казенной палаты, «уездный казначей должен того же дня рапортовать» о получении бумаги. Следовательно, организация информационных контактов между административными структурами была построена по принципу не только ответа на требование информации от вышестоящего или параллельного в иерархии органа, но и по принципу фиксации любого информационного действия. Последнее было, конечно, отражением крайней степени формализации управленческих связей. Но в рамках единственно возможной в то время системы трансляции административной информации – через бумажную переписку – это было целесообразным требованием, задающим параметры рациональности и универсальности системы.

Вышестоящим финансово-хозяйственным учреждением для казначейства являлась казенная палата. Она получала от него ведомости, где содержалась следующая информация: «все ли казенные доходы собраны», «если не собраны, то почему», «куда доход употреблен», «есть ли за статным расходом остаток», «где остатки», «все ли налицо и той ли монетою, что в приход поступила». Акцент на последних сведениях призван был поставить препятствие для растраты казенных средств и использования их в коммерческих интересах. Ежемесячно казенная палата получала от казначейства три отчета: о доходах, о расходах, о недоимках. Замечательно «Наставление» аргументирует необходимость обладания информацией о доходах: «сии ведомости присылать расположено не для точного отчета в приходах и расходах, а для того, чтобы видеть, с каким успехом доходы взыскиваются, так же чтоб на случай иногда нужного и чрезвычайного в деньгах оборота иметь хотя не утвердительное, но примерное познание». Этим же было определено отправление ежемесячной выписки из счета для казенной палаты.

В приложении к «Наставлению» размещены образцы и формы журналов, которые казначейство обязано было иметь в своем делопроизвод-

стве. Обязательными являлись «Настольный реестр вступающим деньгам и делам», «Настольный реестр исходящим доношениям, рапортам и ведомостям», «Дневная кладовая записка», 3 формы доимочных книг (недоимки до 1775 году, с 1775 по 1781 годы, с 1781 года). Имелись книги сборов с различных категорий плательщиков, поскольку налоги не были унифицированы. Эти книги организовывались по алфавитному принципу. Например, ясачные сборы записывались в тетради с литерой «Я», «семигривенные» – в книгу с литерой «С». Давались формы расписок, расходных книг. Последние велись по каждому виду сборов, который производился в уезде. Понятно, что фискальное учреждение само определяло в этом случае количество расходных книг. Но для всех были обязательны следующие общие две расходные книги: о средствах, посылаемых в другие «места» (губернское казначейство, Адмиралтейство, Комиссариат, остаточное казначейство) и о средствах, выдаваемых в городе или уезде. Следовательно, «Наставлением» определялся порядок не только внешних связей уездного финансового учреждения, но и все требования к тому объему информации, который обеспечивал его функциональность.

В рамках реализации губернской реформы в 1784 году из юго-восточной части Тарского уезда был образован Каинский округ. В нашем распоряжении имеются документы его уездного казначейства, по которым можно предметно представить выполнение установок «Наставления» в реальной административной практике за 1784 год [3]. Вышестоящим финансово-хозяйственным органом для Каинского казначейства была Тобольская казенная палата. Все основополагающие документы, касающиеся принципиальных вопросов налоговой политики и учета населения, получались от нее. В 1784 году казенная палата информировала об изменении 2-рублевого оклада на 3-рублевый, санкционировала отправление денежной казны в Тобольск, контролировала постановку на налоговый учет посельщиков (именно, по указам Тобольской казенной палаты в состав подведомственного казначейству податного населения вводятся «новые ревизские души»). Распоряжения из Тобольска понадобились и для выдачи ссуд на закупку семян для крестьян, пострадавших от засухи. Примечательно, что казенная палата отправляла и указы, напрямую не касавшиеся компетенции Каинского казначейства, но информирующие о различных своих решениях по финансовым вопросам. Так, поступил в августе 1784 года указ Тобольской казенной палаты по итогам рассмотрения доклада губернского казначея Анучина о ведомостях Енисейского уездного казначейства о приходе, расходе и об остатке денежной казны. Получило в феврале 1784 года Каинское казначейство и указ от

Тобольской казенной палаты для Тюменской комендантской канцелярии о взыскании «недоплатных на первую 1783 года половину крестьянами подушных денег». Отправление этого документа объяснялось фразой из заключительной части: «...об оном во все места указами подтверждено иметь во всяком свое предусмотрение». В целом, Каинское казначейство не выпадало из бюджетного поля Тобольского наместничества.

Существовала практика информирования финансовых ведомств разных административных единиц о движении любой казенной суммы. Так, Тарское казначейство(соседний уезд), приняв ясак с татар разных волостей Каинского уезда деньгами 714 руб. и мехами на 614 руб., просит сумму эту поставить на приход и одновременно в расход, как доставленную в Тарское казначейство. Подобным же образом Томское областное казначейство «дает знать» указом от 13 апреля о том, что от сборщика Леона Матвеева Иткульской дистанции Каинской округи поступили подушные деньги в сумме 2300 руб. 96 коп. за первую половину 1783 года. Географически Иткульская дистанция располагалась приблизительно в равном удалении и от Томска, и от Каинска. Но, видимо, уже сложившиеся традиции уплаты налогов в Томск признавались в условиях изменения административной структуры в начале 80-х годов XVIII века, поскольку это не меняло практическую составляющую бюджетных взаимоотношений. От казначейства Тобольская палата требовала в марте 1784 года отчета за прошлый год, а в декабре губернское учреждение указало на «учинении выправок в представленных в оную палату о государственном доходе и расходе счетах и выписке». Наконец, в конце декабря между Тобольском и Каинском происходит обмен документами по поводу записи в окладную книгу посельщиков и ссыльных. Регулирует казенная палата и вопросы приема ясака от «ясашных иноверцев». Она обращает внимание казначейства в сентябре на то, чтобы оно не принимало ясачные платежи без «сношений» с нижним земским судом из-за «выходящего иногда между ясашными народами недоверия или несогласия». Что касается взаимоотношений с Каинским нижним земским судом, то здесь четко просматривается линия на информирование этого органа местной власти о фискальных успехах с тем, чтобы он уже предпринимал управленческие действия в налоговой сфере. Задача казначейства – принять денежные суммы и сообщить об этом соответствующему администратору. Об этом свидетельствует следующая запись от 31 мая: Каинский нижний земский суд по сообщению уездного казначейства направил всем волостным старостам указы с подтверждением о срочной сдаче всех денег в казначейство. Со своей стороны, в декабре нижний земский суд сообщает «для ведома» казначейству, что «недобор подушных денег по-

следовал от упадку скота, а особливо по неурожаю хлеба в 1783 году». На наш взгляд, взаимное информирование свидетельствует об иерархическом равенстве этих уездных учреждений.

Из центральных финансовых ведомств казначейство имело информационные контакты с Главным комиссариатом, Московским остаточным казначейством, Кабинетом. Причем, дополнительно ко всем рапортам в эти центральные ведомства по всем расходным суммам шли сообщения и губернским финансовым структурам, а также Томскому областному казначейству. Таким образом, наряду с тобольскими финансово-хозяйственными учреждениями столичные подразделения фискального аппарата являлись «потребителями» сумм, взыскиваемых с податного населения Каинского уезда. Самый же больший массив информации – это рапорты и донесения, сопровождающие налоговые суммы различных групп налогоплательщиков (7 волостей государственных крестьян, общество «градских» крестьян Каинска, 7 волостей ясашных татар). Кроме указанного «Настольного реестра» казначейство имело «Вторую генеральную доимочную книгу, учиненную в Тобольской казенной палате о состоящей по г. Каинску подушной недоимки за 1786 и 1787 года порознь поволостно», «Книгу первую доимочную и на записку прихода о сборе поступаемой расположенной в 20 лет доимки 1798 года» [12]. Образованная в 1804 году Томская губерния включила в себя южную часть Западной Сибири с особенностями управления частью населения под ведомством Кабинета. Это наложило отпечаток и на организацию информационных потоков в чиновничьих учреждениях. Рассмотрим это на примере экспедиции губернского казначейства. Оно зарегистрировало по части губернских доходов во входящем реестре за 1805 год 3173 документа от разных административных структур. Так, Томское казначейство представило 30 рапортов по трем разным основаниям: о доходах, о ясачном сборе, о недоимках. По аналогичным вопросам отчитывались Красноярское казначейство 24 рапортами, Бийское, Нарымское – 25, Туруханское, Кузнецкое, Каинское – 26 документами. К этим формализованным отчетам уездные казначейства отправляли дополнительные бумаги, в которых либо сообщали о каких-то своих действиях, либо запрашивали разъяснения по непонятным вопросам. Например, Бийское казначейство интересовалось, отправлять ли ныне собранные меха в счет ясачных платежей в канцелярию Кольвано-Воскресенского начальства или хранить до будущей зимы. Каинское казначейство извещает о невозможности выслать в адмиралтейство деньги, так как они хранятся в медной монете, Туруханское казначейство задается вопросом по поводу разницы в оценке поступающих мехов в платеж ясака, Томское казначейство сообщает

о переписке с городничим и земским судом по поводу живущих в г. Томске недоимщиках, Кузнецкое, Нарымское, Красноярское казначейства информировали о частых обращениях к городничим и нижним земским судам по этому же поводу [5].

Кроме этих учреждений переписка осуществлялась с канцелярией Колывано-Воскресенского горного начальства, Тобольской казенной палатой. Из вышестоящих органов есть указы государственного казначея о высылке ведомостей о недоимках, сообщения 4-й экспедиции о государственных доходах с приложением к генеральной книге о недоимках, копия с представления Государственного казначея о росписи о доходах и расходах на 1806 год. Также присутствуют рапорты Туруханского, Кузнецкого, Каинского нижних земских судов, Колывано-Воскресенской ратуши.

Финансовая ситуация в сибирских губерниях имела свою специфику. Она определялась, с одной стороны, наличием объектов Кабинетского ведомства – горных заводов, с другой стороны, сложившейся практикой максимально использовать сибирские доходы на месте, с тем, чтобы сократить казенные издержки на перевоз денежных средств. Например, в 1797 году по сведениям Тобольской казенной палаты из предназначенных для Комиссариата 940 тыс. руб. половина употреблялась на воинские расходы на месте. В Московское и Санкт-Петербургское остаточные казначейства отправлялось лишь 230 тыс. руб. при общих расходах в 1610 тыс. руб. [12]. Следовательно, информационные связи сибирских финансовых учреждений простирались далеко на запад от Уральских гор. Наиболее часты были переписки с Кабинетом, поскольку, с одной стороны, ясак с сибирских народов поступал в казну императорской фамилии, с другой стороны, в финансировании Кабинетских заводов принимали участие местные казначейства. Так, в 1787 году Колыванская казенная палата отправила в Петербург ведомость о том, сколько «в яшашном платеже денежной казны в заводскую сумму принято» [13]. Через 60 лет, в 1848 году камеральное отделение Кабинета по части мягкой рухляди получает рапорты от Бийского, Каинского, Колыванского окружных казначейств, из Иркутской губернии отправлены сведения от Якутского областного казначейства, Кяхтинской таможни, Иркутского, Нижнеудинского, Верхнеудинского, Нерчинского, Охотского окружных казначейств [14].

Итак, сравнивая по плотности информационных потоков местную администрацию Сибири XVII и XIX веков следует однозначный вывод о нарастании этого показателя для управленческой практики российской государственности.

Причем для окраины это было еще связано с более разнообразной социальной средой, требующей управленческого воздействия. Внутри

самой системы государственных учреждений наблюдалась различная направленность информационных контактов. Для полицейских органов была характерна большая нацеленность на овладение информацией за рамками собственно управленческого субъекта, финансовые же ведомства по своему целевому предназначению обслуживали сам аппарат управления. Поэтому для них является исключением из правил выход на само население. Вместе с тем, финансовые структуры сибирских губерний были более плотно «увязаны» на контакты с центральными ведомствами своего профиля. Формализация всех управленческих действий была попыткой застраховать систему администрации от злоупотреблений. Однако реального значения для сибирских губерний не имело. Большую роль играли не внутренние факторы самой системы организации власти, а местные условия.

Литература

1. Государственный архив Иркутской области, ф. 480, оп. 1, д. 290, л. 31об. – 32.
2. Государственный архив Новосибирской области (далее – ГАНО), ф. 103, оп. 1, д. 2, л. 344.
3. ГАНО, ф. 130, оп. 1, д. 24.
4. ГАНО, ф. 130, оп. 1, д. 60.
5. Государственный архив Томской области, ф. 1, оп. 1, д. 38.
6. Иванов В. Ф. Русские письменные источники по истории Якутии XVIII – начала XIX века. – Новосибирск: Наука, 1991.
7. Коган В. З. Информационное взаимодействие. Опыт анализа субъектно-объектных отношений. – Томск, 1980.
8. Полное собрание законов Российской империи (далее – ПСЗРИ). – Т. 21, № 15405.
9. Рабцевич В. В. Сибирский город в дореформенной системе управления. – Новосибирск, 1984; Она же. Государственные учреждения дореволюционной Сибири. Последняя четверть XVIII – первая половина XIX века. – Челябинск, 1998. – Таблица 2.3.
10. Рабцевич В. В. Управление государственными крестьянами Сибири в последней четверти XVIII – первой половине XIX века // Крестьянство Сибири периода разложения феодализма и развития капитализма: (Межвуз. сб. науч. тр.) / редкол.: Е. И. Соловьева (отв. ред.) и др. – Новосибирск: НГПИ, 1980.
11. Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА), ф. 24, оп. 1, д. 60, л. 79.
12. РГАДА, ф. 1239, оп. 3, д. 59528, л. 14.
13. Российский государственный исторический архив (далее – РГИА), ф. 468, оп. 43, д. 227, л. 7.
14. РГИА, ф. 468, оп. 9, д. 31, лл. 2–22; д. 30, лл. 1–17.
15. Чечулин Н. Д. Очерки по истории русских финансов в царствование Екатерины II. – СПб., 1906.

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ИЗУЧЕНИЯ РУССКОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО КРУЖКА

Современное российское общество представляет собой конгломерат множества социальных, профессиональных, религиозных групп, которые объединены институтом гражданства. Ценностно-нормативный плюрализм, который утвердился в нашей стране с 90-х годов XX века, нередко осмысливается как фактор, препятствующий модернизации России. В связи с этим актуальным становится обсуждение культурного наследия исторического прошлого России. Поиск новых ориентиров культуры, интегрирующей основы общества, заставляет обратиться к осмыслению базовых ценностей русской культуры, которые не раз в истории доказывали свою необходимость для ее гармоничного развития.

Судьба культуры всегда тесно связана с судьбой творческой личности. Творческий процесс не является некоей отдельной сферой, но, напротив, составляет единое целое с жизнью художника. Результат воплощения задуманного образа нередко зависит от особенностей психики человека. Художественное произведение представляет собой часть всей деятельности творца, в соответствии с чем исследователи нередко рассматривают особенности его личности, образование, круг увлечений и чтения. Важным моментом развития творческой личности является также то, с какими произведениями искусства художник знакомился в процессе жизни, чьи художественные приемы были им восприняты и преобразованы в соответствии со своим пониманием искусства, от кого получал заказы на произведения, а также с кем из деятелей культуры он был наиболее близок и в каких творческих объединениях участвовал. В данной статье автор представляет культурологический аспект изучения русских художественных кружков на примере второй половины XIX века.

Культурологическая интерпретация явления русского художественного кружка является актуальной и научно значимой. Литература, касающаяся данного явления русской культуры, носит в большинстве своем искусствоведческий и литературоведческий характер. Исследования обобщающего характера, которое бы касалось художественных кружков в России, на сегодняшний день не существует. Можно встретить лишь литературу по конкретным художественным объединениям. Она, несомненно, имеет большое значение, так как сообщает о том, кто входил в группу, чем занимались ее участники, какие темы обсуждали в процессе

работы. Но важно посмотреть на художественный кружок как на особый тип творческого единения, среду для самообразования личности и органичную часть русской культуры. В условиях построения гражданского общества важно его значение в формировании ценностных ориентаций в обществе.

Культура отбирает в массе сообщений то, что является текстами, то есть подлежит включению в коллективную память. Свойством текста, по мнению Ю. М. Лотмана, является выраженность в определенной системе знаков, а также способность обслуживать определенные потребности создающего его индивида или коллектива [1, с. 433]. В рамках кружков создавалось множество культурных текстов, которые сегодня привлекают внимание как исследователей, так и обывателей, что позволяет рассматривать русский художественный кружок как культурный феномен.

Названия таких кружков, как Абрамцево, Талашкино, «Мир Искусства», трансформировались в историко-культурные понятия. Этих определений не минует сегодня ни один историк русского искусства, желающий воссоздать целостную картину культурного развития России во второй половине XIX века. **Но не менее актуально исследование этого феномена с культурологической позиции.** Русский художественный кружок – это явление, существовавшее в контексте своего времени. Форма кружка была во многом обусловлена мироощущением и ценностями эпохи. В зависимости от задач исследования, на него можно смотреть как на место, где собирались художники, скульпторы, композиторы, театралы, создававшие произведения искусства, до сих пор волнующие зрителей; как на важную и неотъемлемую часть истории России XIX века; но также и как на сосредоточение духовной, интеллектуальной, художественной жизни.

Рассматривая культурологический аспект изучения русского художественного кружка, необходимо остановиться на специфике данного понятия. Сегодня в литературе существует множество определений понятия «кружок», которые не просто имеют различные нюансы, но часто сильно расходятся. Наиболее общее определение дано в «Толковом словаре русского языка» С. И. Ожегова: «Кружок – группа лиц с общими интересами, объединившихся для постоянных совместных занятий чем-нибудь, интеллектуальной деятельности, а также само объединение, организация» [2, с. 309].

Но существует множество нюансов, позволяющих глубже раскрыть специфику этого понятия. В кружке не было официальной организации, устава, фиксированного количества участников. В первую очередь значимой становилась общность интересов, единая идея, а не только прина-

дежность участников к конкретной сфере искусства. Количество членов кружка было потенциально не ограничено: любой заинтересованный человек, стремящийся к самообразованию, способный к общению по интересным для остальных участников кружка вопросам, мог претендовать на членство в нем. Кружок во многом и существует благодаря общению «равноправных сознаний», каждое из которых обладает своей идеей, своим взглядом.

В XIX веке художественные кружки были объединениями, где участники, нередко при различии социального происхождения, сходились на общей платформе. Там не наблюдалась идейная напряженность, не ставилась задача выработки определенного мировоззрения. Особенностью кружков было то, что наряду с литературными вопросами обсуждались социальные, философские проблемы [3, с. 7–8]. Для участников не были актуальны лишь проблемы узких сфер искусства, это общение было частью их жизни, и разговоры велись по самым различным темам, что, в свою очередь, оставляло отпечаток на творческой деятельности. К. Д. Кавелин писал, что образованные кружки представляли собой тогда, посреди русского народа, оазисы, в которых сосредотачивались лучшие умственные и культурные силы, центры с особой атмосферой, в которой вырабатывались просвещенные и нравственные личности [4, с. 1129].

В мемуарной литературе под кружком нередко понимали небольшое, обычно приятельское объединение, собирающееся на дому, не зарегистрированное в соответствующих инстанциях. Основное в такой группе – регулярный и целеустремленный характер. С. С. Уваров отмечал, что частные домашние общества людей, соединенных «свободным призванием и личными талантами», имеют ощутимое влияние на современников, в отличие от Академии и других официальных учреждений, которые не имеют подобной силы [5, с. 42–46].

Художественный кружок представляет собой полифункциональную форму культурно-художественной жизни в России XIX века. В нем органично соединились серьезные, глубокие интересы с развлечением, публичная деятельность с интимным бытом, личное с общественным. Кружок можно назвать творческим альянсом единомышленников, реализующих свои установки, интересы в общении в рамках кружка, организуемых выставках и других творческих делах.

Ярким примером русского художественного кружка является Абрамцевский кружок, история которого с 1870-х до 1890-х годов – это не цепь вытекающих друг из друга художественных событий, а выразительная часть самой русской жизни и культуры. Лишь в подобном культурологическом смысле можно говорить и о персональном составе Аб-

рамцевского кружка как о группе творческих единомышленников. Если когда-нибудь и существовал поименный список членов кружка, то он постоянно менялся и, главное, представлял собою перечень гостей, которым хозяевам предстояло оказать гостеприимство. Естественно поэтому, что, в отличие от всякого рода узаконенных официальных «товариществ», «обществ», «объединений», здесь не могло быть никакой прямой или скрытой борьбы за верховенство, за право влиять на судьбу своих коллег, за возможность решать выставочную участь их произведений.

Абрамцевский художественный кружок представляет собой особый тип единения творческих личностей. Разнообразие способов живописного освоения мира здесь бросается в глаза. Творимое в усадьбе мецената С. И. Мамонтова Абрамцево искусство во многом отражало «тип жизни», про который неоднократно говорится в мемуарных источниках. Не менее значимой была и обратная зависимость. Сам быт кружка складывался под сильным воздействием творческих увлечений хозяев и гостей усадьбы. Красота пользы и польза красоты – приблизительно такими, связанными друг с другом понятиями, можно было бы определить ту философию, которая складывалась в атмосфере Абрамцева и впоследствии заметно сказалась на замыслах членов кружка [6, с. 56–57]. Творческая деятельность участников Абрамцевского кружка была широка и многоаспектна. Живописец мог попробовать себя в качестве скульптора, архитектора, декоратора, дизайнера, актера. Именно универсальность и специализация являются важной типологической чертой русского художественного кружка.

Несомненно, что личности хозяев усадьбы накладывали отпечаток на деятельность содружества. Со стороны Е. Г. Мамонтовой – определенная духовная среда, а со стороны С. И. Мамонтова – активные творческие планы и материальная поддержка. Следует отметить, что художественные кружки, объединяющим элементом в которых было поклонение красоте и творчеству, давали широкие возможности не только индивидуального творческого самовыражения личности, но и мировоззренческого диалога с коллегами.

Культурологические основания явления русского художественного кружка во многом раскрываются через анализ его функций в культуре. Мы представляем их не в иерархии по значимости, поскольку все они взаимосвязаны и должны рассматриваться в совокупности. В первую очередь, это организационная функция, поскольку кружок представляет собой объединение людей из различных сфер жизни. Это явление коллективное, хотя оно и помогало раскрывать индивидуальные склонности и таланты участников. Русские кружки, не имея официальной органи-

зации, тем не менее, формировались вокруг лидера, человека, который давал возможности для творческой самореализации, создавал подходящую атмосферу. Именно благодаря этому в рамках кружков встречались первоначально незнакомые друг с другом люди, но становившиеся добрыми друзьями, коллегами, единомышленниками. Формировалась особая культурная среда, так не похожая на то, что привыкли видеть в рамках официальных университетов и академий, и потому столь привлекательная для русской интеллигенции.

Кроме того, кружок выполняет коммуникативную функцию. Нередко мотивом участия в нем становились не столько материальная поддержка меценатов, возможность участвовать в выставках и крыша над головой художника, сколько уникальное общение участников, возможность интеллектуального обогащения и самообразования, поиска новых тем для творчества и способов их реализации. Художественному кружку была свойственна и релаксационная функция. Пребывание в этой среде для творческой личности нередко являлось возможностью отвлечься от повседневных бытовых забот, сблизиться с природой и простыми людьми. Красота русской провинции и неспешность жизни, на фоне которых зачастую и протекала деятельность кружков, вдохновляли на создание пейзажей, мифологических сюжетов, которые были далеки от индустриализации и повседневной городской жизни, стремительно меняющейся в России второй половины XIX века.

Поскольку русский художественный кружок представляет собой яркий культурный феномен, нельзя обойти стороной его аксиологическую функцию, ведь культура является, прежде всего, сосредоточием ценностей. Безусловно, участниками кружков было создано большое количество произведений искусства, которые на сегодняшний день имеют колоссальную материальную ценность. Но, на наш взгляд, нельзя отделять эту сторону от духовной. Они являются творением уникальных личностей, вложивших в процесс их создания свою душу, фантазию. В каждом произведении автор раскрывает свою модель мира и место человека в нем. Все внешнее нередко постигается, прежде всего, через интимные переживания, а творчество предполагает активное, деятельное отношение к миру, преобразование действительности. Источником творчества для многих участников русских художественных кружков было впечатление от действительности, но чрезвычайно важно ее преломление через индивидуальную душевную призму автора. Тогда роль искусства не будет чисто публицистической, а произведет на публику впечатление, призовет к сопереживанию. С помощью особой организации пространства, времени, цветовой символики участники кружков нередко старались увидеть

новую красоту и бесконечное содержание не только в обыкновенных, с точки зрения обывателя, предметах, но и в самом человеке.

Художественная среда неотделима от окружающего мира, события которого влияют на искания ее представителей. Объяснение специфики творчества того или иного художника нередко следует искать в духе общества, в особенностях культуры, рассматривать с точки зрения опыта переживания структурных изменений в жизни общества и участия автора в бытии как события. Воздействующая среда является смысловым контекстом деятельности творческой личности. Такой средой для многих художников, скульпторов, композиторов, философов являлись русские художественные кружки.

Для понимания мироощущения людей в России второй половины XIX века, для выявления проблем, обсуждаемых в то время в публицистике, осмысливаемых философами, живописцами, литераторами, необходимо обратить внимание на значимые изменения в различных областях жизни. Интеллектуальные и художественные искания тесно переплетались с событиями, происходившими в стране. Необходимо отметить, что в центре изменений, переживаемых в различных сферах миром в целом и Россией в частности во второй половине XIX века, стоял вопрос о сущности человека, смысле его существования. Кроме того, осмысливалась проблема отношений человека с обществом, в котором менялась материальная жизнь, появлялись новые общественно-политические течения, ценностные ориентации. События заставляли людей отнестись к ним, не оставаться равнодушными. Хотя наследие участников русских художественных кружков глубоко индивидуально, нельзя сказать, что они стояли в стороне от вопросов, которые обсуждал весь мир в связи с изменением условий жизни людей и переориентацией ценностей.

Характерным свойством эпохи XIX века являлось желание обрести коллективную эстетическую программу, помогающую основательнее вникнуть в национальные проблемы культурно-исторического развития России, стремление обозначить свой, русский путь в искусстве. Проявлением этой тенденции стало возникновение различных кружков, товариществ, объединений. Параллельно шел и противоположный процесс – потребность в духовном суверенитете личности творца, сохранение индивидуальности личности в культуре, борьба за право самостоятельно ставить и решать творческие задачи [7, с. 16].

Многие творческие искания, свойственные как отдельным деятелям культуры, так и целым течениям, были отражением духовной атмосферы в обществе. В культуре второй половины XIX века отразились многие, подчас противоречивые тенденции: идейная острота, стремление к раз-

рушению старых истин и в то же время огромный интерес к национальному культурному прошлому, народной культуре. Внимание к личности, ее духовному миру, философско-этическим проблемам сопровождалось некоторой утратой социальной остроты искусства, столь характерной для времен передвижников. Кроме того, в художественной культуре России этого периода с особой силой звучала идея синтеза разных видов искусства. Нередко творческая личность стремилась к поискам новых форм самореализации, видя их в соединении поэзии, живописи, музыки, театра. Появление художественных кружков, в том числе, было выражением этих стремлений.

Следует отметить, что новые поколения купечества, укрепившие во второй половине XIX века и, особенно, в последней его трети свои позиции в экономике России, все активнее начали участвовать в культурной и художественной жизни страны. На купеческую деятельность смотрели не только как на источник наживы, но и как на своего рода миссию. Помимо обычной благотворительной деятельности (строительство и содержание больниц, училищ, приютов), они стали заниматься финансированием издательств, театров, музеев, музыкальных и образовательных учреждений, коллекционированием произведений классического и современного искусства, материальной поддержкой литературных, художественных и научных обществ. Все это сказалось и на усадебном меценатстве, которое не только в купеческой среде, но и дворянской, стало более активным, утратив прежний покровительственный оттенок и поставив художника, композитора, писателя на уровень друга дома и почетного гостя. В таких усадьбах, как Абрамцево, Талашкино, царила дружеская творческая атмосфера, задавая тон культурному быту. Во многих случаях владельцы усадеб и сами оказывались не чуждыми творческой деятельности, невольно заражаясь от гостей желанием попробовать свои силы в живописи, литературе, сценическом искусстве. Они принимали активное участие во многих начинаниях художников, не ограничиваясь финансовой поддержкой.

Состоятельный купеческий дом в конце XIX – начале XX века нередко являлся местом, где происходил процесс социального сближения. Так, в особняке Морозовых на Б. Никитской встречались как аристократическая, так и художественная элита: Шаляпин, Книппер, Врубель, Шереметевы, Олсуфьевы, Орловы-Давыдовы. В условиях, когда и в начале века представители купечества не допускались даже на большие официальные балы Московского генерал-губернатора вел. князя Сергея Александровича, такие формы общения воспринимались как новые, свободные от предрассудков [8, с. 216–217]. В усадьбе возникало особое культурное пространство, насыщенное философскими размышлениями об основных

жизненных ценностях, рождалась усадебная мифология, имевшая выходы в языческую картину мироздания, в общие идеологические формулы российской действительности, в поэтические представления о смысле бытия и, конечно, в христианские основы русской культуры [9, с. 299].

При культурологическом осмыслении деятельности русского художественного кружка недостаточно опираться только на отечественные примеры. Истинную специфику данного типа объединения возможно познать лишь в сравнении с явлениями, которые имели место быть в рамках других культур, в частности европейской. Необходимо заметить, что различия в интеллектуальной и художественной деятельности представителей той или иной культуры являются *историческими различиями*, определявшимися многими факторами. Компаративистская методология способствует выявлению *коммуникативного характера* гуманитарного знания и, тем самым, утверждает *диалог как норму* современного философско-культурологического исследования. И с этих позиций она предлагает посмотреть на историю культуры как на историю *диалога различных культур*. Пространство диалога встречается не только с универсализацией, но и с укорененностью в этнические, лингвистические, культурные, религиозные контексты. Сравнительная культурология и обретает смысл в силу этих факторов, поскольку берет на себя труд объяснить различные явления культуры и их интеллектуальные предпосылки, делает возможным межкультурное общение без отказа от своей оригинальности и неповторимости. От востокоцентризма и европоцентризма исследователи переходят к поиску *точек соприкосновения* разных культур. Х. Накамура полагает, что в различных регионах планеты в различные исторические периоды возникают схожие концепции бытия, интеллектуальные проблемы, вырисовываются родственные методологические варианты их решения. Культуры Востока и Запада развиваются и мигрируют, так что ни одна черта не может быть приписываема тому или другому в качестве исключительной и постоянной характеристики. Но нередко в конкретные периоды истории культуры актуальными становятся *универсальные интеллектуальные* и художественные поиски [10, с. 192–194].

Компаративистские исследования в настоящее время актуальны в силу глобализации и интеграции, необходимости межкультурного диалога, с их помощью возможно выявить *общее, особенное и уникальное в изучаемых явлениях*. Закономерным следствием подобной установки можно считать стремление рассматривать типологически сходные явления как результат *взаимовлияния культур*. *Диалог культур осуществляется во многом и через интерпретацию продуктов духовной деятельности, зафиксированных в традиции, религии, философии, искусстве.*

В ряду европейских художественных сообществ второй половины XIX – начала XX века **деятельность русских кружков, разносторонняя** и богатая художественными событиями, представляет собой явление столь уникальное, столь и отражающее общеевропейские процессы развития культуры этого времени. Наиболее плодотворные результаты дает сравнение русских кружков с европейскими объединениями художников «усадебного» типа. В мамонтовском Абрамцеве, в Талашкине княгини Тенишевой, в Бекслихите, где строился «Красный дом» У. Морриса, в Ворпсведе, Дармштадте, Руовеси, Муре, Сундборне и других художественных центрах в условиях коллективного творчества были созданы наиболее благоприятные условия для выработки на основе национальных традиций единого, охватывающего все виды искусства стиля, и именно этим объединениям принадлежит ряд интеллектуально-художественных открытий в культуре.

Тем не менее, несмотря на наличие определенного сходства, следует отметить, что в принципах организации русских и европейских художественных кружков все же лежат различные основания, оказывающие разное воздействие на творческую деятельность участников. Для западной культуры, воспитанной на рационализме эпохи Просвещения, были характерны скорее прагматические цели. Так, для основателя Дармштадской колонии художников в Германии герцога Гессенского важнее было преодоление отсталости Германии от Англии и Франции в культурной и экономической сфере через развитие прикладного искусства и дизайна, поддержание конкурентоспособности немецких товаров художественной промышленности. Участники кружков в Финляндии своим обращением к народным традициям демонстрировали своеобразный политический протест и стремление к национальному суверенитету страны от Российской империи.

Для участников русских кружков были важны не рационалистические тенденции а, в первую очередь, духовные основания их деятельности. Через обращение к национальному прошлому, христианским основам русской культуры, сказочным сюжетам, специфике провинциальной жизни и красоте русской природы авторы в своем творчестве осмысливали реалии переломной эпохи. Они предлагали собственные варианты развития культуры России, перекликаясь в этом с идеями русских религиозных философов, которых также остро волновала «русская идея». Формулируя задачи искусства, создавая новую эстетику, участники русских кружков излагали свою мысль о мире и месте человека в культуре, актуализируя, в первую очередь, духовное начало с помощью выразительных средств искусства.

В заключение следует отметить, что художественные кружки создавались на добровольной основе. Распад одних кружков и создание других, куда нередко входили те же деятели культуры, были связаны, в том числе, с творческими поисками художников, которые в этом процессе опирались на традиции как отечественной, так и европейской культуры. Развитие мировой культуры всегда было диалектическим процессом, при котором обращение к «корням», к национальному своеобразию вело к созданию ценностей, обогащающих культуру многих народов. Повсюду в Европе и России творческие искания деятелей культуры приводили к осознанию собственного культурного наследия и созданию культуры с национальными чертами. Но история показывает, что нередко возвращение к корням может стать способом встречи с универсальным. Русские художественные кружки давали широкие возможности не только индивидуального творческого самовыражения личности, но и мировоззренческого диалога с коллегами, интеллектуального обогащения, что позволяет рассматривать их как смысловой контекст развития творческой личности и яркий феномен русской культуры второй половины XIX века.

Литература

1. Лотман Ю. М. О природе искусства // Ю. М. Лотман и тартусско-московская семиотическая школа / сост. А. Д. Кошелев. – М.: Гнозис, 1994. – 547 с.
2. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка. – 4-е изд., доп. – М.: Азбуковник, 1997. – 944 с.
3. Литературные салоны и кружки первой половины XIX в. / под ред. Н. Л. Бродского. – М.; Л., 1930. – 230 с.
4. Кавелин К. Д. Собрание сочинений: в 4 т. – СПб., 1904. – Т. 3. – 1256 с.
5. Аронсон М., Рейсер С. Литературные кружки и салоны. – СПб.: Акад. проект, 2001. – 398 с.
6. Стернин Г. Ю. Художественная жизнь России второй половины XIX века: 70–80-е гг. – М.: Наука, 1997. – 223 с.
7. Стернин Г. Ю. Введение // Очерки русской культуры XIX века: в 6 т. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2002. – Т. 6: Художественная культура / под ред. Л. Д. Дергачевой. – 496 с. – С. 5–17.
8. Кривцун О. А. Историческая психология и история искусств. – М., 1997. – 255 с.
9. Марасинова Е. Н., Каждан Т. П. Культура русской усадьбы // Очерки русской культуры XIX века: в 6 т. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1998. – Т. 1: Общественно-культурная среда / под ред. Л. Д. Дергачевой. – 384 с. – С. 265–374.
10. Колесников А. С. Философская компаративистика и диалог культур // Россия и Грузия: диалог и родство культур: сборник материалов симпозиума / под ред. В. В. Паривания. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – Вып. 1. – С. 185–205.

СТРУКТУРА ПОВСЕДНЕВНОСТИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ СЕМЬИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ И СОВРЕМЕННЫЙ АСПЕКТЫ

Интерес к истории и культуре повседневности всегда будет подерживаться в силу того, что обыденность выступает как часть жизненного опыта человека. Тем не менее, как отмечают многие исследователи, фиксирование повседневности представляет некоторую сложность, обусловленную тем, что здесь все кажется само собой разумеющимся, и поэтому непросто поддается аналитическому описанию. Ведь человек включен в повседневность не только сознанием, но и подсознанием, неререфлектирующей частью разума [8, с. 37]. Кроме того, «очевидная повторяемость и незначительность происходящих событий и действий притупляет восприятие наблюдающего» [4, с. 57].

Да, все привычно и близко, упорядоченно. Последнее особо важно. Человек всегда был склонен упорядочивать мир во всем его разнообразии в соответствии с каузальными законами, «свертывать его в единство», видеть его целостным, иначе огромный мир раздавит его. И здесь на помощь приходит культура с ее нормами и ценностями, выступающими как основное средство защиты от пугающего многообразия мира. И хотя «ежедневное течение жизни как форма социальности и культуры не более статично, чем прочие их воплощения, но ему присуще удивительное качество – создавать иллюзию постоянства, неизменяемости» [4, с. 57].

И все же пусть даже упорядочивание мира повседневности в некоторой степени иллюзорно, но само по себе оно крайне необходимо человеку, причем в этом жизненном порядке он должен ориентироваться если не безусловно, то по крайней мере свободно. В этом отношении возведенный в своеобразный культ строгий порядок в жизни старовера еще в большей степени будет выступать как механизм или средство защиты «своего» от «чужого», «сакрального» от «профанного». Строгая регламентация всех сторон жизни представителя старообрядческого социума выступала необходимым и объективным условием выживания как общины, так и самого человека в ней. Эта регламентация проступает в виде большого количества культурных символов и знаков, наполненных различными смыслами.

Порядок сам по себе уже предполагает наличие некоторой находящейся внутри него структуры. Исходя из этого, попробуем уловить

структуру повседневной жизни старообрядческой семьи в соответствии с определенными структурами или слоями повседневного, выделенными современными исследователями.

А. Шюц конкретизирует содержание повседневности, выделяя ее черты: 1) бодрствующее напряженное внимание к жизни; 2) воздержание от всякого сомнения в существовании мира; 3) преобладающая форма активности – трудовая деятельность [9, с. 191]. Ф. И. Минюшев говорит о повседневном как о сфере человеческого опыта, характеризующейся особой формой восприятия и осмысления мира, возникающей на основе трудовой деятельности [8, с. 29]. Исследователь старообрядчества Е. Е. Дутчак, глубоко изучая повседневный опыт староверов-странников, также выводит базисные слагаемые обыденного: 1) материальный уклад и связанные с ним потребности с разной степенью соотношения социального и витального; 2) коммуникационные процессы разной формы и назначения; 3) острое переживание ощущения собственной жизни в категориях «счастья-несчастья», «подчас сложно верифицируемое даже для их субъектов» [4, с. 57]. Таким образом, можно условно говорить о двух сторонах всего богатства повседневности – материальной (сам уклад жизни, трудовая деятельность) и духовной (доходящее до рефлексии внутреннее переживание несомненного и многообразного мира, в рамках которого человек ощущает себя либо счастливым, либо нет). «Все это говорит о том, что обыденность многослойна и актуализация одного лишь из ее секторов (материального или эмоционального – неважно) будет ситуативной, отвечающей на инцидент или девиацию, и потому потребует объяснения» [4, с. 58].

Следует сказать, что широкие возможности непосредственного изучения повседневности представляют, как правило, полевые исследования историков, археографов, фольклористов, лингвистов, искусствоведов, этнографов. Говоря об исследовательских практиках повседневности, Е. Е. Дутчак выделяет, в том числе, плюсы и минусы методологии и методики полевой археографии. В частности, справедливо утверждается неоспоримое преимущество полевых исследований перед прочими в том, что они наблюдают явление в его естественной среде без реконструкции упорядоченного целого из случайных фрагментов прошлого. Тем не менее, предостерегает Е. Е. Дутчак, живая повседневность оказывается крайне непростой для анализа, в ней всегда останутся закрытые от постороннего наблюдателя зоны [4, с. 57]. Тем более, внутренние моменты – отношения в общине, иерархия в ней останутся табуированными для чужака.

Другое дело, например, когда за изучение старообрядчества берутся сами его представители, способные изнутри постигать философию

своей истории и культуры (например, В. П. Рябушинский, Ф. Е. Мельников, Г. К. Сенатов и др.). Более того, общепризнанным является вклад староверов в развитие исторической науки. Старообрядческая «многотысячная армия грамотеев-начетчиков и писцов, любителей и профессионалов» положила начало русской библиографии, археографии, палеографии, историографии и археологии. Общеизвестно, что староверы прекрасно разбираются также и в иконописи, и в певческом искусстве. Автору данной статьи (в силу принадлежности к старообрядчеству Алтайского региона) повезло в отношении возможностей непосредственного наблюдения за жизнью староверов. Ситуация совмещения субъекта и объекта познания одновременно в одном лице сама по себе для исследователя достаточно интересная – она позволяет глубже проникнуть в суть изучаемого явления. Наблюдение «изнутри» (ты свой и тебе доверяют) позволяет увидеть те стороны жизни, которые обычно скрываются от постороннего.

Связующим все формы повседневности стержнем являлась религия, на который нанизывалась вся жизнь старовера. Интересно, что религия выступает одновременно и как некий слой в структуре повседневности, и как стержень, на который нанизывались все остальные слои жизни. Религия – основа мировоззрения староверов, она проникает во все сферы их жизни и имеет в ней преобладающее значение. Главная черта религиозного сознания староверов – догматизм и строгая каноничность. Идеи и догмы утверждаются в качестве непреложных истин, обязательных для всех верующих и не подлежащих сомнению и критике. Лучшим средством в соблюдении себя в строгих рамках догматизма был аскетизм. Причем аскетизм прослеживался повседневно как во внутренней жизни (строгое соблюдение всех религиозных требований, от молитвы до обряда), так и во внешней (строгость в поведении, в одежде, в быту).

Религиозная жизнь староверов осуществлялась как в мирской, так и в монашеской формах, находящихся в тесной связи. Так, монастыри или скиты нередко являлись для всей староверческой округи настоящими религиозными и культурными центрами, питавшими духовную жизнь мирян, а для монастырей помощь мирян была большим подспорьем для осуществления нормальной жизнедеятельности. Интересно отметить, что близость или удаленность от таких мест соответственно оказывала разное влияние на повседневную жизнь староверов. Так, все респонденты, проживавшие в непосредственной близости от монастыря, отмечали присутствие высокой религиозности в жизни старообрядческих семей (стремление быть на богослужении именно в монастыре, частое общение с монахами оказывали особое влияние на сознание жителей округи). Причем, выявилась одна интересная тенденция – чем дальше от монасты-

ря, тем большая распространенность в сознании людей суеверий, касающихся веры в домовых, леших, полуденок и т. д.

Большую роль в повседневной религиозной жизни старообрядца играет молитва. Молитва – это разговор с Богом, каждое слово в ней наполнено сакральным смыслом. Молитвам учили ребенка с момента, когда он едва начинал говорить. Староверы отличаются знанием большого количества молитв. Замечательно, что молитва выступает в качестве внутреннего стержня обычного трудового, наполненного заботами дня. Ни одного дела не начнет старовер без молитвы и осенения себя крестным знаменем. Причем в религиозном бытии и сознании дисбаланс между обыденностью и сакральностью снимается именно через молитву, так как она объединяет поступки и мысли, регламентирует день и придает смысл всем делам и заботам. Если традиционное сознание видит в ней истинное и единственное предназначение монаха, то для простого человека молитва выступает как часть литературной конфессиональной традиции, своеобразный речевой ритуал [4, с. 60], она обладает той силой, которая приписывается ей коллективом. Так, рассказы о том, как и кому помогла та или иная молитва, обращенная к Богородице или какому-либо святому, обрастает со временем целыми легендами, и эта коллективность внушает порою безусловную веру простому верующему. И в то же время молитва всегда индивидуальна, а значит, может разительно отличаться от молитвы другого человека. Более того, она оказывается зависимой от эмоционального и физического состояния человека – болезни, усталости, просто дурного настроения. «Потому возвышенно-утонченная молитва легко может превратиться в повтор знакомых фраз, и наоборот. Все это делает молитву даже в течение одного дня очень разной» [4, с. 61].

Ничто так не питало почву старообрядческого мировоззрения, как книга. Чтение Священного Писания, житийной литературы питали духовную жизнь верующего, вооружали его знаниями для борьбы, как с внутренними, так и внешними врагами. Книги, а то и целые библиотеки, бытовали в каждой старообрядческой семье. До сего дня книга в доме старовера – предмет особого почитания, наряду с иконой. Чтение требовало внутренней работы, вживания в библейский космос, а потому превращалось в особый ритуал, с помощью которого человек мог связаться с сакральными смыслами и отношениями. Чтение было обязательным, так как это давало душевное здоровье. Круг чтения составляли: Евангелия, минеи, псалтыри, жития, повести, прологи, хронографы, торжественники, изборники, маргариты, златоусты, сборники и т. п. Книга также наполняла смыслом многие бытовые моменты жизни, она также регламентировала поведение человека.

Важную роль в деле приобщения человека к религии играла семья и община, выступая в качестве основного механизма передачи религиозной культуры. Повседневность обычного старовера протекала строго в рамках общины и семьи. Вся жизнь крестьянина в общине обуславливалась чувством соборности и неразрывной связью с окружающими людьми, непротивопоставлением своих интересов интересам окружающих; он чувствовал себя одновременно защищенным ею и в то же время зависимым от нее.

Для старообрядческой крестьянской общины характерны следующие черты: замкнутость (обусловленность верой), сплоченность (перед лицом гонений светских и духовных властей), локальность (община могла быть однодеревенской или семейной, но могла объединять и несколько деревень по принадлежности к одному согласию), патернализм (жизнью общины, как правило, руководили наиболее почитаемые и уважаемые старики).

В меньшей степени старообрядческую общину среди русского народа выделяли бытовые особенности, выступавшие в качестве знаково-символических признаков этой группы. Для соседей-староверов символами старообрядчества выступали: особый костюм, чашиничество, чистота (чистота веры – чистота дома) и замкнутость домашнего быта. В качестве символов старообрядчества для окрестного населения выступали чаще бытовые явления (в дом не войдешь, воды не подадут, вина не пьют, табак не курят). Исследователи в среде самих староверов выделяют две группы символов: одни были направлены на внешнюю социальную среду (включая бытовые явления и материальные символы веры), другие бывали внутри разных толков (догматы вероучения, излюбленные иконы, обряды, толки имели свои знаки и символы – типы молелен, иконографию, духовные сочинения, свои кладбища) [6, с. 217]. Складывалась этно-конфессиональная группа со своеобразной традиционной культурой, в которой существенную роль играли знаково-символические средства, рассматриваемые как результат адаптации группы к социальной среде. Они позволяли выделять «своих» среди «чужих» и тем самым объединяли группы, закрепляемые устойчивостью генофонда [6, с. 217].

Действительно, старообрядческой культуре присущ ярко выраженный символизм. Даже обыденным вещам старались придать некий смысл. Так, в старообрядческом быту мы узнаем и откроем смысловое применение очень многим утилитарным бытовым моментам: как правильно развернуть дом, в какую сторону прорубить окна и каких размеров, во время приема пищи – где кому сесть и как брать столовую утварь (вплоть до того, где должен находиться нож), как держать руки, как сидеть и т. д., не говоря уже о правилах ношения мужской и женской одежды (вплоть

до того, в какую сторону правильно завязать платок и как подвязывать сарафан или рубаху) и многое другое. Безусловно, что все эти моменты строго регламентированы и объяснены на основе религиозного миропонимания, благодаря им человек идентифицировал себя с окружающими (например, старовер всегда узнает старовера в разношерстном обществе по нескольким признакам).

Семья по праву может считаться оплотом старообрядчества. Обучение детей основам христианского вероучения и воспитание приверженца старой веры проходили именно в семье под руководством старших родственников. По сути, старообрядческая семья являлась той же общиной, так как объединяла кровных родственников, тружеников и единоверцев одновременно. Зачастую старообрядческая семья насчитывала от 20 до 40 и даже более человек (встречались даже семьи в 100 человек и больше). Формированию больших семей способствовало отсутствие семейных разделов (вследствие изолированности), большие неосвоенные пространства, запрет аборт. Браки среди родственников запрещались до восьмого колена, а прирост семей был очень высоким, так как женщины рожали от 7 до 20 детей. Крепость семей староверов поражала всех исследователей, в ней практически были исключены разводы. Причиной этого, прежде всего, являлись строгие религиозные нормы, регламентирующие всю жизнь семьи. Высоко ценились супружеская верность и целомудрие юношества.

Чтобы управлять такой большой общиной, необходима была определенная организация. Эту функцию выполнял мужчина – отец семейства, чей авторитет был самым высоким и непререкаемым, ему подчинялись все члены семьи беспрекословно. Чаще всего им был дед. Становясь немощным, он собирал семейный совет и торжественно передавал свою власть сыну или жене, если она была им признана достойной для распорядка. «И уже больше ни во что не вмешивался, а только молился и молча углублялся в себя. Но часто такой патриарх властвовал до последнего часа своей жизни. А смертный час собирал всю семью возле смертного одра и, уходя в загробную жизнь, оставлял каждому в отдельности свои отеческие заветы» [3, с. 9]. Уважение к старшим было одним из таких заветов. Унизительны были не поклоны, а нарушение «почета перед старшими». Старшее поколение не роняло своего престижа, но всячески поддерживало его поступками, достойными примера, и любовью к младшим. Прожить до старости без нарушения семейной и общественной этики – вот что было идеалом для всякого идущего в жизнь человека. Патриархальность охраняла не только веру и чистоту нравов, но и человеческое достоинство.

Положение женщины также было на высоте. Женщина была не рабыней, а полноправным человеком. Ее уважали и прислушивались к ее мнению. А в беспоповских толках и согласиях женщины нередко пользовались еще более значительной долей самостоятельности. В них женщины весьма часто являлись наставницами, начетчицами, нередко им принадлежала руководящая роль в общине.

В семье между мужем и женой отношения строились на любви (браки часто заключались полюбовно) и уважении (обращение на людях друг к другу по имени-отчеству). Речь в семье была сдержанной, без грубых слов и ругательств, наполнялась ласкательными оборотами. О людях судили с большим тактом, гостей встречали с улыбкой. Нравственное и физическое здоровье обеспечивалось строгим отношением к соблюдению здорового образа жизни, чему способствовали отказ от алкоголя, курения табака, отсутствие распутства, здоровая пища, размеренный труд, а также лечение только природными средствами.

Всякое отступление от установленных старообрядческим обществом правил и норм поведения осуждалось и преследовалось самым энергичным образом, и не только церковным проклятием или отлучением от согласия, но и мерами всеобщего осуждения ослушника или оступившегося.

Большое значение в деле воспитания преданных вере детей придавалось семье во все времена существования старообрядчества. Сегодня, когда «мир» так сильно воздействует на все сферы жизни старообрядца, опасность обмирщения сознания верующих как никогда серьезна. Чтобы в таких условиях сохранить паству, разные старообрядческие согласия делают ставку на семью. Основным направлением в их идеологической программе является воспитание религиозности в подрастающем поколении. Семья должна стать домашней церковью, школой религиозного воспитания и религиозной семейной жизни. Вера, привитая в семье, получает дальнейшее развитие и закрепление в общине. От того, как будут посеяны семена, зависит плод продолжающегося наследия [5, с. 84].

Каким же образом религия пропитывала повседневную жизнь семьи? День в старообрядческой семье начинался с молитвы, любая работа начиналась с нее, принятие пищи – буквально все. «Молитвам ущили едва рябенюк нащиал лепятать», – говорила информатор Н. М. Ермолаева. «Ущили не плясать да играть, а молитвам!» – назидательно восклицала С. И. Филатова. П. Д. Немцева вспоминала: «Старую веру строго держали, мама верила очень. С детства “Молися!” – долбили. “Начал” – первый учили, “Отче наш”, “Богородице”». Воспитание велось по религиозным заповедям, обучение тоже. Грамоте учили в основном мальчиков. Этим

занимались духовный отец или дьячок. Девочек обычно не учили. Считалось, что женщине это не нужно было, так как вся ее жизнь проходила в труде. В будущем она многодетная мать, на плечах которой лежит большое хозяйство. Но те девушки, которые хотели посвятить себя Богу, а не мирской жизни, – по воле родителей шли в монастырь и там, конечно, постигали книжную премудрость в полной мере.

Внешний вид молящегося старовера подчеркивал его религиозность. Пояс, глухой ворот символизировали внутреннюю собранность человека, что помогало сдерживать отрицательные моменты своей натуры. Непременным атрибутом старообрядца была и остается лестовка. О значении лестовки рассказала респондент А. И. Гусякова: «Вот лестовка дороже всего! Возьму с собой в дорогу, особенно дорогой я молюся, если некогда дома молиться. Когда пойду в горы. Когда за свой грех – я тогда “помилуй меня грешную” молюся, если я за свой грех молюся, вот нагресишь что-то. А нагрешил так, как ступил куда – так нагрешил обязательно, как только куда сунулся – так нагрешил обязательно. Тогда я “помилуй меня грешную” молюся». Для неграмотных Иисусова молитва была действительно очень необходима. Потому-то такое важное значение придается в старообрядчестве лестовке. Лестовками ведется счет молитв, ими «отмеряется» эпитимия. Староверы на практике осуществляли приемы «умного делания». Иисусова молитва входила во все существо человека, она наполняла его, спасала и помогала, становилась насущной потребностью, именно «хлебом, твердым хлебом», как говорят сами старообрядцы, для духа и души человеческой. А. Е. Емельянова так сказала об Иисусовой молитве: «Иисусову молитву знаете? Вот это самое главное спасение, это само спасение».

Пост также входил в повседневные моменты жизни старовера. Посту придавалось большое религиозное и нравственное значение. Кроме того, он имел и оздоровительное воздействие на организм человека. По сути своей русский человек был вегетарианцем, так как большая часть года выпадала на посты. В ребенке пост воспитывал и силу воли, и умение сдерживать желания плоти. Во время постов обязательным было покаяние, имевшее большое воспитательное значение. Ребенок учился анализировать свои поступки, отличать в них доброе от злого, исповедь маленького человека – это воспитание искренности и честности его, это и нравственное испытание.

На вопрос: какие самые большие грехи? – А. И. Гусякова мудро ответила: «Ой, да оне грехи, когда если большие – оне их знаешь. А когда маленькие – их даже и не чувствуешь, а они грешней грешного. Какие? Да все-то, все-то, все-то! Все маленькие. Сел без молитвы – наелся – грех,

кого-то осудил, это очень большой грех – осудил кого-то, или, как сказать, оскорбил – это большой грех. А мы же ни за что считаем! Вот даже я теперь чувствовать стала, давно уже стала чувствовать, что я только нащиною про кого-то что-нибудь говорить, осуждать вроде бы стала – у меня сердце заколотится вот так, я прекращаю. Ну, совесть, она обличает. Совесть обличает, что ты не то говоришь, зачем? Тебе свои грехи надо обличать, а не людские. И как-то не по себе становится даже. А что такое грех? Грех – это то, что тебя своя совесть обличит – вот это грех. Человек, вот он и грех сделает, но он не хватится. А когда ты думаешь, а то, пооди, не грех, а делаешь, вот это грех. Вот тебе совесть твоя скажет, а, пооди, грешно, а ты делаешь. Вот это грешно». Н. М. Ермолаева сказала: «Самый большой грех – на человека клеветать». А. Е. Емельянова назидательно поучала: «Терпеньё, если кто тебя обидел, так ты его благодари за это, что тебя обидели-то, а не надо на его обижаться-то, а благодари его сердечно. Соблюдай все, посты соблюдай, молись, не делай что попало на улице. Вот».

Не менее богатой видится и материальная сторона повседневности старовера. Однако и она нанизывается на определенные нравственно-религиозные воззрения на роль и значение труда в жизни человека. Неотъемлемой частью мировоззрения крестьянина было представление о труде, как главной его добродетели, добросовестное отношение к труду – одним из главных мотивов жизнедеятельности. Истоки народного духовно-нравственного отношения к труду находились в новозаветной истине апостола Павла: «Аще кто не хочет делати, ниже да яст» (Второе послание ап. Павла к фес., 3, 10). Эта истина была основополагающей для восточных отшельников, основателей христианского монашества, а для их последователей – русских святых-подвижников Сергия Радонежского и Нила Сорского – стала смыслом служения Богу и человеку. Для простого крестьянина или ремесленника труд был суровой необходимостью. Отношение наших предков к труду как к нравственному деянию ярко выразилось в замечательном памятнике русского быта и литературы XVI века «Домострое», создавшем настоящий идеал трудовой жизни русского человека. Книга проповедует трудолюбие, добросовестность, бережливость, порядок и чистоту в хозяйстве. Древнерусский идеал трудовой жизни наиболее полно продолжал существовать среди старообрядцев, для которых труд был проявлением духовной жизни, а трудолюбие было характерным выражением духовности.

Труд был основой жизни и выживания старообрядцев. Находясь в бегстве, осваивая новые места, староверу не на кого было надеяться, кроме как на самого себя. Поэтому в старообрядчестве фактически про-

возглашался культ труда, отношение к нему было молитвенным. Мудрую крестьянскую заповедь записал от Я. Н. Чебунина, крестьянина с. Тарбагатай, известный советский фольклорист Л. Е. Элиасов: «Земле мы кланяемся, земле хвалу поем, землю слезами мочим, земля нам поддержка во всем, только она держит, только она нас кормит, детей наших растит. От земли мы идем, к земле придем. Ты одна наша надежда во всей жизни. Хвала тебе, труд! Ты нас держишь в жизни кормишь, в тебе наше утешение от горя и страданий, ты погибель для всех, кто тебя не любит, ты радость для всех, кто с тобой дружит» (цит. по: [2, с. 106]). Особые свойства старообрядцев – прилежание, особая этика труда, требовавшая работать с полной самоотдачей, взаимопомощь – способствовали успешному ведению ими сельского хозяйства, предпринимательства практически всюду, по всей России.

Трудовое воспитание подрастающего поколения происходило в процессе производственной ежедневной деятельности с помощью наставлений старших, а также учебных примеров. В семьях происходило возрастное распределение обязанностей. Перед выездом в поле держали совет – что пахать, где и кому; сколько отвести десятин под ячмень, рожь, овес, лен. Всеми работами руководил отец, он же был и главный работник. Старшие дети трудятся уже наравне с взрослыми, иногда дети уже с 10 лет начинали косить, с 7 до 11 лет – включаются во вспомогательные работы по хозяйству, дому. Совсем маленькие, 4–7-летние, приобщались к труду через старших – родителей и стариков. Они уже ухаживали за ребенком – должны были уметь покачать зыбку, поить из соски с молоком (обычно, это коровий рог, на который натягивали сосок от вымени коровы), да еще и песни петь. Н. М. Ермолаева вспоминала: «...с 4 лет – пол подметай, соску дай, зыбку качай, песни пой, пои молоком. По дому малыши пол мели, посуду мыли». Трудовое воспитание мальчиков находилось на обязанности отца или старших братьев, девочек – целиком на обязанности и попечении матери. «Воспитательные функции семьи сводились, прежде всего, к привитию детям навыков к домоводству и хлебопашеству, и ко всякой другой сельской работе. Помимо того, отцом и матерью решалась задача воспитания в ребенке определенных нравственных качеств – в основном силой собственного примера» [7, с. 139].

Всем в доме управляла мать, которая, готовя обед, не отходила от печи и ухватом ставила и убирала из нее ведерные чугушки с едой для большой семьи. Здесь же, у стола, ей помогали и старшие дочери и снохи, они стряпали, сепарировали молоко, готовили корм для птиц и скотины. Как правило, хозяйка – женщина властная и сильная, дом она содержала в полном порядке. Если в доме уже жили снохи, то обычно женщины

«понедельничали», то есть в течение недели выполнялась одной женщиной одна работа, другой – другая, третьей – третья, на следующей неделе функции менялись и т. д. Вечером та сноха, которая постоянно у печи всю неделю, спрашивала у свекрови, что готовить на следующий день.

Рабочий день начинался рано. В 3–4 часа вставала женщина, печь затапливала. Часов в 5 – мужчины вставали, у них работы много – скотине сено дать, подготовиться к дневным работам. Завтрак надо было заработать, зимой завтракали часов в 11, летом раньше. Обед носили на покос, в поле, в час-два обедали, ужинали в 18–19 часов. А на дворе уже постаревший дед с младшими внуками хлопочет – надо и сбрую починить, и бадейки сделать, да и за домом догляд нужен был. Дед учил своих внуков – где молоток, где гвозди, а если что-то мастерил, объяснял всю последовательность работы. Знакомство с животными, птицами, насекомыми происходило здесь же через деда и бабушку. Старики учили детей, прививали первые навыки и рассказывали о животных и птицах.

Когда заканчивались работы, все садилось с молитвой за стол (любое принятие пищи начиналось с молитвы). Малыши – «детва», ели после старших или отдельно за маленьким столом. Ели все из одной большой чашки, что особенно подчеркивало общность всех членов семьи, внушало чувство единства, родства, закладывало основы общности. Строгим было принятие пищи – баловство не разрешалось и строго пресекалось, кто опоздал – к еде не допускались, тех лишали ее.

Вообще пище придавалось большое значение, она должна была быть вкусной, сытной и калорийной – этого требовал тяжелый и постоянный труд. Информатор П. А. Егорова рассказывала: «В молосный день – суп с мясом, да много мяса варили, каши молочные, картошку с маслом, сметаной и яйцами, картошка с мясом, яйца, сметана, яичницы, молоко постоянно на столе были. Готовили сразу на весь день. Пекли хлеб, пироги с картошкой, рыбой, груздями, малиной, колбой, пряники на мяду, на щистом мяду, пряник во рту таял, блины, пещенья на сливках». Женщина утром готовила на весь день и ставила приготовленное в русскую печь, где все находилось в тепле до самого ужина. Пили только молоко, квас, варили компоты и кисели, чай пить почиталось за грех. Пекли еще коврижки, постряпушки, булочки («пещенюшешки») на сливках, и многое другое.

Росли дети умелыми, сильными, крепкими и закаленными. На вопрос о том, какие раньше люди были – все отвечали, что очень крепкими и здоровыми, слабых не было. Закалка была естественной, с самого рождения. Достаточно вспомнить, что у старообрядцев детей крестили зимой в ледяной воде из проруби, а весной и осенью (а также летом) пря-

мо в реке; баня с купанием в проруби также способствовала укреплению здоровья. Практически все детство ребяташки бегали босиком («от снега до снега»). Солнце, травы, мед, вода и целебный воздух были лучшими целителями. На простуды внимания не обращали, болячек на теле даже не замечали, грипп не свирепствовал, так как против простудных заболеваний у человека вырабатывался сильный иммунитет, который ему давала природа. И что еще очень важно отметить, большое значение для старовера имел строжайший запрет применения табака, алкоголя и чая. Разрешалось пить только пиво, поставленное на меду, или, как его еще называют – медовуха, не представлявшая собой никакой опасности для здоровья. Метко староверы называли водку секирой.

«Через простые понятия и вещи из повседневного быта воспитывалось уважение не только к наследию предков, но и к самим себе как продолжателям рода» [1, с. 210]. Крепость больших семей староверов, основанных на глубокой религиозности, обуславливала крепость хозяйства, зажиточность. И по утере хозяина (гибель или смерть) – не погибнет дом и промысел, мужем заведенный, на место отца или мужа становился или старший сын, а чаще сама жена, мать. С верой в Бога, с крестом да молитвой трудились старообрядцы и детей растили в том же духе.

Анализируя собственные детские воспоминания пребывания на старообрядческой заимке, хочется подчеркнуть, что именно повседневные формы жизни, проживаемые тогда, в большей степени запомнились нам, многочисленным внукам. В памяти остались не столько яркие события, а то ежедневное, многократно повторяющееся и практически неменяющееся течение событий и времени. Живя лето у бабушки с дедушкой на заимке, мы были включены в весь тот быт, в котором традиционно жило не одно поколение наших предков. И через них мы постепенно постигли основы их жизни через, казалось бы, непонятные и чуждые для нас, городских детей, вещи, причем больше на уровне подсознания. Мы так же, как когда-то наши родители и деды, ездили на коне с дедушкой за ревом, за ягодой, взбивали по старинке масло из сметаны, сепарировали молоко, отжимали творог, с удовольствием помогали управляться со скотом и многое другое – все это удивительным образом было впитано нами, прочувствовано, через это мы приобщались к своим корням. Именно повседневность воспитала нас. И все это на фоне удивительно красивой и первозданной горно-таежной алтайской природы. Вспоминается само состояние, переживание. Вид молящейся бабушки, никогда не навязывающей нам веры, сам ее молитвенный образ в большей степени повлиял на то, что многие из нас так или иначе приобщились к религиозной культуре спустя десятилетия. Тогда никто из нас не задумывался о своих корнях

или традициях, осознание пришло позже – через те обыденные, но милые сердцу, уютные и до боли близкие, к сожалению, уже неповторимые моменты деревенской жизни.

Но особенно интересно проследить воздействие повседневности на сознание человека на примере уже наших родителей, чей социальный багаж уникален: они имели возможность увидеть и освоить принципиально иные опыты повседневности. Их крестьянская жизнь жестко сменялась после ухода в город иной повседневностью. Пройдя стадии от религиозного к атеистическому сознанию (вступая в комсомол, затем в партию), а потом снова к религиозному, эти люди пережили немало внутренних потрясений рационального и эмоционального плана, связанных с неоднократным переосмыслением бытия. Самое удивительное состоит в том, что эти люди даже в советской действительности вели домострой по-дедовски. Внутрисемейные отношения, построенные на патриархате, ведение быта на самом деле очень напоминали все ту же крестьянскую повседневность, строились на дедовских заповедях. Вот тот момент, когда благодаря культурным символам жизнь в иной повседневности снова строится по исходным правилам (а в результате еще и возвращается на круги своя). Но еще более странно наблюдать, когда уже у далеких потомков, вообще выросших на иной почве и в абсолютно других условиях, никогда не бывавших у дедушки с бабушкой в деревне, сегодня наблюдаются те же дедовские «замашки», элементы старого уклада, который они никогда не видели. Может быть, это вопрос, ответ на который лежит в иной плоскости, связанной уже с освоением категорий социальной и генетической памяти?

Литература

1. Бардина П. Е. Быт русских сибиряков Томского края. – Томск: ТГУ, 1995. – 224 с.
2. Болонев Ф. Ф. Семейские: историко-этнографические очерки. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1992. – 224 с.
3. Гребенщиков Г. Д. Алтайская Русь: историко-этнографический очерк // Алтайский альманах, 1914: Приложение к газете писателей Алтая «Прямая речь». – Барнаул. – 1990. – Дек. – 32 с.
4. Дутчак Е. Е. «Слоеный пирог» обыденного: повседневность таежного скита и исследовательские практики // Вестник РУДН. Серия «История России». – 2003. – № 2. – С. 55–65.
5. Кузьмина Л. П. Старообрядцы в современном мире (обзор журнала «Церковь» за 1982–1988 гг.) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки: сб. науч. тр. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 82–88.

6. Липинская В. А. Об устойчивости малых конфессиональных групп в однонациональной среде (по материалам Западной Сибири) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки: сб. науч. тр. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 213–217.
7. Миненко Н. А. Социальные функции календарных обычаев и обрядов в Сибирской деревне первой половины XIX в. // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири: сб. науч. тр. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 4–22.
8. Минюшев Ф. И. Социальная антропология (курс лекций). – М.: Международный Университет бизнеса и управления, 1997. – 327 с.
9. Современная американская социология. – М., 1994.

И. П. Рецикова
Новокузнецк

ВИЗУАЛИЗАЦИЯ БУДУЩЕГО В СОВЕТСКОМ СИМВОЛИЧЕСКОМ УНИВЕРСУМЕ

В 1910–1930-х годах в России произошли социокультурные изменения, которые по масштабу и глубине могут быть определены как тектонические сдвиги в структурах повседневности. Повседневность – одна из центральных и наиболее трудноопределимых категорий современного гуманитарного знания, все многообразие трактовок которой может быть сведено к трем основным подходам [12]:

1) **повседневность как быт (донаучный уровень концептуализации понятия в рамках «этнографического подхода»);**

2) **повседневность как пространство intersубъективных взаимодействий, конструирующих социальную реальность (феноменологическая трактовка, преимущественно в социологии);**

3) **повседневность как онтологические структуры (дисциплинарные порядки, эпистемы, ментальности, габитус...), синтезирующие личность и эпоху (историко-антропологическое направление).**

Социологическая и антропологическая трактовки комплиментарны, так как они проблематизируют целостность повседневности в двух ее модусах: синхронном (повседневность как процесс) и диахронном (как состояние, результат процесса). Именно этот подход лежит в основе известной концепции повседневности П. Бергера, Т. Лукмана, различающих седиментацию и реификацию. Их модель восходит к философии жизни (различавшей объективированные формы культуры и неоформ-

ленную стихию жизни) и далее – к диалектико-материалистической оппозиции опредмечивание / распредмечивание, выведенной из гегельяно-марксистского концепта объективации. Текущие, подвижные, бесконечно многообразные смыслы конкретных интересубъективных взаимодействий объективируются в «системе вещей» повседневности.

Для социолога важны такие объективные формы, как социальные роли и типизация, но с антропологической точки зрения универсальным и к тому же зримым воплощением принудительности внешнего социального порядка является реальность в ее пространственной организованности, социальный мир в его физической данности, иными словами, – пространственно-архитектурная среда города. Далеко не случайно А. Шюц, говоря о структуре социального мира как такового, прибегает к метафоре города – «лабиринта улиц», зданий и дорог [15, с. 69].

Успех большевистского переворота 1917 года, неожиданный для самих его организаторов, поставил перед новой властью множество практических задач по управлению государством. Одновременно перед советскими вождями встала и крайне важная теоретическая задача: обществу нужно было дать взамен разрушенного символического универсума новую картину мира, сформулировать новые цели и смысложизненные ориентиры для *масс трудящихся* и тем самым подтвердить собственный властный статус.

Идеологически постулированный *новый мир* был векторно ориентирован «вперед, в будущее». Для советского дискурса специфично ощущение ускоряющегося времени, в равной степени обусловленное как желанием поскорее отдалить «проклятое прошлое», так и стремлением приблизить «светлое будущее». Поэтика скорости занимает особое место в структуре советского символического универсума. Широко популяризированный Сталиным ленинский лозунг «Догнать и перегнать!», фраза В. Маяковского «Время, вперед!» быстро стали центральными идиомами 1930-х.

Подобная деформация структур времени обычна для великих кризисных эпох, когда «распадается связь времен», рушится привычный миропорядок и наступает коллективная дезориентация, выливающаяся в массовые психические эпидемии [6, с. 101]. Советское, эпохи 1920–1930-х годов, ощущение ускорившегося времени восходит, с одной стороны, к марксистской модели общественно-экономических формаций (на создание которой, безусловно, повлияла иудейская концепция времени, стремящегося к развязке мировой истории и установлению Царства Божия на земле), с другой стороны – к православной эсхатологии с ее знаменами, свидетельствующими о приходе «последних времен».

В ситуации принципиального отказа от традиционной религии советским вождям необходимо было идеологически верно ориентировать движение *масс*, направив их к такой сверхцели, которая своим величием могла бы конкурировать с христианской телеологией.

Как известно, К. Маркс не оставил развернутых описаний коммунизма – последнего и окончательного этапа человеческой истории. Это вполне естественно в рамках его общей концепции, согласно которой *Überbau* детерминирован *Unterbau* (в русскоязычной традиции, начиная с В. И. Ленина, неадекватно переводятся как надстройка и базис. Впрочем, дискуссионным остается даже вопрос о том, какую именно детерминацию имел в виду автор [1, с. 16]). Таким образом, сам Маркс, говорящий о будущем из ситуации настоящего, обусловленного конкретной общественной формацией (капиталистической), чисто логически не имел возможности описать еще не существующее бесклассовое общество. О том, что будет после победы коммунизма, «Маркс не решался высказываться, ограничившись несколькими осторожными намеками. Он чувствовал, однако, что термин «история» уже не будет использоваться» [2, с. 12]. Ведь история в марксистской модели возможна лишь до тех пор, пока будут существовать *противоположности* и их диалектическая *борьба*. Они исчезнут, когда люди станут «повелителями природы» и «начнут вполне сознательно сами творить свою историю».

Теоретически изящно постулированный «скачок человечества из царства необходимости в царство свободы» нужно было сделать доступным пониманию множества малограмотных и неграмотных, патриархально мыслящих советских пролетариев, ведь именно этой человеческой массе делегировалась миссия созидания коммунизма. Если марксизм становился из абстрактной теории плотью и кровью культуры, то этот теоретический эллипсис, это умолчание ради чистоты мысли необходимо было заполнить конкретными картинками будущего, к которому следует стремиться. Выполнением этой задачи были заняты теоретики научного коммунизма. Они создали описание коммунистического строя, поражающее демагогической тавтологичностью и изощренным искусством замыкать суждения в *circulus vitiosus*: «**Коммунистическое общество** представляет собой такой строй, который коренным образом отличается от всех предшествующих социально-экономических формаций. Это... величайший перелом в истории общества, перелом, от которого берет начало совершенно новая эра в жизни людей... Коммунизм есть вторая, высшая фаза по сравнению с социализмом. Различие между первой и второй фазами коммунизма заключаются в степени развития коммунистического общества. На высшей фазе коммунизма... полностью будут

уничтожены различия между трудом умственным и трудом физическим. Самый труд превратится в привычку, в потребность здорового организма... Невиданно вырастет культурный уровень людей. Наука и искусство достигнут полного расцвета. Человек сумеет всесторонне развивать свои таланты и способности» [3, с. 473–475]. Единственным логически возможным способом говорить о коммунизме стал способ негативный: это будет общество по всем параметрам не такое, как нынешнее.

Подобного описания было явно недостаточно для теоретически неискушенного сознания пролетариев. «Гениальный теоретик» И. В. Сталин дает свое «всестороннее определение коммунистического общества»: в нем «не будет частной собственности на орудия и средства производства... классов и государственной власти... народное хозяйство будет базироваться на высшей технике... не будет противоположности между городом и деревней...» [4, с. 547]. В высшей степени знаменательно, что перечень завершается характерным сталинским «и т. д. и т. п.» – в общем-то неуместным в данном контексте. Важно также замечание о том, что «товарищ Сталин вооружил партию и советский народ ясным знанием путей этого перехода. Для перехода к высшей стадии коммунизма необходимо создание изобилия предметов потребления. Для этого, учит товарищ Сталин, нужно осуществить основную экономическую задачу – перегнать главные капиталистические страны в... производстве на душу населения» [3, с. 476]. В хрущевскую эпоху коммунизм как итоговое состояние человеческой истории описывался совершенно мифологически: «Все источники общественного богатства польются полным потоком...» [11, с. 105].

Но этих абстрактных картин все равно было недостаточно для их интегрирования в массовое сознание, поскольку крестьянский габитус не предполагает рефлексии и абстрактного мышления. К тому же такое будущее в «Культуре-2» (1930–1950-х годов) отодвигалось на неопределенный срок [9, с. 44]. *Массам* нужны не теоретические конструкты, а захватывающие картины будущего. Идеальным вариантом для власти было бы показать его массам. Традиционно данная проблема решалась созданием разнообразных визионерских нарративов (в жанрах видения, утопии и т. п.). Такие повествования апеллируют к внутреннему зрению и архетипическим структурам мышления, в силу чего они эффективно «инсталлируют» в массовое сознание яркие образы будущего, побуждая стремиться к их воплощению. В распоряжении рабоче-крестьянской власти оказалось нечто посильнее визионерских текстов – кинематограф, «важнейшее из искусств», не случайно ставший предметом одного из ранних декретов Советского правительства. С 1930-х годов кино выполняло функцию со-

ветской коллективной грезе о будущем. Фильмы снимались о настоящем, однако контуры этого настоящего пропитаны таким градусом идеализации, что их вполне можно рассматривать как традиционные мифологические сюжеты о золотом веке (яркий пример – фильм «Светлый путь» (1940), насквозь пронизанный архетипической символической).

Идеологическая визуализация будущего стала распространенной стратегией повседневности сталинской эпохи. Попробуем определить ее основные приемы, выходящие за пределы поля кинематографических проекций.

Утверждение новой повседневности требует вмешательства в наличный порядок бытия, то есть в уже имеющиеся реифицированные структуры. Важнейшей из них является пространственно-архитектурная среда города. Ведь город – это место, где «повседневные деятели» *живут* как *телесные существа*. Городская пространственная среда определяет их телесные практики и задает общую канву социальных взаимодействий. Если ее оставить без изменений – она будет транслировать прежние (в данном контексте идеологически чуждые, буржуазные) смыслы и порождать «когнитивный диссонанс» в картине мира рядовых эмпирических индивидов. На уровне практической интуиции это понимали все великие реформаторы прошлого, упрочивая устанавливаемый ими порядок архитектурно-градостроительным воплощением его основных мифологем (Эхнатон, Александр Македонский, Петр Великий...). Далекое не праздное интерес к архитектуре питали Сталин и Гитлер.

Советские вожди понимали важность скорейшего преобразования наличной реифицированной повседневности, ведь от этого зависела прочность нового социального порядка. Идеальным способом утверждения новой повседневности является радикальная семиотическая реорганизация пространства: ломка сложившихся отношений *центра* и *периферии* путем устройства нового центра (ср. основание Амарны, Александрии, Петербурга). Более мягкий способ утверждения новой повседневности – ее *встраивание* в существующее городское пространство. Однако все это не подходило для страны Советов с ее разрушенной историческими катаклизмами экономикой: здесь полностью отсутствовал базис для масштабного строительства. Максимум, что могла позволить себе молодая Советская республика, – это «знаковый переезд» правительства и перенос столицы, предпринятый В. И. Лениным в 1918 году.

В этой ситуации выходом могли быть следующие варианты:

1. Разрушение сложившейся архитектурно-пространственной среды. Поскольку «стигмы» нового порядка должны появиться на *теле города* максимально быстро и быть максимально радикальными, то проще всего

начать разрушать само тело города. Снос обеспечивает почти мгновенное деконструирование повседневности. Визуальный эффект от практики сноса исторических зданий в Москве описан известным писателем 1930-х С. Колдуновым: «Как человек, внезапно вырвавшийся из темноты на яркое солнце, инженер стоял на углу бывшей Тверской... Это был широкий вздох улицы, стремительный жест силы и освобождения. Недавно теснившаяся тут кирпичная мелочь была снесена одним дуновением. Огромный простор открывался глазу» (цит. по: [9, с. 28]). Этот способ преформирования повседневности согласуется с «бинарностью» как системообразующей интенцией русской культуры [7, с. 257].

2. То, что не может быть снесено по каким-либо причинам, должно быть прагматически и символически переосмыслено. Сразу после революции началась функциональная ротация дворцовых, храмовых, усадебных сооружений, выпадающих из смыслового строя новой повседневности.

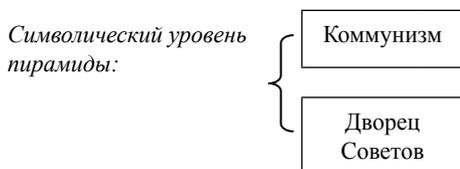
3. «Точечное» (в силу ограниченности средств) строительство символически нагруженных сооружений, репрезентирующих новый символический порядок и легитимирующих новую повседневность. В 1920–1930-е это были сооружения промышленного предназначения; жилищное строительство практически не велось. Проблемы расселения решались за счет так называемого «уплотнения». Более-менее массовая застройка начнется позже, с середины 1930-х.

Все три способа широко применялись в советское время, причем далеко не только в первые годы революции. Пафос строительства «нового мира» был тесно переплетен с пафосом разрушения старого мира. Своеобразной программой этого космогонического переустройства был пролетарский гимн «Интернационал»: «Весь мир насилья мы разрушим до основанья, а затем мы наш, мы новый мир построим...». Санкцию на полную расчистку «строительной площадки» давали труды В. И. Ленина: «Все великие революции стремились всегда смести до основания весь капиталистический строй» [5, т. 35, с. 286–287].

В 1920–1930-е годы в Советской России произошел «архитектурный поворот». Сразу после 25 октября 1917 года новая власть развернула работу по легитимации как «свершенного», так и «предначертанного». Уже через год после революции появляется ленинский «план монументальной пропаганды». Язык архитектуры и строительства становится вторым – после идеологического «новояза» – доминирующим кодом новой повседневности. На этом языке власть создает нарративы о самой себе, подлежащие ежедневному тотально-принудительному прочтению вписанными в городскую среду эмпирическими индивидами. В тело города «вчитывались» идеи вечности, окончательности и совершенства ре-

жима. Со времен великих цивилизаций древности известно, что именно тексты, «записанные» языком архитектуры, наиболее доступны адекватному прочтению массами.

Строительство становится центральным понятием советской реальности и осмысливается при этом едва ли не мистическим образом. Созидаемый новый мир именуется словом «строй». Всякий советский человек – прежде всего *строитель* (социализма, коммунизма) [8, с. 590]. Эта метафора была жива вплоть до горбачевской перестройки. *Строитель, трудящийся, советский человек, новый человек* – образуют синонимический ряд. Напрашиваются аналогии с пониманием строительства в эзотерических традициях (Храм Соломонов). Советский идеологический дискурс выработал иерархическую систему «строек», описывающую суть советского миропорядка (пирамидальная символика в ней далеко не случайна):



Эмпирический уровень пирамиды:

Волхов-строй (строительство Волховской ГЭС; 1921–1926)	Днепр-роГЭС (1927–1932)	Турксиб (строительство Туркестано-Сибирской железной дороги; 1927–1931)	Беломор-канал (строительство Беломорско-Балтийского канала; открыт в 1933)	Кузнецк-строй (строительство Кузнецкого металлургического комбината; 1929–1932)	Магнитка (строительство Магнитогорского металлургического комбината; 1929–1934)	Волгодон (строительство Волго-Донского судоходного канала; кон. 1930-х–1952)
--	-------------------------	---	--	---	---	--

текущая стройка 1	текущая стройка 2	текущая стройка 3	текущая стройка 4	текущие стройки...	текущая стройка №-1	текущая стройка №
-------------------	-------------------	-------------------	-------------------	--------------------	---------------------	-------------------

На высшем уровне советской телеологии располагалось строительство коммунизма. Оно было одновременно – диалектическим образом – и целью, и каждодневным процессом. Великое множество боль-

ших и малых повседневных дел в конечном итоге, по диалектическому закону перехода количества в качество, должно было обеспечить чудесный скачок в светлое будущее.

Коммунизм, созидаемый каждый день всеми «малыми мира сего», в самом процессе своего построения предстает в качестве некой невидимой сущности. Это ожидаемый, но все равно внезапный чудесностью своего чаемого появления «философский камень» человеческой истории. К этой ситуации вполне применимы слова евангелиста Луки: «Не придет Царство Божие приметным образом и не скажут: “Вот оно здесь” или “вот оно там”. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть». Невидимая сущность коммунистического **Opus Magnum** нуждается в зримом воплощении – хотя бы для того, чтобы не ослабевала каждодневная народная вера в достижимость светлого будущего.

Функцию иллюстрации выполняла центральная символическая стройка «Культуры-2» – Дворец Советов, который должен был зримо воплощать величие главной, очень реальной, но не всегда видимой стройки – строительства коммунистического общества. Идея возведения Дворца Советов появилась уже в 1922 году (речь С. М. Кирова на I Съезде Советов), но затем долгое время не обсуждалась и была реанимирована только в 1931 году (то есть у самого истока сталинской «Культуры-2»).

На эмпирическом уровне единой строительной иерархии помещаются «великие стройки коммунизма» («стройки века»). Они обеспечивали достижение поставленной *великим кормчим* задачи «перегнать главные капиталистические страны в экономическом отношении», то есть были еще одним способом убедиться в реальной возможности построения коммунизма, позволяли увидеть физическим зрением его постепенную материализацию в свободном, «чистом» пространстве *одной отдельно взятой страны*. Посетивший Кузнецкстрой осенью 1931 года нарком К. Е. Ворошилов произнес речь, в которой резюмировал: «Кузнецкий металлургический комбинат – это кусок социализма... Наряду с Сельмашем, Магнитогорском, Днепростроем и другими гигантами советской индустрии ваш металлургический завод решает проблему “кто кого” и вооружает международный пролетариат для борьбы за социализм» [14, с. 62].

Каковы атрибутивные признаки и общее количество «строек века»? Вопрос сложный, потому что мифологические феномены плохо поддаются калькуляции. Однако приблизительные ориентиры все же имеются. В число «строек века» могли попасть только такие площадки по возведению индустриальных гигантов, которые требовали участия очень большого числа людей и были крайне тяжелыми по условиям строительства (в первые годы индустриализации непременным маркером величия и ис-

торического значения был надрывный ручной труд, подстегиваемый постоянно нарастающими темпами социалистического соревнования). Общее количество «строек века» менялось в зависимости от десятилетия. Среди архитектурных проектов Дворца Советов, созданных к 1932 году, был один, в котором малый зал здания символизировал страну Советов и потому украшался «макетом 518 гигантов социалистической индустрии» [10]. Конечно, число «гигантов» явно завышено, но зато отлично согласуется с духом эпохи индустриализации, для которой магическими словами были *количество* и *размер*. Едва ли не последней всенародной стройкой был БАМ (впрочем, с уже выродившейся идеологической «подкладкой»).

Наконец, в нижнем уровне пирамиды размещается все необозримое множество текущих, рядовых, символически незначительных, но хозяйственно необходимых «строительств» – вплоть до домашних дел.

Безусловно, главным элементом символической пирамиды советской реальности в контексте нашей темы является Дворец Советов, который должен был стать зримым воплощением зарождающегося строя. Идея центрального сооружения страны эволюционировала от административного здания к сакральному символическому объекту. История его проектирования до сих пор во многом остается загадочной. Власть создала целую государственную структуру, ответственную за строительство: прежде всего законодательный орган (!) *Совет строительства Дворца Советов* (в составе К. Ворошилова, А. Енукидзе, К. Уханова), далее исполнительный орган *Управление строительством Дворца Советов (УСДС)*, в составе ряда архитекторов), а также совещательный орган *Временный технический совет (ВТС УСДС)*, позже преобразованный в *Постоянное архитектурно-строительное совещание* (в составе 36 человек, в том числе известных писателей, художников, режиссеров). Кроме того, имелаась техническая экспертная комиссия под руководством Г. Кржижановского [13].

Конкурс проектов был долгим и в процедурном отношении странным. В определенном смысле конкурса как такового и не было: это подтверждается многими фактами, в частности тем, что споры относительно места строительства (как составная часть процесса проектирования) и собственно выбор этого места протекали в двух параллельных плоскостях: еще до окончания конкурса (а значит, и до окончательного определения места строительной площадки) храм Христа Спасителя был уже взорван. К 1934 году объект, который в 1931-м «еще можно было рассматривать с некоторыми оговорками как парламентское здание, превратился в культовое сооружение, постамент под статую бога» [13].

Важным аспектом сюжета под названием «Дворец Советов» является архитектурно-идеологическая истерика, распространившаяся под влиянием конкурса проектов. Сначала активно создаются и бурно обсуждаются проекты самого Дворца. Но очень скоро архитектурная лихорадка индуцируется и на другие объекты. Так, 7 ноября 1933 года в витринах по ул. Горького открылась выставка архитектурных проектов театров, народных домов, жилых зданий (типовых, подлежащих тиражированию по всей стране). Журналист Е. Кригер писал: «Одного из моих друзей так потрясло содержание витрин улицы Горького, что, вернувшись домой, он стал рыться в книгах, газетах, архитектурных журналах, испугав семью заявлением, что он безнадежно отстал от жизни, что нужно учиться... хотя бы архитектуре...» (цит. по: [10]).

Поразительно, но о несуществующем Дворце Советов пишутся во множестве статьи, отчеты, стихи, книги, киносценарии, читаются публичные лекции – как о существующем здании! Интереснее всего в этом ряду именно киносценарии: операторам пришлось бы как-то обходить проблему отсутствия главного объекта съемок. Создаются специальные марки стали и бетона (ДС). В 1935 году открывается первая линия метро; станция, расположенная рядом с котлованом, уже названа «Дворец Советов» и будет переименована только в 1957 году в «Кропоткинскую» [10]. Таким образом, несуществующее (невидимое, непроявленное для физического зрения) здание было более чем реальным в картине мира 1930-х годов – оно было зримым для духовных очей *строителей*. Этот парадокс снимается в рамках предложенной Ф. Тенбруком концепции репрезентативности культуры: реальны те феномены, которые действительны в силу их активного признания либо пассивного принятия социальными акторами.

Галерея рисунков Дворца Советов – это энциклопедия визуализированных фантазмов советских пионеров, рабфаковцев, сотрудников сберкасс, шоферов, бухгалтеров, врачей, нарпитовцев, профессиональных архитекторов – всех тех, кто присылал свой проект на объявленный правительством конкурс. Визуальный образ архитектурной утопии оказался настолько впечатляющим и мощным, что в каком-то смысле уже не нуждался в воплощении. Он и без этого был реален. Дворец Советов – из разряда тех идеальных сооружений, которые будут возводиться при коммунизме. Он и есть универсальный образ-символ коммунизма. Характерно, что с годами размеры здания в проектах все увеличивались – вплоть до уже анекдотических масштабов, когда венчающая сооружение статуя Ленина в климатических условиях Москвы была бы видна не полностью, а лишь в своей нижней части. Величина для массового сознания – универсальный аналог величия.

Великий проект советской эпохи так и не был осуществлен. Данную ситуацию можно осмыслить в мифологическом ключе: по тем же причинам не должна была, не могла быть построена Вавилонская башня. Но важно другое. В отсутствии экономической возможности кардинально вмешаться в сложившуюся градостроительную среду реальными постройками власть использует другой ход: она создает многочисленные нарративы о строительстве. Само строительство при этом может реально осуществляться или только планироваться, это не имеет большого значения: в любом случае оно будет описано (как правило, словесным кодом, реже кинематографическим или театральным). Появляется особый жанр советской массовой печати (его можно условно назвать *история гиганта индустрии*), призванный информировать о ходе возведения отдельных «великих строек» и об их вкладе в общее дело строительства светлого будущего. Характерный нюанс: создание «строительной историографии» центральных объектов народного хозяйства происходит параллельно с самим строительством. Отсутствие фотографий (пока нечего снимать) компенсируется проектировочными рисунками и пышными словесными описаниями.

Важнейшей «стройкой века» первой пятилетки стало возведение Кузнецкого металлургического комбината, узлового объекта Урало-Кузнецкого проекта, вокруг которого формировался новый город Сталинск (Новокузнецк). Практически сразу на Кузнецкстрой были централизованно направлены профессиональные литераторы, чьей задачей стало описание всемирно-исторического строительства (так на великую стройку были командированы А. Бек, Л. Тоом, Н. Смирнов, И. Эренбург и др.). Именно они создавали первые очерки, повести и романы в новом жанре. В известной мере почву для его развития подготовило популярное в 1920-х ЛЕФовское движение; впрочем, к началу 1930-х власть уже пережила этап «Культуры-1» и не нуждалась более в экспериментах, авангардизме и новаторстве, делая ставку на исторически понимаемую институциональность.

В начале 1930-х, на волне бурной индустриализации, по инициативе М. Горького в Москве было создано издательство «История заводов», специализировавшееся на публикации книг и брошюр о гигантах социалистической индустрии. Власть придавала огромное значение стройплощадке как «плавильному тиглю», в котором путем поистине алхимической возгонки должна была явиться миру новая сущность советского человека. Дискурс 1930-х создал особое слово для обозначения этого процесса – «закалка»; заметим, что оно также имеет отношение к металлургическому процессу. Людская масса уподоблялась косной материи, руде, подлежащей выплавке и легированию.

Один из первых текстов такого рода – брошюра И. Хренова о Кузнецкстрое. Кстати, именно Хренов, вернувшись в 1929 году из командировки на объект, своим пылким рассказом спровоцировал В. Маяковского на написание знаменитых стихов о Кузнецкстрое. Ранние индустриально-исторические тексты очень просты по своим задачам: во-первых, необходим был ликбез рабочих масс по самым общим вопросам, связанным с металлургическим производством (отсюда манера письма по типу букваря: что такое домна, мартен, колошник, каупер, киловатт, лошадиная сила и т. д.), с другой стороны, *массы* надо было заразить энтузиазмом, заставить их включиться в бешеную гонку темпов и рекордов (отсюда включение трудовых биографий в качестве обязательного элемента структуры книги). Эти издания были изофункциональны массовой прессе тех лет, а также основным темам и формам массовой работы в бараке.

К 1950-м жанр «история гиганта индустрии» стал менее популярным, хотя, войдя в «реликтовую фазу», традиционно сохранялся вплоть до начала 1980-х. На излете сталинской эпохи активной разработке подвергся другой жанр, более соответствующий пафосу времени – *архитектурно-градостроительный гид*. Это специальные издания о городах СССР, особенно о так называемых новых городах, написанные в научно-популярной форме и посвященные уже преимущественно гражданско-бытовому строительству, но с этикетным вкраплением индустриальных дискурсивных формул, выработанных еще в 1930-е. Надо сказать, что применительно к архитектурно-пространственному облику таких городов, как Сталинск, данному жанру вновь приходилось сталкиваться с недостатком визуального материала, компенсируя его чисто словесными описаниями будущего облика еще не построенного города. Этим обусловлено огромное внимание текста к планировке и проектированию городского пространства, обычное для изданий 1950–1960-х годов.

Итак, практика визуализации несуществующего была апробирована в СССР в связи с историей проектирования Дворца Советов. Данная повествовательная стратегия стала типичной для советского дискурса 1930–1950-х годов с его пафосом преобразования мира, причем масштабы преобразования, входившие в логическое противоречие с физически ограниченными темпами, находили компромисс в такой дискурсивной практике как словесные портреты будущего.

Литература

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
2. Данто А. Аналитическая философия истории. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 290 с.

3. Краткий философский словарь / под ред. М. Розенталя, П. Юдина. – Изд. 3-е. – М., 1952. – 614 с.
4. Краткий философский словарь / под ред. М. Розенталя, П. Юдина. – Изд. 4-е. – М., 1954. – 704 с.
5. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – 4-е. изд. – М.: Политиздат, 1948.
6. Лотман Ю. М. Технический прогресс как культурологическая проблема // Зеркало: семиотика реальности. – Тарту, 1988. – С. 97–116.
7. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. – М.: Прогресс, 1992. – 270 с.
8. Мокиенко В. М., Никитина Т. Г. Толковый словарь языка Совдепии. – СПб.: Фолио-Пресс, 1998. – 704 с.
9. Паперный В. Культура Два. – М.: НЛЮ, 1996. – 384 с.
10. Польская Л. Дворец во имя... // Литературная газета. – 1990. – № 35. – С. 13.
11. Политэкономический словарь / сост. Г. И. Либман и др. – М.: ИПЛ, 1964. – 304 с.
12. Решикова И. П. К вопросу о дискурсе повседневности // Вестник КемГУ: журнал теоретических и прикладных исследований. – 2005. – № 3 (23). – С. 111–115.
13. Хмельницкий Д. Глава о Дворце Советов из будущей книги о сталинской архитектуре [Электронный ресурс]. – Сайт «Архитектура: дизайн, декор, диспут». – Режим доступа: <http://www.a3d.ru/archi>.
14. Хренов И. П. От Кузнецкстроя к Кузнецкому металлургическому гиганту. – М.; Л.: ОГИЗ, 1931. – 64 с.
15. Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1056 с.

Ю. Г. Марченко
Новосибирск

СОЦИАЛЬНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ И ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

С античных времен европейское мышление отражает мир, и все в нем, как непрерывно трансформирующийся, изменяющийся. Усилиями гениев человечества сложилась традиция познания внешнего (природного) и внутреннего (культурного, человеческого) миров в их постоянном движении и взаимодействии. В рамках эволюционной парадигмы знания это – *самодвижение*. Эволюционизм говорит о внутренне присущей миру и частям его потенции. В рамках креационизма все в мире промыслительно и подотчетно Творцу. Эволюционизм отдает мир и социум в полное управление просвещенному нововременному человеку. Однако трех веков хватило, чтобы нововременный человек разуверился в этой своей

секуляризованной вере, потерял оптимизм и оказался на «теоретико-методологическом» распутье. Ответы мира на попытки своевольного господства человека над ним уже теперь суровы и угрожающи. Но новременный человек, удалясь в «страну далеку», бесполезно пребывал в ней. Он изощрился в науках, искусствах, в формах государственности, но самое главное, что он установил для себя, – это то, что он действительно свободен – свободен до полярных значений: спастись или погибать. Благополучная судьба евангельского «блудного сына» – покаянное возвращение в дом Отца, но миссия продолжения миротворения в культуре вручена человеку и по-прежнему остается за ним. Пережив метанойю, он обретает иной вектор и смысл своей миссии. Однако полярность мировых сил – трагическая данность в человеческой истории, неизбежно их противостояние. Не в человеческих силах это противостояние остановить, возможен лишь выбор позиции, а с ней – и направленности управленческой (в том числе и трансформационной) активности в социуме и культуре.

Социальные трансформации различаются по уровню и масштабам. Они могут быть глобальными, региональными, национально-государственными или касаться отдельных социальных, культурных систем и сообществ. Социокультурная трансформация одновременно обозначает и действительность, и категорию культурологического знания, описывающую трансформирующуюся действительность.

Оперирование понятием «социальная трансформация» дает возможность более глубокого осознания изменений, происходящих в обществе и культуре, и компетентного управленческого воздействия с целью стимулирования, торможения или коррекции процесса в целом или каких-либо его отдельных структурных элементов.

После 1917 года глубокой трансформации подверглись фундаментальные устои народной жизни – традиция трудовая, традиция бытовая, духовная. Для анализа изменений, происшедших в сфере русской культуры, можно эффективно использовать понятие «трансформация системообразующих оснований русской культуры». Это понятие более узкое, чем понятие «социальная трансформация» и они могут быть приравнены к терминологической оппозиции «общее – особенное».

Под «социальной трансформацией» понимается общественное явление, сущность которого заключается в процессе качественного изменения социума в целом или определенного социального института, сообщества. Этот процесс по целям и результатам двунаправленный: к более высокой структурной организации трансформируемого объекта, или к более низкой по сравнению с исходной. Социальная трансформация содержит в себе единство стихийно развивающегося и целенаправленно-го воздействия на содержание и динамику процесса. В настоящее время

в научный оборот введены многочисленные и разнообразные источники, свидетельствующие о необязательно прогрессивной целенаправленности социальной трансформации.

«Социальная трансформация» в социогуманитарном знании – относительно позднее понятие. Ранее использовался термин «социальный прогресс», но трансформация обозначает не только прогресс.

Трансформации в социокультурных институтах определенно самые сложные и по последствиям своим многозначны и труднопредсказуемы для современников и еще более для потомков. Здесь часто самые благонамеренные замыслы могут быть в значительной мере нейтрализованы непредвиденными обстоятельствами или даже привести к обратным результатам. Сцепленность, органическая взаимозависимость феноменов культуры как живого организма требует особой тонкости предваряющего культурологического дискурса и управленческих решений, духовно-нравственной их обоснованности. Сам процесс социальной трансформации непостоянен по содержанию и темпам развития, в нем ожидаемые качества прирастают неожиданными.

В каждой конкретной сфере культуры трансформация происходит специфично, имеет свои скорости и объемы и, безусловно, пределы изменений, регламентируемые возможностью утраты идентичности.

В плане изучения трансформационных процессов в социокультурных институтах в начале и конце советского периода истории России имеют весьма важное значение труды А. Н. Данилова, А. А. Зиновьева, С. Г. Кара-Мурзы, И. Р. Шафаревича, Н. Н. Моисеева, Г. В. Осипова, О. А. Платонова, А. С. Панарина, И. Я. Фроянова, Н. Ф. Наумовой, В. И. Пантина, Л. Л. Штудена и др. В работах этих авторов анализируются конструктивные и еще более деструктивные процессы в русской истории XX века.

Трансформации конструктивные опираются на традиционные национальные ценности и производят усовершенствования и новые качества. При этом традиция понимается не как некая застывшая, не способная к прогрессивным изменениям данность. Напротив, традиция в обычных условиях национального бытия продлевается в будущее изменениями своих форм, новизной. При относительно «мягком» развитии истории традиционные ценности устойчивы к влияниям времени и в течение жизни одного-двух поколений изменения в них незаметны.

Трансформации деструктивные ищут опоры в несоприродных ценностях и разрушают систему национальной культуры. Они протекают с большим напряжением и в высоком темпе и даже взрывообразно и нацелены на приживление чуждого. Трансформации конструктивные – не восстание, когда «сегодня рано», а «завтра поздно», не «стахановское

движение», наконец, не слом системы, но усовершенствование, национальная созидательная стратегия, большие или меньшие темп и напряженные которой задают вызовы времени.

Трансформация российской государственности, общества и русской культуры в XX веке была, используя оценку А. С. Панарина, «торжеством пророческой воли новоевропейского человека, выдвинувшего программу тотального овладения миром».

Большевистская трансформация русской культуры не могла завершиться в 1920-е годы и, медленно снижая темпы, продлилась в 1930-е. Но процесс уже был неровен, со сбоями, с непоследовательными и частичными попятными движениями. Но в целом от поколения к поколению глубина и масштабы трансформаций будут расти. Некоторые исследователи, например В. П. Конев [1], считают, что «культурная революция» произвела качественно особую советскую культуру. Новые термины действительно утвердились – «советская культура», «социалистическая культура», «русская советская литература». В такой логике должен появиться и термин «русский советский язык». Не появился. «Советская культура» в своем реальном, а не проектном содержании так и не сформировалась и была дихотомичным феноменом. С одной стороны, в ней в динамическом равновесии сосуществовали наиболее устойчивые и в разной степени трансформированные ценности русской культуры, с другой – ценности новой, «пролетарской», «советской» культуры, произведенные из «критически переработанных» традиционных.

Из русской культуры выветривались национальные начала, но она продолжала существовать, ибо обладала, как тип, мощным потенциалом жизненных сил. И это несмотря на активнейшее «культурное строительство», противопоставленное естественному органическому развитию национальной культуры. Неправомерна квалификация «советской культуры» как «завершенного исторического типа, с присущими ей закономерностями» [1]. Неточен и концепт «русская советская культура». Корректнее употреблять понятие «русская культура советского периода», то есть периода «пролетарских» «социалистических» трансформаций. Все жизнеспособное в «советской культуре» было в разной мере отступлением от проектов «культурной революции» к основам национальной культуры, к ее традиционным ценностям и добродетелям русского человека. Так, после разрушительных процессов 1920-х годов постепенно и в превращенном виде возвращались существенные элементы христианского воззрения на труд, воспитание, семью (возвышалась супружеская верность, детям вновь стали прививать уважение к родителям), проявляется тенденция воспитания «социалистического патриотизма».

«Советскую культуру» характеризуют как мифоритуальную [2, с. 6, 10, 110], и это справедливо для ее антиподного национальной культуре содержания. Мифоритуальность выразилась в «жизнеподобии» результатов «соцреалистического» творчества, в выдаче сконструированного «должного» за действительное.

Требуется уточнения констатация «мощная и сильная советская культура была культурой функциональной и оформительской» [2, с. 7]. Это была «мощь и сила» внешняя, поддерживаемая государственной волей. Внутренней, духовной силы «советская культура» не имела, и, как искусственная конструкция, не могла иметь. Скорый распад «советской культуры» тому свидетельство.

Исследователь отмечает, что «организаторы нового строя так и не нашли настоящего признания и прибежища ни в нашей культурной традиции, ни в сознании народа» [3, с. 12–13].

Для переустроителей мира ярчайшим событием было падение марксистской футурологии, обесмыслившее беспрецедентную в истории борьбу и жертвы многих миллионов прежде всего русских людей. Заданная образованием и всей культурной работой неглубокая историческая память россиян стала основной причиной рецидивирующей социальной трансформации в 1990-е годы.

Современная русская культура, ослабленная в большевистском трансформационном процессе, может не выдержать возвратного деструктивного инновационного шторма. В определенные периоды не всякая положительная новизна благо. Мера и сообразие, традиции и новаторство всегда придают культуре динамическую устойчивость. Состояние культуры на каждый момент истории диктует адекватные их соотношения.

Сегодня для русской культуры более важна консервативно-охранительная активность национально мыслящего образованного слоя общества, защитная, сберегающая, восстановительная и даже (в части дел) запретительная. Необходима реанимация русской культуры, живущей с «вынутой душой», очищение ее от корродирующих «прививок» и поражений советской эпохи, а также адаптация сохранившихся национальных традиционных ценностей к современным условиям.

Для исследования трансформаций в русской культуре в XX веке в первую очередь нами избраны такие системообразующие основания, как язык, семья, религия, образование. Разумеется, это не полный перечень «оснований», но в него включены наиболее показательные, такие, которые дают возможность прийти к принципиально важным выводам.

Культура является мощной, сложноорганизованной, упорядоченной полиструктурной, многоуровневой макросистемой, состоящей из слож-

ных и относительно простых подсистем и несущей в себе множество актуальных и латентных, проявленных и непроявленных противоречий. Главное системообразующее начало и конец культуры – человек, осуществляющий эту свою потенцию в специфически конкретных сферах, также единствах, целостностях, органическими, внутренними и внешними живыми связями.

Система имеет всеобщую функцию удержания до поры до времени противоречий в пределах целостности или единства взаимодействующих элементов, консервации противоречий. Сложные подсистемы рассматриваются нами в качестве системообразующих оснований культуры. «Основания» эти обеспечивают единство множества составных элементов культуры, целостность и взаимодействие частей. «Основания», каждое сообразно своему назначению, концентрируют в себе энергию знания и опыта человека как творца мира культуры.

Язык – универсальная, всепроникающая, энергетичная ценность, «ключ» культуры, ценность, обеспечивающая аккумуляцию мыслей и жизненных сил культуры. Забота о такой фундаментальной ценности особенно важна в наше время, когда американизированный английский язык претендует на роль глобального языка.

Русский язык через школу и СМИ трансформируется в направлении полной утраты среднего и высшего стилей, то есть к неспособности выражать государственные и общественные идеи, раздумья о человеке, Боге и вечном. Энергетичность языка тем выше, чем выше выражаемая им мысль. «Слово космично в своем естестве, – пишет русский философ, – ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир... В словах содержится энергия мира» [4, с. 35]. В них энергия культуры.

Семья – также важнейшее из оснований. Это – полифункциональное единство, служащее «первичным лоном культуры». Семья – первый и священный союз, от него подъем к великим формам единения – Родине и государству. Семья – своего рода геном, семя общества и государства, ее разрушение – главный показатель духовно-нравственного кризиса народа и склонности его к гибели.

Образование производит и воспроизводит культуру, религия формирует духовно-нравственный облик культуры, ведет ее, сообщает ей высшее назначение. Против животворящей роли Православия в культуре борются внешние силы и внутренние их сторонники. Их смущают некоторые особенности православия: «Парадокс русской культуры задается *православием*, как одной из ее религиозных основ, которая упорно отка-

зывалась продуцировать светскую культуру и во все времена оставалась враждебной ей» [5, с. 275]. Но это «парадокс» авторский, и смысл его в реабилитации «освежающего» действия на Русскую Православную Церковь советской реформации и произведенной ею на свет культуры». Содержание этого «освежения» сегодня раскрыто в целом ряде исследований, текстов-мортирологов.

Первичный этап трансформации системообразующих оснований русской культуры сориентирован на понижение энергетического напряжения культурных ценностей, входящих в то или иное институциональное единство. Высшее, таким образом, опускается до средних значений, среднее – до низших. Это есть условие обесточивающей унификации. Унификация – не последняя цель трансформации, она служит стартовой площадкой для заключительной и последней цели – виртуализации культуры, подмены ее энергонесущих ценностей видимостями, мнимостями. Это уже роковая фаза – экспроприация культуры как некоего национально-особенного окна в мир – внешний и внутренний. Человек обречен «слепнуть» и «глохнуть», терять и минимум жизненных сил. В видимостях и мнимостях нет энергетичности, любое же зрительное или слуховое впечатление есть энергия. Мнимости и видимости дают для прозревания и прослушивания мира столько же энергии, сколько бумажные цветы или пение под «машину» – фонограмму.

Содержание постсоветской унификации русской культуры для нас вполне определено – американизация, хотя ее цель не столь очевидна. Идеологические стереотипы иногда дезориентируют и национально мыслящих деятелей. И они невольно смягчают суть современной американизации, когда сводят ее, как это делает главный редактор пилотного номера «Русского журнала» (ноябрь 2006), к жизни «американской мечтой», возносящей бизнес, успех, богатство и честолюбие на алтарь высших жизненных ценностей. Позиция автора ясна – это все не для русских. Но этого мало. Суть деструктивной трансформации русской культуры в 1990-е годы (принципиального аналога трансформации 1920-х годов) не сама по себе ее американизация, но «выселение» русского человека из национального культурного космоса, что обрекает его на полную «бездомность» и незащитность.

Решение проблемы устойчивости русской культуры в постсоветский период состоит из нескольких этапов, важнейшие из них: определение типа текущей трансформации; поиск исторических аналогов трансформационных процессов; сравнительный историко-культурный анализ результатов. После этого станет возможной разработка структурно и содержательно адекватной системы культурозащитных мер. Необходимо

воспрепятствовать расшатыванию национального самосознания, осуществляемого методом «забрасывания» в социально-психологическую сферу фраз-символов наподобие «иногое дано», «современный мир – однополюсный», «Запад – образец для России и мира» и т. п.

Наше поражение неокончательно, «иногое дано», то есть возможно. Для обеспечения устойчивости русской культуры чрезвычайно важно и другое: тенденция ее возрождения сейчас уже очевидна и набирает силу. Действуют русские гимназии, лицеи, школы, клубы, союзы, объединения, движения; в каждом регионе есть русские и другие славянские культурные центры, центры русского фольклора и этнографии. Есть русские издания и еще многое другое. Однако их деятельность еще недостаточно концептуализирована в плане соответствия реальной обстановке в стране и мире. Разобщенное, узкоспециализированное существование «точек» возрождения и роста русской культуры заметно снижает эффективность их деятельности. И самое главное условие укрепления устойчивости современной русской культуры – это ускорение процесса формирования новой национальной элиты.

Что в главном есть «новая элита»? Это не какой-то новый привилегированный слой. Это люди, способные взять на себя тяжкое бремя служения своему народу и национальной культуре. Это люди, преодолевшие в себе беспочвенные, интернационалистские мирозерцания и психологию и возродившие в себе отеческую духовность и национальное чувство, единственно способные подвигнуть человека на сознательную жертвенную борьбу за Россию.

Обращение к патриотизму, национальным традициям позволяло народам (например, немцам и японцам после 1945 года) выходить из жесточайшего кризиса и постигших их разрушений, что не однажды происходило и в русской истории.

Оспаривать усиление в России возрожденческих тенденций невозможно. Однако сегодня, может быть больше, чем когда-либо нужна внимательность и проницательность к деятельности «новобранцев» патриотизма. Выдающийся ученый и общественный деятель И. Р. Шафаревич подчеркивает, что в советскую эпоху и, что на первый взгляд странно, в постсоветское десятилетие поощрялось глумление над русской историей и самим духовным типом русского человека. «А в самые последние годы произошла трансформация, может быть, самая разрушительная для национального самосознания русских: большая часть прессы и фактически все политические деятели... объявили себя рьяными русскими патриотами» [6, с. 287]. Это – своеобразное доказательство реальности отмеченных тенденций. «Не всякому духу верьте» – по-прежнему актуален древний завет.

Литература

1. Конев В. П. Советская художественная культура периода 30–80-х годов XX века: теоретико-методологический анализ: автореф. дис. ... д-ра культурологии. – Кемерово, 2004.
2. Николаева Олеся. Современная культура и Православие. – М.: Изд. Моск. подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999.
3. Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Эксмо, 2003.
4. Булгаков С. Н. Философия имени. – СПб.: Наука, 1998.
5. Жукоцкий В. Д. Реформация как универсалия культуры: переключки эпох и поколений // Поколение в социокультурном контексте XX века. – М.: Наука, 2005.
6. Шафаревич И. Р. Русский народ в битве цивилизаций. – М.: Эксмо, 2003.

А. А. Латышев
Кемерово

РОССИЙСКАЯ РЕФОРМА НАЧАЛА XXI ВЕКА КАК СМЕНА КУЛЬТУРНЫХ ФОРМ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Начало всякой аналитической работы должна предварять фиксация аксиоматической основы рассмотрения, которая определяет и целевую установку, и ракурсы исследовательского внимания. В нашем случае таким системообразующим смысловым моментом является человек как высшая ценность. Коллективные структуры и формы его существования, включая государство, народ и т. д., суть инструментарий обеспечения жизни человека, соответствующий его родовой качественности, его сущности.

Для современного российского реформатора идея о высшей ценности человека важна не только как базовая логическая основа, но и как процессуально-практический императив. Промежуточные цели, операциональные ценности не должны в умозрении и действиях реформатора приобретать характер самодостаточности. Мы имеем в виду, в частности, такие феномены общественной жизни как экономическая эффективность производства, оборонная мощь страны, рынок, социальная конкуренция, образование, характер трудовой занятости и многое другое. Ничто не имеет ценность само по себе, все должно быть соотнесено с родовой качественностью человека в его индивидуальном проявлении, ибо все перечисленные явления возникают по воле индивида, без него не имеют смысла, а в своей ценностной социально-практической абсолютизации ведут к его гибели.

Индивид, являясь участником событий институциональной жизни, становится носителем болезни, смерти старых и рождения новых общественных институтов. Поэтому исследовательское внимание реформаторов должно быть направлено на индивида, состояние и динамику его потребностей, удовлетворяемых в институциональной жизни, которая, в свою очередь, организована в тех или иных культурных формах.

Под культурной формой мы полагаем совокупность признаков и черт культурного объекта, отражающих его утилитарные, символические функции, на основе которых происходит его идентификация и атрибуция. В силу того, что один и тот же объект – физический или метафизический – может быть носителем различных социально-культурных функций, то есть являться носителем разных культурных форм, его не следует отождествлять с понятием «культурная форма» (см.: [1, с. 144–147]). Лексема «патриот» может употребляться как в высоком социально-ценностном смысле, так и в уничижительно-оскорбительном, а на компьютере может работать раб и свободный человек. Это чрезвычайно важное методологическое замечание обращает реформаторское аналитическое внимание на смысловую сторону нашей жизни.

Операциональной базовой способностью индивидуального интеллекта, как родового свойства человека, является фиксация причинно-следственных связей, на основе которой происходит выстраивание алгоритма промежуточных, опосредующих действий между осознанием той или иной потребности и ее удовлетворением. Способность индивидуального интеллекта фиксировать причинно-следственные связи не только рождает технологические деятельностные модели, опредмечиваемые в процессе жизнедеятельности, но формирует разномасштабные жизненные смыслы индивида. Индивидуальный интеллект, таким образом, является не только инструментарием добывания средств жизнеобеспечения или удовлетворения витальных потребностей, но и сам рождает потребность интеллектуального освоения окружающего мира и себя в этом мире. Мир может существовать только в условиях адекватности всех его частей друг другу и составлять гармоническую целостность, существующую в режиме симфонизма.

Многообразные взаимодействия «индивид – окружающий мир» выстраиваются в иерархию систем потребностей и смыслов (смысл есть осознанная, рефлексивная фиксация необходимости удовлетворения той или иной потребности), апофеозом которой являются ответы на вопросы: «В чем смысл моей личной жизни? Зачем я живу? Что будет со мной после смерти?».

Поставить смысложизненные вопросы и выстроить поиск ответов на них в практической повседневной жизни может только хозяйствующий

индивид, то есть социально свободный в своей жизнеобеспечивающей, производственной деятельности. В этом контексте самым ярким и убедительным примером является история русского сельского населения.

До массовой коллективизации сельский житель России существовал в режиме полной социально-культурной самоорганизации и почти полного самоуправления. Отчуждение части жизнеобеспечивающего ресурса, в виде феодальной ренты и государственных повинностей, не нарушало самостоятельного характера взаимодействий индивида и природы в производственном процессе, межличностных и межгрупповых отношений внутри сельского мира, что сохраняло родовую функциональность индивида – продуцирование и опредмечивание своих замыслов и жизнь этноса как производителя культуры жизни нации. Государство, взяв на себя функцию продуцирования смыслов жизни индивида, организатора культурных форм, их реализацию по всему спектру жизнедеятельности лишило этнос его родовой функции, умертвило его как субъекта человеческой истории и эволюции.

Детерминирующая сила воздействия на индивидуальные смыслоразнообразные мотивы хозяйствования состоит в ее системно-структурной первичности жизнеобеспечения человека. Иначе говоря, только с возникновением взаимодействия «индивид – природа» по производству средств для жизни возникают взаимодействия между людьми по поводу их распределения, оценок самих распределительных отношений, оформляемых в идеологические, морально-нравственные комплексы. И, если факты хозяйственно-производственных действий поддаются интуитивному знанию, то есть фиксации истины без обоснования с помощью доказательств – брошенное в землю зерно даст плоды, из срубленных деревьев можно построить дом и т. д., то теоретические, идеологические, моральные мыслительные конструкции, в силу их придуманности человеком, могут оказаться «сущностями, возникшими без нужды», не подтверждаемые опытом. Краткосрочность истории социализма была предопределена тем, что его организация строилась на морализаторстве. О метафизическом пороке социализма, как морализаторской системе, в 1909 году С. Л. Франк писал в известной веховской статье «Этика нигилизма»: «Социализм и есть мировоззрение, в котором идея производства вытеснена идеей распределения... Теория хозяйственной организации есть лишь техника социализма; душа социализма есть идеал распределения, и его конечное стремление действительно сводится к тому, чтобы отнять блага у одних и отдать их другим. Моральный пафос социализма сосредоточен на идее распределительной справедливости и исчерпывается ею...» [2, с. 186–187].

Влияние хозяйствования, как формы жизнедеятельности индивида, на его смысложизненные устремления не исчерпываются системно-структурной субординацией взаимодействия индивид-природа и индивид-индивид. Свойство интеллекта фиксировать причинно-следственные связи открывает индивиду феномен пределов человека и их превосхождение. Проблема конечного и бесконечного в антропологическом контексте представляет собой базовый проблемный элемент стратегии и формы социально-культурной эволюции (см.: [3, с. 83–206]). В контексте нашего рассмотрения важен факт валентности мотива постижения бесконечности как детерминанты смысложизненных устремлений индивида.

Интенциональный феномен постижения бесконечности имеет, как минимум, три мотивационных дистанции, образовавшие свои культурные формы. Во-первых, преодоление пределов человека требует необходимость его адаптации в мировом пространстве как динамической системы, существующей в режиме устойчивого неравновесия. Во-вторых, физическое преодоление пространственных пределов, рациональное постижение субстратного устройства объективного мира рождает мотив самодостаточности и всесилы человеческого разума во вселенной. При этом акцент делается не столько на постижении бесконечности, сколько на преодолении фиксируемых в конкретно-исторический момент пределов. В частности, этим объясняются ожидания возможности существования внеземного разума, подобного человеческому, и конфликтное столкновение с ним. Наконец, в-третьих, постижение человеком бесконечности объективного материального и метафизического мира имеет и религиозно-мистическое содержание.

Особую ясность в своей практической значимости эта культурная форма постижения бесконечности приобрела в творчестве русских мыслителей конца XIX – **первой половины XX века. Приведем два примера**, позволяющих с наибольшей степенью точности, на наш взгляд, увидеть проблему понимания, оценки и целеполагания индивидуальной жизни россиянина и российского общества. Первый представляют высказывания Л. Н. Толстого, изложенные И. А. Буниным в его эссе «Освобождение Толстого»: «Избави Бог жить только для этого мира». Чтобы жизнь имела смысл, надо чтобы цель ее выходила за пределы постижимого умом человеческим...

- Мое Я стремится расшириться, и в стремлении сталкивается со своими пределами в пространстве... Кроме сознания пределов в пространстве, есть еще сознание себя – того, что сознает пределы. Что есть это сознание? Если оно чувствует пределы, то это значит, что оно по существу своему беспредельно и стремится выйти из этих пределов...

- Жизнь человека выражается в отношении конечного к бесконечному.

- Бесконечное, которого человек сознает себя частью, и есть Бог» [4, с. 34–35].

М. О. Гершензон, в статье «Творческое самосознание», опубликованной в упоминавшемся сборнике «Вехи», описывает «механизм» постижения Бога, дополняя, таким образом, мысль Л. Толстого: «Сознание может уходить от личности в даль... Оно – тот орган духа, который приемлет в себя истину...

Эта истина медлительно добывается человечеством в тысячелетнем жизненном опыте, путем наложения миллионов аналогичных и вместе индивидуально разнородных переживаний; она – идеал только для каждого отдельного сознания, по существу же она – не должное, а только высшее обобщение всечеловеческого опыта... И оттого, что она рождается из самих основ человеческого духа, – она с неотразимой силой внедряется в каждое отдельное сознание, так что, раз представ уму, она уже овладевает им, от нее некуда бежать, ибо она – Бог в человеке, то есть сознательное космическое самоопределение человека» [5, с. 71–72]. В истории жизни общества постижение Божественной истины принимает функциональную форму личного и государственного эгоизма: «Эгоизм самоутверждения – великая сила; именно она делает западную буржуазию могучим бессознательным орудием Божьего дела на земле» [5, с. 92].

Индивидуальное хозяйствование, как коммуникативная культурная форма, обеспечивает личности удовлетворение всего мотивационно-целевого спектра постижения бесконечности, представляя ей возможность реализации родовой качественности человека, его сущностного содержания. В этом заключается детерминирующая сила хозяйствования, формирующая суверенную личность. Яркий образ хозяина, в контексте нашего тезиса, его метафизическую основу, рисует А. Сент-Экзюпери в своей неоконченной книге «Цитадель»: «Посмотри на владельца поместий, когда он шагает по утренней росе вдоль дороги, в полном одиночестве и не имея при себе ничего из принадлежащих ему богатств... Идет, словно лишенный всех своих благ, поскольку они никак не служат ему в данный момент, и вынужденный, если недавно прошел дождь, шлепать по грязи, как шлепает по ней любой батрак, и раздвигать палкой мокрые кусты ежевики, как последний бродяга...

И, однако, если ты повстречаешься с ним и он поглядит на тебя, ты сразу поймешь, что он – это он, и никто другой. Спокойный и уверенный в себе, он опирается на всю глыбу своего капитала, который в данный момент ему вовсе не служит...

Слеп тот, кто видит человека только в его непосредственных действиях и поступках, кто считает, что только поступок человека, только его конкретно осязаемый опыт, только реальное использование им своих преимуществ могут выявить его сущность...

Единственное, что имеет значение для человека, – это смысл вещей» [6, с. 198–199].

Крестьянин, ремесленник, купец были организаторы и функционеры своей производственной, трудовой и поселенческой жизни. Они осваивали территории, строили жилища, создавали индивидуальные производственные и поселенческие среды. Их общностные структуры (семьи, общины) возникали спонтанно, были гармоничны, прочны и продуктивны. Их повседневная, сезонная, годовая жизнь была ритмична, а ритм задавался природными циклами, следовательно, он был естественен, понятен и осмыслен. Самоорганизация трудовой и общностной жизни, продуцирование замыслов по их устройству, систематическое напряжение разума рождали художественные образы. Всего этого русские себя лишили и утратили способность к самостоятельной жизни. Между нами огромная цивилизационная дистанция и роль эволюционного аутсайдера выбрали мы в конце второго десятилетия XX века. Из этого следует, что свое будущее мы можем увидеть и воссоздать только через свое прошлое.

Утрата большей частью российского населения способности формировать институциональные структуры обусловлена нарушением его социально-культурной традиции организации средового мышления. Разновидности средового мышления индивида строятся на различении пространственной характеристики среды. Понятие «среды» имеет два разных и равноправных значения: «то, что вокруг» и «то, что между, посреди». Первое фиксирует смысловую значимость на существование центра среды, второе – на некую совокупность, создающую средовое поле, качество целостности. Потребностное мышление, направленное на освоение предметной среды, находящейся вокруг индивида, с целью получения средств жизнеобеспечения, квалифицируется как «индивидуально-средовое мышление», так как его центробежная направленность ставит индивида в средовый центр. Индивидуальное потребностное мышление, направленное на идентификацию индивида коллективу, как источнику средств жизнеобеспечения, необходимо квалифицировать как «коллективно-средовое» мышление [7, с. 7–21].

Русскому населению, в своем подавляющем большинстве, исторически свойственно индивидуально-средовое мышление, сформировавшее под воздействием природных, климатических и пространственных условий индивидуально-семейный хозяйственный уклад. Советское го-

сударственное хозяйствование с тотальным коллективизмом поставило россиянина в иное деятельностное поле, ломая его индивидуально-средовое мышление. Советский человек получал средства для жизни не в результате хозяйственного освоения индивидуального участка пространства в той или иной культурно-технологической форме, а, в силу принадлежности к тому или иному советскому коллективу, – в соответствии со своим социальным статусом. Таким образом, менялось средовое мышление россиян, их отношение к жизненному пространству, территории.

Советское общество прекратило свое существование как государственная и социально-культурная целостность, потому что уничтожила социальный тип индивида – устроителя своей личной (семейной) жизни. Советский человек последних десятилетий существования СССР перестал быть патриотом, хотя его жизнь была стабильной, спокойной, прогнозируемой и по многим потребительским параметрам вполне обеспеченной.

Норберт Элиас в работе 1987 года «Изменения баланса между Я и Мы» [8, с. 215–325], отрицание и принятие той или иной исторически организационной формы совместной жизни людей, как единицы выживания индивидов, объясняет сложившимся балансом в их сознании между Я-идентичностью и Мы-идентичностью. Рефлексивное сознание человека формирует его представление о самом себе как о личности с набором неповторимых качеств квази-негруппового человека, проявляющихся во взаимодействии с природой и с людьми, в присущих ей интенциях. В то же время индивид рефлексировал по поводу самого себя как части социума – социальной группы, которая обеспечивает ему жизнь как личности, защищает его от природных и социальных стихий.

На протяжении истории меняется индивид как субъект, осваивающий мир. Он приобретает новые интеллектуально-деятельностные качества в манипуляции окружающей предметной средой, расширяет свое деятельностное поле. Поведенческие рамки, в виде необходимости выполнять одни действия или осуществлять целые деятельностные комплексы и запрет на другие действия, становятся тесными, в контексте приобретения индивидом нового адаптационного инструментария.

Интенция индивида расширять свое деятельностное поле и в виде пространственно-динамических характеристик, и в виде культурных форм его организации ведет к смене социально-групповой единицы выживания. Исторически сложился следующий ряд единиц выживания: семья – род – племя – нация.

Смена социально-групповых единиц выживания сопровождается двумя феноменами изменения социально-статусного положения индивида. С одной стороны, происходит индивидуализация его жизни, с дру-

гой – все большее удаление его от власти, то есть от возможности влиять на управление общественным устройством. Результатом последнего является монополизация власти относительно небольшой группой людей, в руках которых концентрируются возможности манипулирования колоссальными материальными ресурсами и влияния на жизнь огромного количества людских масс. Невозможность влияния на устройство общественной жизни больших масс личностей в сочетании с увеличивающейся свободой их индивидуального выбора ведет к все более усиливающейся энтропийности разномасштабных сообществ.

В индивидуальном сознании происходящие социальные процессы отражаются в изменении соотношения Я-идентичности и Мы-идентичности. Названное соотношение имеет двойную векторность. Я-идентичность, в стремлении саморазвития, требует увеличения количества форм деятельности, расширения ее пространственно-динамических характеристик. Мы-идентичность, состоящая из представлений о конкретных формах защиты индивида общностью, социальной стабильности и прогнозируемости жизненных перспектив, критериях и ценностях личной жизни, рождает страх индивида перед новыми условиями организации жизни, которые несет смена социально-групповой единицы выживания.

Советское общество, как социально-групповая единица выживания, было неадекватно социальным ожиданиям индивидуальной жизни советских людей, их интенциям, определяемым родовыми свойствами человека. Поэтому в сознании индивида статус Мы-идентичности был значительно занижен в сравнении с Я-идентичностью, что объясняет глубокую внутреннюю непатриотичность советских людей, реализуемую в жизненной практике в различных мотивационно-поведенческих проявлениях и социально-культурных формах. Культура интернациональной общности оказалась отвергнутой индивидуальным сознанием представителей советского народа.

Сегодняшняя ностальгия по советскому времени объясняется не цивилизационной позитивностью советского общества и его социокультурного содержания, и даже не нынешним социальным неустройством, а отсутствием представлений о новой Российской национально-государственной общности как социально-групповой единице выживания.

Но без государственного попечительства формирование нового хозяйствующего индивида невозможно. Необходимость защитительной заботы государств обусловлена особенностями межстратовых и межэтнических социально-культурных различий, которые в сочетании с либеральными рыночными отношениями ведут к разрушению славянского этноса, а также этноса коренных народов европейской части северной России, Сибири и Дальнего Востока. Объяснение этого факта представ-

ляет собой самостоятельную, аналитически весьма объемную проблему, к сожалению, почти не разрабатываемую в отечественной культурологии. Ограничимся лишь указанием на феномен, на наш взгляд, являющийся методологической основой понимания означенной проблемы.

Во-первых, внутри славянского этноса, между его представителями, существуют социально-культурные различия, принявшие стратификационный характер. Значительная часть бизнес-класса, бюрократия, криминальные сообщества представляют собой совокупности индивидов с ярко выраженным коллективно-средовым мышлением. Это значит, их консументная (потребительская) векторность устремлена на себе подобных, на социум, и получение средств жизнеобеспечения они связывают с редистрибуцией в той или иной социально-культурной форме, включая нелегитимное насильственное отчуждение. Во-вторых, наши эмпирические наблюдения, обширная газетная, журнальная, телевизионная современная публицистика, мемуаристика второй половины XIX века [9, с. 80–130; 10, с. 116–124] позволяют сделать вывод о том, что представители славянского этноса, северных народов, с присущим им индивидуально-средовым мышлением, угнетенным или утраченным территориальным поведением, индивидуализированным общностным мышлением, низкой динамикой детородного мотива в повседневной межличностной конкуренции будут подавляться и вытесняться представителями кавказских, среднеазиатских этнических групп, обладающих обостренным коллективно-средовым мышлением, в низкостатусные исполнительские секторы социальной жизни, не получают возможность восстановления суверенной собственности на земельные аграрные угодья, утратят доминирующее социально-культурное положение в поселенческих средах. Это ведет к повышению степени энтропийности в поселенческих общностях, возможности этносоциальной катастрофы в ее самых бурных проявлениях. События в Кондопоге и других провинциальных городках в различных регионах России не оставляют в этом ни малейших сомнений.

Без иницилирующего и организационного воздействия государства, как субъекта общностного строительства, реставрация хозяйствующего индивида, с его поведенческими стереотипами, социально-культурными параметрами чрезвычайно затруднена. Мотивационные, финансовые, технологические и организационно-системные ресурсы деструктивных возможностей столь велики, а индивидуальная интенциональность россиян к самостоятельной жизни столь дистрофична, что без воздействия здоровых интеллектуальных сил нации через институт государства реанимация самоорганизующей индивидуально-групповой основы российского общества невозможна.

Литература

1. Флиер А. Я. Культурология для культурологов. – М.: Академический Проект, 2000.
2. Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи: сборник статей о русской интеллигенции. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 186–187.
3. Миненко Г. Н. Эволюция и революция в культурно-исторической динамике человека. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 2004.
4. Бунин И. А. Освобождение Толстого // Бунин И. А. Собрание сочинений: в 9 т. – М.: Художественная литература, 1967. – Т. 9.
5. Гершензон М. О. Творческое самосознание // Вехи: сборник статей о русской интеллигенции. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991.
6. Сент-Экзюпери А. де. Цитадель // Сент-Экзюпери А. де. Военные записки. 1939–1944: Худож. публицистика. – М.: Прогресс, 1986.
7. Каганов Г. З. Обитаемая среда: апология воображения // Человек. – 1993. – № 4.
8. Элиас Н. Общество индивидов. – М.: Практикс, 2001.
9. Кофод К. А. 50 лет в России (1878–1920). – М.: Права человека, 1997.
10. Савельев А. Потерянный опыт Кавказской войны // Москва. – 1997. – № 12.

С. В. Баитанник
Кемерово

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ И ИХ ПРАВОВОЙ РЕЖИМ

В начале 1990-х годов в России наметилась стабильная тенденция к утрате материальных культурных ценностей. Из-за повышенной потребительской стоимости, не подверженной инфляции, они стали наиболее выгодным средством вложения капитала. В короткие сроки получил широкий размах и приобрел устойчивые формы нелегальный бизнес, связанный с ними, и особенно – с их перепродажей за границу. Незаконный оборот культурных ценностей по масштабам встал практически на один уровень с теневым оборотом оружия и наркотиков. Достаточно сказать, что сумма прибылей, извлекаемых преступным миром от их продажи, исчисляется несколькими миллиардами долларов в год. Широкий общественный резонанс имели систематические хищения экспонатов из Эрмитажа (221 единица хранения). В результате стремительного роста преступной деятельности значительная часть культурных ценностей

была разграблена и вывезена за границу. По оценкам экспертов, Россия потеряла до восьмидесяти процентов произведений искусства допетровской Руси [15, с. 2–3].

Право является неотъемлемым компонентом культуры и как институциональное образование – частью нормативной культуры этносоциального организма. Занимая свое место в ряду культурных ценностей, оно может и должно быть тем инструментом, который по принципу обратной связи способен обеспечить охрану культуры в ее научном понимании, а также духовно-исторического наследия как коллективной «памяти» этноса [14, с. 128].

В Российской Федерации до настоящего времени, к сожалению, так и не принято комплексного федерального закона об охране культурных ценностей. Правовой режим памятников истории и культуры регламентируется несколькими нормативными актами: Основы законодательства РФ о культуре, ФЗ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации», Закон «О вывозе и ввозе культурных ценностей», ФЗ «О музейном фонде Российской Федерации», ст. 233 Гражданского, ст. 27, 56, 99 Земельного, ст. 12 Градостроительного кодексов, ряд указов Президента РФ и постановлений Правительства РФ.

Вопросам охраны историко-культурного наследия были посвящены несколько конференций, несколько диссертационных исследований и монографий. Достигнутые результаты позволяют утверждать, что охрана историко-культурного наследия, в том числе и памятников археологии, является сложной системой мероприятий научного, прикладного, финансового, организационного и правового характера.

В нормативно-правовых актах, научной юридической литературе и литературе по вопросам культуры, искусства встречаются разные термины: культурные ценности, культурно-историческое наследие, объекты культурно-исторического наследия, объекты археологического наследия, памятники истории и культуры. Это породило обилие определений, раскрывающих содержание этих понятий. Приведем некоторые из них.

Р. Б. Булатов: «Культурными ценностями являются особо охраняемые правом уникальные вещественные результаты человеческой деятельности, которые, будучи продуктом всеобщего труда, имеют важное историческое, научное, художественное или иное культурное значение для общества, то есть служат связующим звеном между различными поколениями людей, носят конкретно-исторический характер и выступают как фактор формирования необходимых качеств человека» [12, с. 55]. Главной чертой, характеризующей культурные ценности как

особую правовую категорию, является присущий им элемент всеобщности, которым определяется их значение для общества. Представляется, что данное определение излишне расплывчато и не отражает существенных, практически значимых черт определяемого объекта. Автор не объясняет, что такое «всеобщий труд», «конкретно-исторический характер» и фактором формирования каких именно качеств человека должны выступать «уникальные вещественные результаты человеческой деятельности», чтобы их можно было признать культурными ценностями. Без этого приведенное определение, как мы считаем, теряет свой познавательный характер и не может быть применено для целей квалификации.

В. Г. Горбачев, В. Г. Расопчин, В. Н. Тищенко: «Культурные ценности – особый вид ценностей, способный в той или иной мере удовлетворять духовные и эстетические потребности человека и одновременно содержащий в себе художественную, либо научную, мемориальную или иную культурную ценность. Под культурными ценностями, в том числе и памятниками культуры, природы, понимаются как движимые, так и недвижимые объекты. К движимым объектам относятся предметы, находящиеся в недвижимых объектах или извлеченные из них и способные представлять ценность сами по себе. К недвижимым относятся местности природного, этнического, археологического, исторического и другого научного значения; архитектурные сооружения, ансамбли, представляющие научную, мемориальную, художественную и иную культурную ценность [13, с. 3].

К недостаткам данного определения относится привязка движимых культурных ценностей, на которые происходит абсолютное большинство преступных посягательств, к понятию недвижимых культурных ценностей, при этом не учитывается, что первые вполне могут существовать и вне всякой связи и зависимости от вторых. Например, под данное понятие не попадают движимые культурные ценности, найденные при археологических раскопках и извлеченные из земли, а не из «недвижимых культурных ценностей» [17, с. 31].

Какое содержание вкладывает в них законодатель? Каковы основы дифференциации этих понятий? Для ответа на поставленные вопросы необходимо рассмотреть действующее в России законодательство.

Акты международного права. Ч. 4, ст. 15 Конституции устанавливает, что общепризнанные принципы и нормы международного права и международные договоры Российской Федерации являются составной частью ее правовой системы. Если международным договором Российской Федерации установлены иные правила, чем предусмотренные законом, то применяются правила международного договора.

В РФ действует Конвенция об охране Всемирного культурного и природного наследия, принятая на XVI сессии ЮНЕСКО 16 ноября 1972 года. В ст. 1 этого документа употребляется термин «культурное наследие», под которым понимаются:

- памятники: произведения архитектуры, монументальной скульптуры и живописи, элементы или структуры археологического характера, надписи, пещерные жилища и группы элементов, которые имеют выдающуюся универсальную ценность с точки зрения истории, искусства или науки;

- ансамбли: группы изолированных или объединенных строений, единство или связь с пейзажем которых представляют выдающуюся универсальную ценность с точки зрения истории, искусства или науки;

- достопримечательные места: дело рук человека или совместные творения человека и природы, а также зоны, включая археологические достопримечательные места, представляющие выдающуюся универсальную ценность с точки зрения истории, эстетики, этнологии или антропологии.

В соответствии со ст. 3 Конвенции, каждому государству, подписавшему ее или присоединившемуся к ней, надлежит определить и разграничить различные ценности, расположенные на его территории. Во исполнение этого требования были приняты: Закон СССР «Об охране и использовании памятников истории и культуры» (29 октября 1976 года) и Закон РСФСР «Об охране и использовании памятников истории и культуры» (15 декабря 1978 года). Эти законы давали определения памятников истории и культуры и их типологию. Выделялись памятники истории, археологии, градостроительства и архитектуры, искусства, документальные памятники. Ст. 6 Закона РСФСР давала широкий перечень объектов в пределах каждого вида. Особо оговаривалось, что этот перечень не является закрытым, и к памятникам истории и культуры могут быть отнесены и другие, не перечисленные в законе объекты, имеющие историческую, научную, художественную или иную культурную ценность.

Действующее российское законодательство. В ст. 3 «Основ законодательства РФ о культуре» от 9 октября 1992 года используется термин «культурные ценности», под которыми понимаются нравственные и эстетические идеалы, нормы и образцы поведения, языки, диалекты и говоры, национальные традиции и обычаи, исторические топонимы, фольклор, художественные промыслы и ремесла, произведения культуры и искусства, результаты и методы научных исследований культурной деятельности, имеющие историко-культурную значимость здания, сооружения, предметы и технологии, уникальные в историко-культурном отношении территории и объекты.

Также законодатель ввел понятие «культурное наследие народов РФ». Оно шире, чем аналогичное понятие, используемое в Конвенции ЮНЕСКО 1972 года. В него включаются не только материальные, но и духовные ценности, созданные в прошлом.

В ст. 3 Федерального закона «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» от 25 июня 2002 года под объектами культурного наследия понимаются памятники истории и культуры народов Российской Федерации, к которым законодатель отнес объекты недвижимого имущества со связанными с ними произведениями живописи, скульптуры, декоративно-прикладного искусства, объектами науки и техники и иными предметами материальной культуры, возникшие в результате исторических событий, представляющие собой ценность с точки зрения истории, археологии, архитектуры, градостроительства, искусства, науки и техники, эстетики, этнологии или антропологии, социальной культуры и являющиеся свидетельством эпох и цивилизаций, подлинными источниками информации о зарождении и развитии культуры. Объекты культурного наследия в соответствии с этим федеральным законом подразделяются на следующие виды.

Памятники – отдельные постройки, здания и сооружения с исторически сложившимися территориями (в том числе памятники религиозного назначения: церкви, колокольни, часовни, костелы, кирхи, мечети, буддистские храмы, пагоды, синагоги, молельные дома и другие объекты, специально предназначенные для богослужений); мемориальные квартиры; мавзолеи, отдельные захоронения; произведения монументального искусства; объекты науки и техники, включая военные; частично или полностью скрытые в земле или под водой следы существования человека, включая все движимые предметы, имеющие к ним отношение, основным или одним из основных источников информации о которых являются археологические раскопки или находки (объекты археологического наследия).

Указание на археологические раскопки или находки как на источник информации о движимых предметах корреспондируется с абз. 5 ст. 6 закона «О вывозе и ввозе культурных ценностей»: культурными ценностями являются ценности, приобретенные археологическими, этнологическими и естественнонаучными экспедициями с согласия компетентных властей страны, откуда происходят эти ценности.

Недостатком этого определения объектов археологического наследия является, на наш взгляд, его узость. В нем не отражен статус памятников наскального искусства или, например, орхоно-енисейской письменности, которые не являются скрытыми в земле и для изучения которых не

требуется раскопок. То же самое можно сказать об оленных камнях, херексурах, тюркских каменных изваяниях, также находящихся на поверхности почвы. Будучи движимыми предметами, они во многих случаях не имеют непосредственной связи со следами существования человека, скрытыми в земле.

Ансамбли – четко локализуемые на исторически сложившихся территориях группы изолированных или объединенных памятников, строений и сооружений фортификационного, дворцового, жилого, общественного, административного, торгового, производственного, научного, учебного назначения, а также памятников и сооружений религиозного назначения (храмовые комплексы, дацаны, монастыри, подворья), в том числе фрагменты исторических планировок и застроек поселений, которые могут быть отнесены к градостроительным ансамблям; произведения ландшафтной архитектуры и садово-паркового искусства (сады, парки, скверы, бульвары), некрополи.

Достопримечательные места – творения, созданные человеком, или совместные творения человека и природы, в том числе места бытования на-родных художественных промыслов; центры исторических поселений или фрагменты градостроительной планировки и застройки; памятные места, культурные и природные ландшафты, связанные с историей формирования народов и иных этнических общностей на территории Российской Федерации, историческими (в том числе военными) событиями, жизнью выдающихся исторических личностей; культурные слои, остатки построек древних городов, городищ, селищ, стоянок; места совершения религиозных обрядов.

Таким образом, в Федеральном законе «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» в определение культурного наследия и разработку его типологии положены идеи концепции Конвенции ЮНЕСКО 1972 года. К объектам культурного наследия – памятникам истории и культуры в соответствии с законом относятся объекты недвижимого имущества и связанные с ними произведения, которые перечислены в ст. 3 Закона.

Значит ли это, что движимое имущество не может быть объектом культурного наследия? Для ответа на этот вопрос следует обратиться к ст. 6 Закона «О вывозе и ввозе культурных ценностей» от 15 апреля 1993 года. В нем движимые предметы материального мира именуются, как и в «Основах законодательства РФ о культуре» 1992 года «культурными ценностями». Но в Законе 1993 года в это понятие вложено более бедное содержание: это только движимые предметы материального мира. Но особо оговорено, что такое содержание вкладывается в них только

в целях данного закона – сохранения культурного наследия народов РФ путем предотвращения их незаконного перемещения через границу РФ. Получается, что движимые культурные ценности, не являясь объектом культурного наследия, важны для его сохранения и нарушения в сфере их вывоза и ввоза создают угрозу сохранения культурного наследия.

Нематериальные ценности культуры охраняются правом в иных юридических формах (путем применения норм авторского права, патентного права и т. п.). В отношении этих объектов применяется термин «интеллектуальная собственность».

К материальным культурным ценностям относятся:

1) недвижимые объекты, именуемые объектами культурного наследия;

2) движимые объекты, которые в ст. 3 ФЗ «О Музейном фонде...» и ст. 7 Закона РФ «О вывозе и ввозе культурных ценностей...» также именуется культурными ценностями.

Следовательно, в российском законодательстве понятие «культурные ценности» употребляется в широком и узком смыслах. «Культурные ценности» в широком смысле и «объекты культурного наследия» соотносятся как целое и часть. Объекты археологического наследия являются разновидностью объектов культурного наследия. Это имеет важное практическое значение для правотворческой и правоприменительной деятельности в сфере охраны памятников.

В настоящее время законодательно не определен термин «историческое наследие». По мнению авторов комментария к Конституции Российской Федерации, этот термин полностью охватывается термином «культурное наследие» [15, с. 349].

Противоправные деяния, посягающие на охраняемые законом права и интересы граждан, общества и государства в сфере охраны, использования, владения объектами культурного наследия, образуют несколько составов административных правонарушений и уголовных преступлений.

В Кодексе РФ об административных правонарушениях (далее – КоАП) имеется 4 статьи, размещенные в гл. 7 «Административные правонарушения в области охраны собственности». В данном случае именно отношения собственности являются объектом правовой охраны, а особая культурная ценность этой собственности является квалифицирующим признаком правонарушения. Предусмотрены следующие административные составы.

Статья 7.13 КоАП «Нарушение требований сохранения, использования и охраны объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) федерального значения, их территорий и зон их охраны».

Нарушение требований сохранения, использования и охраны объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) федерального значения, включенных в Государственный реестр объектов культурного наследия (Перечень объектов исторического и культурного наследия федерального [общероссийского] значения), их территорий, а равно несоблюдение ограничений, установленных в зонах их охраны, влечет наложение административного штрафа на граждан в размере от десяти до пятнадцати минимальных размеров оплаты труда; на должностных лиц – от двадцати до тридцати минимальных размеров оплаты труда; на юридических лиц – от двухсот до трехсот минимальных размеров оплаты труда.

Эти же действия в отношении особо ценных объектов культурного наследия народов Российской Федерации, объектов культурного наследия (памятников истории и культуры), внесенных в Список всемирного культурного и природного наследия, на их территориях, на территориях историко-культурных заповедников (музеев-заповедников) федерального значения, а равно в зонах их охраны, влекут наложение административного штрафа на граждан в размере от двадцати до двадцати пяти минимальных размеров оплаты труда; на должностных лиц – от сорока до пятидесяти минимальных размеров оплаты труда; на юридических лиц – от четырехсот до пятисот минимальных размеров оплаты труда.

Статья 7.14 КоАП «Проведение земляных, строительных и иных работ без разрешения государственного органа охраны объектов культурного наследия».

Проведение земляных, строительных, мелиоративных, хозяйственных и иных работ без разрешения государственного органа охраны объектов культурного наследия в случаях, если такое разрешение обязательно, влечет наложение административного штрафа на граждан в размере от десяти до пятнадцати минимальных размеров оплаты труда; на должностных лиц – от двадцати до тридцати минимальных размеров оплаты труда; на юридических лиц – от двухсот до трехсот минимальных размеров оплаты труда.

В соответствии с ФЗ «Об объектах культурного наследия...» устанавливаются следующие зоны охраны объекта культурного наследия: охранный зона, зона регулирования застройки и хозяйственной деятельности, зона охраняемого природного ландшафта. Производство земляных, строительных и других работ, а также хозяйственная деятельность запрещаются без специального разрешения, а также запрещаются несанкционированный снос, перемещение, изменение недвижимых памятников истории и культуры.

Мероприятия по обеспечению сохранности памятников истории и культуры при производстве строительных, мелиоративных, дорожных и других работ осуществляются предприятиями, учреждениями и организациями, ведущими эти работы, с привлечением специализированных научных или научно-реставрационных организаций и координируются государственными органами охраны памятников.

В соответствии с п. 5 ст. 27 Земельного кодекса земельные участки, находящиеся в государственной или муниципальной собственности и занятые особо ценными объектами культурного наследия народов РФ, объектами, включенными в Список всемирного наследия, историко-культурными заповедниками, ограничиваются в обороте. По смыслу п. 2 ст. 129 ГК оборот указанных земель допускается только по специальному разрешению.

Согласно п. 1 ст. 99 ЗК земли объектов культурного наследия народов РФ (памятников истории и культуры), в том числе объектов археологического наследия, относятся к землям историко-культурного назначения.

Правила использования памятников истории и культуры предусматривают осуществление отдельных видов деятельности на основе лицензии: в соответствии с п. 1 ст. 17 Федерального закона от 8 августа 2001 г. № 128-ФЗ «О лицензировании отдельных видов деятельности» обязательному лицензированию подлежит деятельность по реставрации объектов культурного наследия (памятников истории и культуры).

Статья 7.15 КоАП «Ведение археологических разведок или раскопок без разрешения».

Ведение археологических разведок или раскопок без полученного в установленном порядке разрешения (открытого листа) в случаях, если наличие разрешения (открытого листа) обязательно, либо с нарушением условий, предусмотренных разрешением (открытым листом), влечет наложение административного штрафа на граждан в размере от десяти до пятнадцати минимальных размеров оплаты труда с конфискацией предметов, добытых в результате раскопок; на должностных лиц – от двадцати до тридцати минимальных размеров оплаты труда с конфискацией предметов, добытых в результате раскопок; на юридических лиц – от двухсот до трехсот минимальных размеров оплаты труда с конфискацией предметов, добытых в результате раскопок.

В соответствии с п. 8–10 ст. 45 ФЗ «Об объектах культурного наследия...» работы по выявлению и изучению объектов археологического наследия (далее – археологические полевые работы) проводятся на основании выдаваемого сроком не более чем на один год в порядке, установ-

ливаемом Правительством Российской Федерации, разрешения (открытого листа) на право проведения работ определенного вида на объекте археологического наследия.

Физические и юридические лица, проводившие археологические полевые работы, в течение трех лет со дня выполнения работ обязаны передать все обнаруженные культурные ценности (включая антропогенные, антропологические, палеозоологические, палеоботанические и иные объекты, имеющие историко-культурную ценность) на постоянное хранение в государственную часть Музейного фонда Российской Федерации.

Отчет о выполненных археологических полевых работах и вся полевая документация в течение трех лет со дня окончания срока действия разрешения (открытого листа) на право их проведения подлежат передаче на хранение в государственную часть Архивного фонда Российской Федерации в порядке, установленном Основами законодательства Российской Федерации об Архивном фонде Российской Федерации и архивах.

Ведение гражданами, должностными лицами, юридическими лицами археологических разведок или раскопок без указанного разрешительного документа либо с нарушением его условий квалифицируется как рассматриваемое правонарушение.

Статья 7.16 КоАП «Незаконный отвод земельных участков на особо охраняемых землях историко-культурного назначения» влечет наложение административного штрафа на должностных лиц в размере от сорока до пятидесяти минимальных размеров оплаты труда. Субъект правонарушения здесь специальный – должностное лицо, ответственное за отвод земельных участков.

В Уголовном кодексе РФ имеются четыре статьи, устанавливающие уголовную ответственность за ряд преступлений, предметами преступного посягательства которых являются предметы (объекты) культурного наследия.

Статья 164 УК РФ «Хищение предметов, имеющих особую ценность» устанавливает ответственность за хищение предметов или документов, имеющих особую историческую, научную, художественную или культурную ценность, независимо от способа хищения и определяет наказание в виде лишения свободы на срок от шести до десяти лет со штрафом в размере до пятисот тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период до трех лет либо без такового. То же деяние, совершенное группой лиц по предварительному сговору или организованной группой, повлекшее уничтожение, порчу или разрушение предметов или документов, наказывается лишением свободы на срок от восьми до пятнадцати лет со штрафом в размере до пятисот тысяч

рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период до трех лет либо без такового. Это преступление имеет материальный состав и является оконченным с момента причинения ущерба собственнику или иному владельцу имущества. Термин «культурная ценность» здесь употреблен в узком смысле, то есть в отношении движимого предмета, имеющего культурную ценность.

Статья 243 УК РФ устанавливает ответственность за уничтожение или повреждение памятников истории и культуры, взятых под охрану государства, а также предметов или документов, имеющих историческую или культурную ценность. Эти деяния наказываются штрафом в размере от двухсот до пятисот минимальных размеров оплаты труда или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период от двух до пяти месяцев либо лишением свободы на срок до двух лет. Те же деяния, совершенные в отношении особо ценных объектов или памятников общероссийского значения, наказываются штрафом в размере от семисот до одной тысячи минимальных размеров оплаты труда или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период от семи месяцев до одного года либо лишением свободы на срок до пяти лет. В данной статье речь идет как о недвижимых памятниках, так и о движимых предметах, но только тех, которые находятся под охраной государства. Для этого они должны быть выявлены, оценены и включены в Единый государственный реестр объектов культурного наследия в соответствии с нормами, установленными гл. IV ФЗ «Об объектах культурного наследия...».

Статья УК РФ «Хищение предметов, имеющих особую ценность» размещена законодателем в разделе VIII «Преступления в сфере экономики», главе 21 «Преступления против собственности» УК. Именно отношения в сфере экономики и собственности являются соответственно родовым и видовым объектом преступного посягательства. Предметом хищения всегда является движимый объект материального мира, в этом состоит его материальный признак. Им не могут быть идеи, взгляды, информация и т. д. В него всегда должен быть вложен человеческий труд, и в этом состоит его социальный признак. Он должен находиться в чьей-либо собственности, в этом его юридический признак [18, с. 172]. Особая историческая или культурная ценность является дополнительным признаком предмета хищения [18, с. 192]. Она определяется на основании экспертного заключения с учетом не только стоимости предмета в денежном выражении, но и значимости для культуры, науки.

Статья 243 УК РФ «Уничтожение или повреждение памятников истории и культуры» помещена законодателем в разделе IX «Преступ-

ления против общественной безопасности и общественного порядка» в главе 25 «Преступления против здоровья населения и общественной нравственности». Родовым объектом посягательства является общественная безопасность и общественный порядок в широком смысле слова, видовым – здоровье населения и общественная нравственность, непосредственным – общественная нравственность в области духовной и культурной жизни. Предметом являются объекты материального мира (движимое и недвижимое имущество), соответствующие признакам, указанным в ст. 3 ФЗ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации», включенные в свод объектов исторического и культурного наследия, утвержденный указом Президента РФ.

Таким образом, содержание термина «культурные ценности» в том широком смысле, в котором он употреблен в ст. 3 «Основ законодательства РФ о культуре», оказывается за рамками составов преступлений, предусмотренных ст. 164 и 243 УК РФ.

В российском уголовном праве преступления делятся на категории в зависимости от степени их общественной опасности. В соответствии со ст. 15 УК РФ, преступление, предусмотренное ст. 164 УК РФ, в зависимости от наличия или отсутствия квалифицирующих признаков, относится к категории тяжких или особо тяжких. Преступление, предусмотренное ст. 243 УК РФ, в зависимости от наличия или отсутствия квалифицирующих признаков, относится к категории преступлений небольшой или средней тяжести.

Пожалуй, именно в том, что собственность (видовой объект преступления статей главы 21 УК РФ) охраняется более строго, чем здоровье населения и общественная нравственность, в том числе, в области духовной и культурной жизни (видовой и непосредственный объект преступлений, предусмотренных ст. 243), проявляется направленность текущей социальной политики.

Литература

1. Конституция Российской Федерации // Российская газета. – 1993. – № 237. – 25 декабря.
2. Конвенция ЮНЕСКО от 16 ноября 1972 г. «Об охране Всемирного культурного и природного наследия» // Приданов С. А., Щерба С. П. Преступления, посягающие на культурные ценности России: квалификация и расследование. – М., 2002.
3. Гражданский кодекс Российской Федерации (часть первая) от 30.11.1994 № 51-ФЗ (принят ГД ФС РФ 21.10.1994) // Собрание законодательства РФ. – 1994. – № 32. – 5 декабря.

4. Земельный кодекс Российской Федерации от 25.10.2001 № 136-ФЗ // Собрание законодательства РФ. – 2001. – № 44. – Ст. 4147.
5. Кодекс об административных правонарушениях Российской Федерации от 30.12.2001 // Собрание законодательства РФ. – 2002. – № 1. – 07 янв. – Ч. 1, ст. 1.
6. Уголовный кодекс Российской Федерации от 13.06.1996 // Собрание законодательства РФ. – 1996. – № 25. – 17 июня. – Ст. 2954.
7. Основы законодательства Российской Федерации о культуре от 9.10.1992 г. № 3612-1 // Ведомости СНД и ВС РФ. – 1992. – № 46. – 19 нояб. – Ст. 2615.
8. Закон РСФСР «Об охране и использовании памятников истории и культуры» // Свод законов РСФСР. – Т. 3. – Ст. 498.
9. Закон «О вывозе и ввозе культурных ценностей» от 15. 04. 1993 // Ведомости СНД и ВС РФ. – 1993. – № 20. – 20 мая. – Ст. 718.
10. Федеральный закон «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» от 25.06.2002 // Собрание законодательства РФ. – 2002. – № 26. – 1 июля. – Ст. 2519.
11. Федеральный закон «О Музейном фонде Российской Федерации» от 26.05. 1996 // Собрание законодательства РФ. – 1996. – № 22. – 27 мая. – Ст. 2591.
12. Булатов Р. Б. Культурные ценности: правовая регламентация и юридическая защита: дис. ... канд. юрид. наук. – СПб., 1995.
13. Горбачев В. Г., Растопчин В. Г., Тищенко В. Н. Культурные ценности. – М., 1994.
14. Кулыгин В. В. Уголовно-правовая охрана культурных ценностей: возможности оптимизации // Правоведение. – 2003. – № 1. – С. 128–133.
15. Медведев Е. В. Уголовно-правовая охрана культурных ценностей: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. – Казань, 2003.
16. Постатейный комментарий к Конституции Российской Федерации / под общ. ред. В. Д. Карповича. – М., 2002.
17. Приданов С. А., Щерба С. П. Преступления, посягающие на культурные ценности России: квалификация и расследование. – М., 2002.
18. Уголовное право Российской Федерации. Особенная часть / под ред. Л. В. Иногамовой-Хегай. – М., 2004.

А. В. Зыков
Кемерово

КИНОХРОНИКА КАК НЕМАТЕРИАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ

Стремительная трансформация теории и практики музееведения вынуждает к жизни новые формы музейных учреждений. Важной особенностью бытия современного музея «становится максимальное расширение спектра объектов музеефикации – от единичных недвижимых памятни-

ков до целых территорий и элементов образа жизни... » [1, с. 137]. Для осознания своей духовной и нравственной связи с прошлым человечеству уже недостаточно музея в традиционном понимании. Предельное увеличение объема понятия «историко-культурное наследие» (ныне в него входят не только материальные предметы, но и явления и процессы духовного характера) порождает совершенно новую ситуацию. Не случайно в разработанной ЮНЕСКО «Декларации шедевров устного и неосязаемого наследия человечества» возникает определение нематериального («non-material») или неосязаемого («intangible») наследия. Согласно этому определению, нематериальным наследием является «совокупность основанных на традиции творений культурного сообщества, признанных оправдывающими ожидания сообщества настолько, насколько они отражают его культурную и социальную тождественность» [1, с. 123]. Согласно версии ЮНЕСКО список нематериального наследия достаточно обширен: «Недавно шедеврами устного и нематериального наследия ЮНЕСКО были признаны: традиционная система музыкального исполнения “мугам” (Азербайджан), карнавал в Бинше (Бельгия), культурное пространство острова Кихну (Эстония), андская система космовидения Калавайя (Боливия), устные и графические формы выражения ваяпи (Бразилия), фольклор пигмеев ака (Центрально-Африканская Республика), Королевский балет Камбоджи, музыкальное исполнение на гукине (Китай).

Кроме того, в список вошли карнавал в Барранкилье (Колумбия), музыкальная традиция провинции Ориенте Тумба Франсеза (Куба), эпическая поэма Аль-Сирах аль-Хилялийя (Египет), традиция ведических песнопений (Индия), театр кукол Ваянг (Индонезия), традиция музыкального исполнения “макам” (Ирак), наследие маронов (беглых рабов) в Мур Тауне (Ямайка), музыкальный театр кукол *ninguoh johrugi bunkaru* (Япония), искусство народных сказителей-акынов (Кыргызстан), традиции зафиманири резьбы по дереву (Мадагаскар).

Были также отмечены праздники аборигенов, посвященные памяти умерших (Мексика), игра на морин хууре (Монголия), “пансори” – эпические песнопения под аккомпанемент барабана (Корея), “лакалака” – танцы и песенный речитатив тонга (Тонга), искусство народных рассказчиков – “меддахов” (Турция), рисунки на песке вануату (Вануату), вьетнамская придворная музыка “нха нхак” (Вьетнам), песни г. Сана (Йемен).

Шедеврами также были объявлены нематериальные культурные формы, представляющие общее наследие нескольких стран, – балтийские праздники песни и танца (Латвия, Литва и Эстония), а также древняя музыкальная манера исполнения “шашмакон” (Таджикистан и Узбекистан)» [2].

В настоящее время музейеведы выделяют три категории нематериального культурного наследия:

1. Выраженные в физической форме аспекты культуры и традиции определенного человеческого сообщества (обряды, особенности быта, фольклор и др.).

2. Формы выражения, не заключенные в физическую форму (язык, песни, устное народное творчество).

3. Символические и метафорические значения объектов, составляющих материальное культурное наследие [3].

Однако уклон к сохранению нематериальных форм только традиционной (народной) культуры страдает ограниченностью. И практика музейного дела уже опережает существующую теорию. Действительно, современное (индустриальное) общество за прошедшие столетия своего существования сделало достоянием истории различные индустриальные уклады и выходит ныне на постиндустриальный рубеж. Ушли в прошлое многие «миры», которые еще помним лично мы, наши родители и деды. И потому для современного музея *наследие – это не только материальные памятники прошлого, но и образ жизни, и образ мыслей, важные события и повседневное течение жизни ушедших эпох*. Все это, конечно, намного шире традиционной культуры в привычном понимании. Наследием становится сама информация, способная выразить дух ушедшего времени. Роль кинохроники (а под ней мы понимаем исторически значимые материалы на всех типах носителей – конопленке, магнитной ленте, цифровых оптических дисках) в сохранении и передаче такой информации огромна. Огромна настолько, что позволяет говорить об особой форме нематериального наследия – о визуальном наследии.

Чем отличается кинохроникальная информация от других форм наследия? Не вызывает сомнения, что кинохроника обладает специфическим, мощным и почти нераскрытым музейным потенциалом. Подобно историческому памятнику и музейному предмету, она способна нести подлинные, аутентичные знания о прошлом; обладает высокой степенью эмоционального воздействия, органично вписывается в развивающуюся ныне концепцию «живого музея». Пожалуй, важнейшая ее особенность – способность отражать прошлое целостно, во всем многообразии его внутренних связей.

В нынешний электронно-цифровой век неизменной частью Интернета являются так называемые веб-камеры. Установленные в самых разных местах, они позволяют каждому пользователю глобальной сети в режиме реального времени наблюдать повседневную жизнь крупных городов мира. Когда-нибудь эти записи станут частью наследия челове-

чества. Наши потомки увидят древние автомобили и магазины, одежду людей начала XXI века и их манеру общения. Мы же уже сейчас, благодаря кинематографу, хорошо представляем себе жизнь начала и середины XX столетия. Поэтому важнейшей частью визуального наследия является кинохроника. Важнейшей, но не единственной. Ведь и художественное кино, родившееся одновременно с документальным, способно, подобно машине времени, переносить нас в «миры» прошлого, пропущенные сквозь призму сознания создавшего фильм художника. В этом случае мы получаем уникальную возможность через художественные образы соприкоснуться с ценностями и духовным миром ушедшей эпохи.

Область визуального наследия многообразна. Это – документальные фильмы, рассказывающие о памятниках, исторически значимых событиях и людях, видеозаписи воспоминаний, архивы программ телепередач и многое другое. По большому счету совсем неважно, на каком носителе была записана «движущаяся картинка». Главное, она должна отражать прошлое, затрагивать наши эмоции.

Но если визуальная информация является наследием, безусловно, необходимы формы (учреждения), его сохраняющие и популяризирующие. Казалось бы, такие формы существуют. Например, Российский государственный архив кинофотодокументов (РГАКФД) является одним из крупнейших в мире государственным собранием аудиовизуальных документов. В его фонде на данный момент насчитывается:

1. Кинодокументов – 228443 единицы хранения, это более 40352 наименований фильмов; из них снятых до 1917 года – 1040 единиц хранения.

2. Видеофонограмм – 1972 единицы хранения.

По словам сотрудников архива, его документы «отражают события общественно-политической, экономической и культурной жизни России, Советского Союза и зарубежных стран со второй половины XIX века до настоящего времени. Они представлены хроникально-документальными и научно-популярными киноvideофильмами, киножурналами за 1910–1985 годы, специальными выпусками за 1939–1945 годы, киноархивом царской семьи за 1896–1916 годы, отдельными сюжетами киноvideохроники, немыми и звуковыми кинодокументами ряда зарубежных стран» [4].

Культурно-образовательный потенциал РГАКФД впечатляет. Но пока он остается только потенциалом. Сложившаяся практика работы архивов отрицает широкий доступ к их фондам. И для архива, и для музея предельно важно сохранить наследие, но архивы не видят в числе своих главных целей просвещение и образование. Другое дело – музей. В ос-

нове его деятельности лежат три направления – изучение, сохранение и популяризация наследия. Они будут присущи и новым формам музеев, работающих с визуальной информацией. Хотя, на наш взгляд, в большинстве случаев нет необходимости создавать новые самостоятельные организации. Музейные структуры, работающие с нематериальным визуальным наследием должны создаваться при действующих музеях, используя ресурсы и опыт сотрудников.

Необходимость создания специализированных музейных структур, работающих с визуальной информацией, диктуется как спецификой сохранения, изучения и популяризации этой формы наследия, так и высоким, быстрорастущим спросом на продукты «экранной культуры». Свою лепту в это вносит и время: нынешняя молодежь очень часто книге предпочитает экран. Но если подобный процесс – неизбежность, задача музея – создать музейный экран и наполнить его высоким и нравственным содержанием.

Современные музеи широко используют в своей деятельности различные формы «экранной культуры». Но до сих пор не существует ни одного музейного учреждения, в концепции которого изучение, сохранение и популяризация визуальной информации являются сторонами одного процесса и рассматриваются как работа с особой, нематериальной формой наследия...

Стремясь находиться в русле современных музейных практик, музей-заповедник «Красная Горка» разработал проект «Видеомузей истории города» и уже приступил к его осуществлению. Развитию проекта помогает практический опыт и знания сотрудников музея-заповедника «Красная Горка» и наших партнеров в области экранного искусства и видеопроизводства, культурно-просветительской, научно-исследовательской и хранительской деятельности. При этом видеомузей будет не просто пассивно сохранять и транслировать имеющиеся материалы. Речь идет о специфической форме музеефикации, раскрывающей сполна музейный потенциал представляемой публике видеоинформации через ее интеграцию с результатами научных исследований. Современные компьютерные технологии существенно облегчат этот синтез. Уже на нынешней технической базе музей создает электронные медиаресурсы, объединяющие тексты, фото, видео и звук на одном цифровом носителе информации (CD или DVD).

Проект предусматривает поэтапное создание трех основных элементов видеомузея: 1) видеохранилища (сбор, хранение и изучение хроникальных материалов и видеопroduкции музея); 2) центра производства

и тиражирования музейной видеопродукции (документальные фильмы, музейные видеоуроки, видеозарисовки и электронные ресурсы); 3) музейного кинотеатра (демонстрация исторической хроники, документальных фильмов, образовательных видеопрограмм и медиаресурсов).

Первым успехом нашего проекта стал выпуск документального фильма и медиа-ресурса на DVD «**Кемерово: 1930–1980. Кинохроника и воспоминания**». Для привлечения ресурсов при его создании использовались проектные технологии.

Прежде всего, мы выделили главную идею, цели и задачи, описали развитие проекта во времени.

В аннотации проектной заявки было отмечено, что в информационном обществе наследием становится сама информация. Ресурс кинохроники как «движущегося памятника» практически незадействован современным музеем. Между тем, подобно другим видам наследия, кинохроника нуждается в музеефикации. Обладая уникальной, для местного сообщества, коллекцией кинодокументов, охватывающей историю Кемерово с 20-х по 80-е годы **XX века, в ходе реализации проекта мы создаем мультимедийную, интерактивную и многоканальную среду доступа к визуальному наследию города, а также – систему его музейной интерпретации.**

Главную проблему, решаемую проектом, мы связали со спецификой города. В Кемерово ощущается «дефицит истории». Рожденная **XX веком** столица индустриального Кузбасса, в отличие от многих сибирских городов, не имеет памятников «старины глубокой». Однако стремительные социальные процессы последних лет сделали достоянием истории близкие нам по времени исторические эпохи. Проект «Кемерово: 1930–1980. Кинохроника и воспоминания» создает для городского сообщества *уникальный* инструмент новой «исторической оптики», позволяющий увидеть в кинохронике важнейший пласт историко-культурного наследия города. Это – своеобразная машина времени, помогающая осознать, что история рядом. Почувствовать реальность ее шагов «здесь и сейчас», в своем городе, на своей улице, в своей семье.

В аннотации проекта было отмечено, что он направлен на повышение уровня городской идентичности, «историчности» сознания горожан, гармонизации взаимоотношений между поколениями и формирование позитивных жизненных стратегий (у кого есть прошлое – тот имеет будущее).

На глобальном уровне проект позволяет приблизиться к решению проблемы институционализации новых музейных практик в области визуального нематериального наследия.

Нами сформулированы следующие цели и задачи:

- цели: 1) преодоление «дефицита истории» в местном сообществе посредством актуализации нового типа визуального нематериального наследия; 2) институционализация новых музейных практик работы с нематериальным наследием;

- задачи: 1) создание мультимедийной экспозиционной среды на основе визуального наследия, адаптированной к разным целевым аудиториям и площадкам; 2) организация работоспособной системы открытого доступа к визуальному наследию города; 3) формирование условий для расширения площадок проекта; 4) организация диалога с городским обществом о роли визуального наследия в постижении истории.

Главным продуктом, предоставляемым в рамках проекта, является экспозиционная мультимедийная среда (комплекс программ, особым образом сочетающий кинохронику, интервью, фотографии, документы и комментарии). Ее уникальность проявляется: 1) в музейной интерпретации единственной значительной коллекции кинодокументов по истории города; 2) в оригинальной архитектуре продукта, синтезирующей слой кинохроники и слой дополнительных материалов (комментарии к сюжетам, интервью, фото и документы); 3) в мобильности, множественности площадок (как в музее, так и вне него), где продукт может работать; 4) в возможности работы с продуктом разных целевых групп; 5) в различных алгоритмах работы с информацией, интерактивности (что побуждает посетителя искать новые пути виртуального путешествия, неоднократно обращаться к продукту).

Немаловажную роль в получении средств для реализации проекта сыграл маркетинговый анализ потенциальной востребованности ресурса.

Экспериментальные киносеансы, проведенные на «сыром» материале, выявили определенную картину потенциальной аудитории продукта:

1. Для большинства кемеровчан кинохроника – это яркая, образная, живая и «цепляющая» картина рождения и взросления родного города от начала до современного облика.

2. Для некоторых – это ностальгия, возвращение в прошлое, интроспекция.

3. Для других – постижение ценностей дедов и отцов, приобщение к локальной производственной субкультуре, почти ушедшей в 90-е годы XX века, но вновь востребованной городом в ситуации экономического роста.

4. У многих кемеровчан, в условиях глубоких и стремительных социальных перемен, ослаблена локальная идентичность, но сохранена

потребность соотносить себя с определенной региональной культурно-исторической традицией.

5. Несомненным потребителем продукта станут образовательные учреждения города, краеведческие программы которых уже встроены в деятельность музея.

Помимо работы с «потребностями» проект направлен на *формирование* нового, адекватного современности, отношения к истории, визуальному наследию, формам его фиксации и трансляции.

Было важно проанализировать и конкурентное окружение. Мы установили, что в распоряжении других кемеровских музеев кинохроники нет. Архив Кемеровской студии телевидения погиб от пожара в 1985 году, а Западно-Сибирская студия кинохроники (г. Новосибирск) передала свои фонды в Российский государственный архив кинофотодокументов (РГАКФД).

Четкая формализация деятельности, детальное описание целей и задач позволили привлечь для реализации проекта необходимые средства.

Рефреном нашего проекта может служить текст его рекламного поста: музей «Красная Горка» представляет новый документальный фильм о Кемерово. До сих пор музеи в России не обращали внимания на архивные кинодокументы. Никто не пытался соединить их в виде фильма. Ни один музей не выпускал подобные фильмы на DVD. Музей «Красная Горка» сделал это первым. Используя музейные технологии, музей не только собрал воедино кусочки документальных киножурналов, что показывались в кинотеатрах перед началом сеанса, он дополнил фильм фрагментами интервью, комментариями к сюжетам, исторической справкой.

Данный проект может рассматриваться как модельный для других музеев, располагающих кинодокументами и стремящихся использовать эту область наследия в своей деятельности.

Литература

1. Каулен М. А. Роль музея в сохранении и актуализации нематериальных форм наследия // Культура памяти: сб. науч. ст. / науч. ред. Э. А. Шулупова; сост. А. В. Святославский. – М.: Древлехранилище, 2003.
2. Музыка армянского дудука признана ЮНЕСКО шедевром культурного наследия [Электронный ресурс] // <http://www.newsru.com/cinema/29nov2005/duduk/html>.
3. Российская музейная энциклопедия. Музейное дело и охрана памятников. Нематериальное наследие [Электронный ресурс] // <http://www.museum.ru/rme/nemat.asp71>.
4. Российский государственный архив кинофотодокументов [Электронный ресурс] // http://www.rgakfd.ru/sostav_f.htm.

ПЕРСПЕКТИВЫ ЗАВЕРШЕНИЯ СВОДА ПАМЯТНИКОВ КЕМЕРОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Объекты историко-культурного наследия (недвижимые памятники истории и культуры) и музейные предметы обладают огромными информационными ресурсами. В них запечатлены подлинные исторические свидетельства и эстетические представления всех исторических эпох от возникновения человека до современности. Они являются источниками прямой подлинной информации об исторических и культурных процессах, имевших место в прошлом. Чем древнее памятник, тем большим разрушающим факторам он подвергался, тем меньше вероятности его выявления, тем ценнее он для современной науки.

Хранящаяся в подлинных памятниках информация подразделяется на несколько видов: естественнонаучная, представляющая физические, химические и пространственные характеристики объектов; технологическая, свидетельствующая об овладении людьми естественнонаучными знаниями и о развитии производительных сил; эстетическая, фиксирующая в произведениях искусства уровень художественного мастерства и эстетические вкусы своих создателей. Какая-то часть из этой информации в настоящее время может быть зафиксирована и передана формализованными способами. Другая часть может быть зафиксирована только описательным, вербальным способом. Художественные произведения могут быть только каким-либо способом скопированы. Сам Норберт Винер считал, что гуманитарные науки – убогое поприще для новых математических методов и в них многое нужно предоставить «повествовательному» методу профессионального историка. Это обстоятельство затрудняет применение современных информационных технологий в фиксации исторической и эстетической информации в памятниках, но полностью их не исключает. В современной информационной науке разработаны универсальные методы фиксации ценностных характеристик памятников.

В настоящее время музейные фонды Российской Федерации лишь только государственных музеев составляют более 40 млн единиц основного фонда. На государственной охране состоят около 80 тыс. недвижимых памятников истории и культуры [1, с. 118]. Еще 60 тыс. ждут постановки на государственный учет. Каждый из этих объектов историко-культурного наследия заключает в себе огромный информационный потенциал по многим параметрам. Значительная часть из этого наследия постоянно

исчезает (и это закономерно) в результате естественных утрат и антропогенного воздействия. По данным ГИВЦ МК РФ 80 % памятников истории и культуры находятся в неудовлетворительном состоянии, 70 % нуждаются в принятии срочных мер по их сохранению [1, с. 109].

В связи с тем, что все памятники сохранить невозможно, необходимо в первую очередь произвести учет всех памятников и составить как можно более полную базу данных с помощью электронных информационных технологий и вывести на современный уровень систему государственного учета.

Эта потребность диктуется следующими обстоятельствами. Первое. Создание полного корпуса сведений о памятниках в России предпринималось неоднократно, начиная с эпохи М. В. Ломоносова и В. Н. Татищева, с середины XVIII века [2, с. 129–130; 3, с. 119–122]. Но все они заканчивались, не достигнув конечной цели. Хотя надо признать, что благодаря этим попыткам, многое было сделано. Последнее крупное намерение в этом отношении предпринято в 1967 году, когда Президиум АН СССР и Министерство культуры СССР приняли постановление о подготовке «Свода памятников истории и культуры СССР». За два десятилетия работы в этом направлении были подготовлены государственные паспорта на 92 тыс. памятников [1, с. 108]. Однако темпы подготовки материалов по созданию Свода были таковы, что по отдельным регионам она могла быть закончена через два-три столетия. Кемеровская область в те годы была в числе лидеров и, при сохранении темпов подготовки материалов к Своду, по подсчетам специалистов из НИИ музееведения, все должно было завершиться в 1997 году [4, с. 55].

Второе. В связи с осуществлением государственной программы духовного возрождения России, современные потребности в информации об историко-культурном наследии несравненно возросли относительно целей, поставленных полвека назад. Это ставит задачу обеспечения более оперативного доступа к ней, чем ожидание «Свода памятников...» в виде книжного издания. Необходимо создание электронной информационной базы данных и размещение ее в Интернете.

Третье. В соответствии с современным Законом РФ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» объекты культурного наследия «представляют собой уникальную ценность для всего многонационального народа Российской Федерации и являются неотъемлемой частью всемирного культурного наследия» [5]. Это обязывает государство принять государственную про-

грамму по созданию базы данных и разработать новую методику записи и хранения информации. А самое главное – выделить на это средства.

Работа над созданием Свода памятников Кемеровской области началась в 1980 году, когда под руководством автора настоящей статьи при КемГУ была создана научная группа «Памятник». Финансирование осуществлялось областным управлением культуры. Группа работала в течение пятнадцати лет, пока в 1995 году не было прекращено выделение средств. Объем ежегодного финансирования был в среднем около 40–50 тыс. рублей. В современном масштабе курса рубля это приблизительно 1,2–1,5 млн рублей. За эти годы научным коллективом из пяти человек было выявлено, обследовано и изучено 406 подлинных памятников истории и культуры, на которые составлены государственные паспорта. Таким образом, на государственную охрану было поставлено 40 % из известных подлинных памятников на территории Кемеровской области. Если бы работа по паспортизации памятников не была прервана, то к настоящему времени она была бы полностью закончена.

В это же время был составлен полный реестр памятников области, который был дважды издан, в 1986 [6] и 1996 годах [7]. Были подготовлены и изданы типографским способом четыре выпуска материалов к Своду: «Памятники археологии Кемеровской области», «Памятники революции и Гражданской войны в Кузбассе», «Памятники труда Кемеровской области» и «Памятники Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. в Кемеровской области: эвакуогоспитали и захоронения». Собран и наработан значительный материал к своду памятников архитектуры. К сожалению, работы по подготовке Свода были надолго прерваны и только в 2004 году были выделены средства на подготовку Свода памятников архитектуры. В 2005 году вышла прекрасно изданная книга «Архитектурное наследие Кузбасса 1910–1930-х годов».

В настоящее время делаются попытки возобновления работы по подготовке областного Свода памятников. Так, например, в 2003 году автором был получен грант Президента Российской Федерации на подготовку к изданию свода памятников архитектуры Кемеровской области [8]. Департаментом культуры и национальной политики под этот проект были выделены дополнительно финансовые ресурсы. На эти, в общем-то небольшие средства, была издана прекрасная книга (см.: [9]). Однако при небольшом объеме финансирования и отсутствии группы специалистов, обладающих опытом в подготовке свода памятников, вряд ли удастся закончить Свод в этом столетии.

Из обрисованной картины прозрачно вытекает задача: срочно, пока еще совсем не исчез накопленный группой «Памятник» опыт, пока трудоспособны люди, начавшие в нашем крае делать эту работу около трех десятков лет назад, возродить это начинание, открыть финансирование и закончить создание «Свода памятников истории и культуры Кемеровской области». Все это возможно при твердом желании органа исполнительной власти Кемеровской области, наделенного полномочиями в области сохранения, использования, популяризации и государственной охраны объектов культурного наследия, а им, по Закону Кемеровской области о памятниках, является департамент культуры и национальной политики [10]. К сожалению, в современной программе развития культуры в Кемеровской области в сумме, заложенной на сохранение материального и духовного наследия на 2007 год, финансирования завершения работ по созданию Свода не предусмотрено [11]. Не предусмотрено создание областного Свода памятников и Законом Кемеровской области о памятниках [10], хотя федеральная целевая программа «Культура России (2006–2010 годы)» предполагает и финансирует этот вид мероприятий по сохранению культурного наследия [12, с. 21].

Ради блага будущих поколений необходимо менять культурную политику в регионе по этому направлению деятельности.

Литература

1. Культурная политика России. История и современность. – М., 1996. – Вып. 2–3.
2. Смолин В. Краткий очерк истории законодательных мер по охране памятников в России // Изв. Археологической комиссии. – Петроград, 1917. – Вып. 63.
3. Гурвич Д. М. Ломоносов и археология // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. – М., 1957. – Т. XLI.
4. Фролов А. И. Изучение и паспортизация памятников культуры России: опыт, тенденции, проблемы // Музееведение: Из истории охраны и использования культурного наследия РСФСР: Труды НИИ культурологии. – М., 1987.
5. Об Объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации: Закон Российской Федерации от 25 июня 2002 г. – № 73-З. – Преамбула.
6. Памятники истории и культуры Кемеровской области / сост. А. М. Кулемзин, В. М. Кимеев, Ю. П. Горелов, Ю. В. Барабанов. – Кемерово, 1986.
7. Каталог памятников истории и культуры Кемеровской области / отв. ред. А. М. Кулемзин. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1996.
8. Распоряжение Президента Российской Федерации «О присуждении грантов Президента Российской Федерации для поддержки творческих проектов

общенационального значения в области культуры и искусства» от 13 декабря 2003 г. – № 596-рп.

9. Захарова И. В. Архитектурное наследие Кузбасса 1910–1930-х гг.: материалы к Своду памятников архитектуры Кемеровской области. – Кемерово, 2005.
10. Закон «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) в Кемеровской области» от 8 февраля 2006 г. – 29-ОЗ.
11. Приоритетный национальный проект «Культура», реализуемый на территории Кемеровской области. – Кемерово, 2006.
12. Федеральная целевая программа «Культура России (2006–2010 годы)». – М., 2005.

А. Ф. Покровская
Кемерово

ВОЗМОЖНОСТИ ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ В СФЕРЕ СОХРАНЕНИЯ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ КУЗБАССА

Сохранение культурного наследия во все времена относится к наиболее актуальным и дискуссионным проблемам: что сохранять и как?

Культурное наследие не сводится к музейному фонду, а включает в себя музейные предметы, недвижимые памятники, объекты природы, литературные источники, хранящиеся в библиотеках и архивах, театральное искусство, музыкальные произведения, народное творчество, национальные культурные центры и т. д. и многочисленные связи между ними. Комплексный системный подход к культурному наследию отражен в программе Комиссии Европейского Сообщества **MEDICI (Multimedia Education and Employment through Integrated Cultural Initiatives – Мультимедиа Образование и Занятость через Интегрированные Культурные Инициативы, www.medicif.org)**, которая уже своим названием связывает вопросы доступа к культурному достоянию с проблемами образования и занятости населения. Интеграция в информационных сетях максимально возможного объема сведений об объектах и субъектах культурной деятельности является задачей, прямо вытекающей из основополагающего тезиса государственной культурной политики России – создание единого культурного пространства страны. Открытый доступ к оцифрованному всемирному культурному наследию в широком понимании даст возможность пользователям компьютерных сетей получать знания независимо от того, где и в какой форме они хранятся.

С точки зрения культурного наследия барьеры между учреждениями культуры разного профиля во многом искусственны. Многие музеи хранят фонды редкой книги и документальные фонды, которые могли бы храниться в библиотеках и архивах; библиотеки организуют собственные музеи. Музейные библиотеки, хранящие несметные богатства, оказываются не в лучшем положении в плане компьютеризации: в музее в первую очередь устанавливается автоматизированная система учета музейных предметов, до библиотечной системы руки не доходят, а библиотечные сети не замечают музейных библиотек в силу другой ведомственной принадлежности. Потребителю же, интересующемуся определенным документом, в конечном счете, неважно, где он хранится – в библиотеке, музее или архиве, ему нужно получить доступ к документу, и именно доступ к цифровой копии документа, независимо от места хранения, должна предоставить Сеть культурного наследия.

Интеграция информационных ресурсов по культурному наследию должна, таким образом, происходить в двух плоскостях: вертикальной – объекты разных отраслей сферы культуры, и горизонтальной – культурное наследие разных регионов.

В идеале в результате поиска в распределенных базах данных, входящих в Сеть культурного наследия, например, при запросе «А. П. Чехов» мы должны получить сведения о музеях А. П. Чехова и музейных предметах, хранящихся в этих музеях, библиографию произведений А. П. Чехова и литературы о нем, а также сведения о библиотеках, сайтах Интернет, CD-ROMах, на которых доступны соответствующие тексты; тексты произведений А. П. Чехова и иллюстрации к ним; о театральных постановках, актерах и пр.; о документах, связанных с А. П. Чеховым и хранящихся в архивах; о памятниках А. П. Чехову, в общем, всю информацию, необходимую для получения полного знания о предмете.

Создание коллекции информационных ресурсов позволяет расширить доступ к информационным ресурсам, обеспечить развитие доступных и защищенных информационных ресурсов для поддержания жизнедеятельности и жизнеспособности региона, его устойчивого функционирования и развития, – защитить региональные культурные ценности.

Впервые проблема создания Российской сети культурного наследия прозвучала и обсуждалась на Третьей ежегодной конференции АДТИГ'99 «Музеи и информационное пространство: проблема информатизации и культурное наследие» в Ярославле, в мае 1999 года, и была названа национальной идеей.

Сегодня разрабатываются региональные программы интеграции, например, программа «Сеть Культурного Наследия» на базе сервера «Музеи России», международные проекты: проект Эрмитаж – IBM (создание банка данных защищенных изображений произведений искусства, размещение музейных каталогов в Internet, образовательный центр и учебный класс для посетителей музея, навигационных киосков и залов).

Ассоциация по документации и новым информационным технологиям (АДИТ) Российского комитета Международного Совета Музеев (ИКОМ) ставит своей задачей работы по интеграции культурного наследия.

Несмотря на то что эта идея созрела в недрах музейного сообщества, она должна рассматриваться в плане интеграции информационных ресурсов сферы культуры в целом. В первую очередь необходимо тесное сотрудничество специалистов музейной и библиотечной сферы, архивов, а также специалистов по охране недвижимого культурного наследия.

Формируя региональный сегмент в сетях культурного наследия, целесообразно разработать концепцию, определить содержательные границы, выработать критерии, по которым она создается, обосновать их. Только на этой основе возможна выработка технологических и методических решений: определение содержательного состава, источников формирования, принципов систематизации, обеспечения полноты и т. п. Необходимо выбрать информационные технологии для создания, поддержки и использования коллекции. В широком культурно-философском контексте информационные ресурсы выступают одним из определяющих факторов развития региона, наряду с такими факторами, как наука, техника, социальное управление, ценности и др. Таким образом, сохранение культурного наследия невозможно без эффективной информационной деятельности. В связи с этим необходимо сближение культурной и информационной политики в регионе, выработка единых методологических, технологических, организационных подходов.

Для Кузбасса в целях сохранения историко-культурного наследия может быть предложен проект создания Комплексной информационной системы историко-культурного наследия Кемеровской области – «Энциклопедия культуры Кузбасса». Его задачами являются сбор, анализ, систематизация и предоставление полной и достоверной информации в сфере охраны, реставрации и использования культурно-исторического наследия региона; формирование и ведение единой базы данных (БД) объектов наследия; создание регионального информационного ресурсного центра –

компьютерного и телекоммуникационного комплекса, обеспечивающего организационно-техническую, учебную и методическую помощь музеям, архивам и органам охраны памятников в сфере информатизации.

Целями и задачами деятельности Центра станут обобщение и пропаганда передового опыта, аккумуляции информации о культурном наследии и представление их в открытом информационном пространстве; создание среды взаимодействия и партнерства для учреждений культуры региона, объединенных общими целями и задачами; информационное обеспечение мониторинга объектов наследия; привлечение инвестиций в объекты культурного наследия, развитие культурного туризма; формирование единого имиджа культуры Кузбасса.

В рамках проекта могут быть созданы: интегрированные базы данных «Объекты историко-культурного наследия региона» (недвижимые памятники: памятники архитектуры и археологии), «Музейные коллекции», «Научные архивы», «Виртуальная библиотека» (собрание электронных вариантов статей и монографий по археологии, этнографии, архитектуре, которые хранятся в музейных библиотеках, в органах охраны памятников, в архивах); интегрированная географическая информационная система (**GPS-координаты недвижимых памятников**); база данных реставрационных организаций; база данных возможных инвесторов для организации реставрационных работ на памятниках и организации историко-культурных экспертиз.

База данных «Объекты историко-культурного наследия региона» может стать интегрированной составляющей базы данных «Памятники России». База данных «Объекты историко-культурного наследия региона», содержащая документальное представление сведений об объектах культурно-исторического наследия, должна быть сформирована из баз данных Государственных органов охраны памятников и существовать во взаимодействии с ними.

Назначение комплекса состоит: в учете, систематизации и контроле использования археологических и архитектурно-исторических объектов (памятников и учетных зданий), состоящих под охраной государства; формировании и выводе на печать списков, справок и других документов по охраняемым объектам; интеграции с картографическими материалами геоинформационной системы; совмещении с базами данных сторонних организаций.

База данных «Электронная библиотека» содержит систематизированные по соответствующим разделам подборки методических, техни-

ческих, юридических, справочных и информационных материалов по реставрации, охране и изучению историко-культурного наследия.

Рубриками электронной библиотеки могут быть следующие: правовая информация; сметно-нормативная база данных; методические материалы по реставрации; база данных применяемых в реставрации технологий, материалов и оборудования; научная литература. Между всеми элементами отдельных баз данных на любом уровне и этапе должны осуществляться прямые и обратные связи.

Интегрированная географическая информационная система обеспечит отображение и возможность обработки пространственно-координированных данных любых объектов информационной системы на электронной карте региона соответствующего масштаба и детализации в реальном времени.

Информация о реставрационных организациях и учебных заведениях, представленная в ГИС, позволит проводить экономическую оценку реставрационной деятельности на выбранной территории региона.

Информация об объектах историко-культурного наследия, представленная в ГИС, станет доступной широкому кругу специалистов: реставраторов, археологов, историков, искусствоведов. Откроются новые возможности исторических и искусствоведческих исследований, выявления связи культурных объектов и явлений.

Раздел 3. ПРИКЛАДНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ

М. А. Швецова
Санкт-Петербург

СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ АКТИВНОСТЬ КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО АНАЛИЗА

Современный, постоянно обновляющийся мир, трансформация политических, экономических и культурных моделей приводят к постепенному и неизбежному изменению парадигмы образования, его идеала: «от человека образованного» – к «человеку культуры». Сегодня образованность и воспитанность человека определяется не столько предметными знаниями, сколько разносторонним развитием его личности, возможностью ориентироваться в традициях отечественной и мировой культуры, в современной системе ценностей, способностью к активной адаптации в обществе, самостоятельному жизненному выбору, к самосовершенствованию.

Все чаще в теории и практике педагогической культурологии обсуждается трансформация традиционной цели воспитания всесторонней гармонической личности в цели формирования способности к самостоятельному определению в жизни, запуска механизмов самоорганизации, саморазвития и самосовершенствования, создания условий для самоактуализации личности, расширения возможностей для ее творческой интеграции в общество и культуру современности для реализации своих сил и способностей в соответствии с нуждами общества. Но проводимые в последние десятилетия социально-педагогические, психолого-педагогические исследования школьников свидетельствуют о невысоком уровне развития ценностных ориентаций, недостаточной обеспеченности условий для духовного развития, об утрачиваемой связи поколений (Г. М. Анохина, Н. В. Белобородов, Х. А. Беляева, Н. Н. Криволапова, А. И. Карманчиков, О. С. Романова, Л. Д. Соломенко, С. Сулейманова, и др.). В ряде работ фиксируются противоречия между необходимостью использования активных форм работы, способствующих развитию творчества, самореализации подростков и юношества, и стереотипами профессионального поведения педагогов; между потребностью школьников в самостоятель-

ной творческой деятельности и преобладанием репродуктивных методов воспитания; между потребностью школьника в самоутверждении и недостаточными знаниями педагогов о том, как это сделать (Н. В. Винокурова, Н. Г. Дмитрук, О. А. Игнатова, С. Х. Лайпанова, Е. А. Омельченко, Е. В. Преображенская, А. Р. Шайдуллина, Г. А. Шевчук и др.).

«В системе образования и в педагогической науке прочно укоренились соответствующие стереотипы понимания целевых функций школы, один из которых: главная задача школы – учить, главный результат – знания, основное достижение – поступление в вуз. В этой логике и практике совершенно отсутствует собственно воспитание. У нас есть «школа ума» и «школа учебы», но у нас нет ни «школы характера», «ни школы воли», ни «школы патриотизма» [1, с. 4]. Эту мысль подтверждают результаты проведенных в 2003 году Международных сравнительных исследований качества образования (PISA и TIMSS), в которых было выявлено, что российские дети неуверенно чувствуют себя в проблемных ситуациях, где нужно применить знания, полученные в школе.

В современных условиях, когда российское общество переживает нелегкий период социокультурной трансформации, на первый план выдвигаются проблемы активности человека, его сознательного участия в общественных делах и организации собственной жизни. Новый, субъективный подход связан с трактовкой человека как активного субъекта, а не пассивного существа, отвечающего на внешнее воздействие и стимулы лишь системой реакций, являющегося «винтиком» государственно-производственной машины, элементом производительных сил, продуктом развития общества [2, с. 13]. Поэтому сейчас активность личности рассматривается уже не только как естественная необходимость, но также и как осознанная социальная обязанность.

Более двух с половиной тысяч лет прошло с тех пор, как древнегреческие философы обозначили проблему активности человека. Кто есть человек: игрушка в руках судьбы, повелевающей даже богами, или герой, автор и творец своей судьбы? Двадцать пять столетий интеллектуальных усилий не дали окончательного ответа на вопрос. Рассмотрев существующие философские взгляды на проблему активности личности, можно сделать вывод, что ежедневно, с момента осознания себя, человек создает, созидает, ибо это является условием его существования, и в этом смысле «активность – коренное свойство человека» [3, с. 5]. Стремление реализовать заложенные творческие способности и силы – глубинная потребность личности.

Но становление сознающей личности невозможно вне социокультурного контекста. В сознании каждого индивида содержится традиционный социокультурный опыт и тенденции, которые отражают будущие формы

культурного бытия. Собственная активность молодого человека есть необходимое условие воспитательного процесса, но сама эта активность, формы ее проявления и, главное, уровень осуществления, определяющий ее результативность, должны быть сформированы, развиты у воспитуемого на основе исторически сложившихся образцов, однако не слепого их воспроизведения, а творческого использования. Поэтому, безусловно, актуальной задачей современных педагогов является формирование культурной компетентности молодого человека, предполагающей высокий уровень социальной и творческой активности, способность и готовность к освоению совокупного социально-культурного опыта, к диалогу между различными культурами, когда убеждения и представления о должном воплощаются в реальных поступках и поведении.

Социально-культурная активность – динамичное понятие, поскольку развитие человека, его взросление предполагают собой последовательное или совпадающее во времени приобщение человека к разнообразным субкультурам (детским, молодежным, профессиональным, национально-региональным и др.). Это связано с освоением специфических наборов ценностей, в большей или меньшей мере отличающихся как друг от друга, так и от базового набора ценностей доминирующей, «официальной» культуры этносоциальной общности, к которой принадлежит этот молодой человек. С другой стороны, окружающие человека социокультурные реалии трансформируются в течение всей его жизни. Такое положение диктует необходимость постоянной адаптации и самокоррекции, процессов осознаваемых, требующих волевых усилий, и неосознаваемых, связанных с внесознательными компонентами человеческого мироотношения. «Социально-культурная активность – интегральное качество личности, отражающее ее жизненную позицию и находящее свое выражение в нравственно-мотивированном стремлении и готовности участвовать и проявлять инициативу в деятельности, связанной с созданием, освоением, сохранением и дальнейшим развитием ценностей культуры» [4].

В исследовании феномена социально-культурной активности нам представляется целесообразным опираться на определенную концепцию, сложившуюся в трудах отечественных педагогов Л. И. Божович, Л. С. Выготского, Л. Н. Леонтьева, А. В. Запорожца, Д. Б. Эльконина и др. Основная ее идея заключается в том, что личность человека, его морально-волевые качества являются производными от многоплановой деятельности, в которой он взаимодействует с другими людьми и с действительностью. Так, социально-культурная активность формируется, развивается и осуществляется в социально-культурной деятельности, в которой субъект проявляет себя как действующее существо.

Человек – центральное звено социально-культурной деятельности. Он создает, творит культурные ценности, занимается их сохранением и распространением, а иногда становится причиной разрушения культурного наследия, накопленного предыдущими поколениями. Он действует в социально-культурной среде, которая не является данной, она создана и организована сознательной деятельностью субъектов, опосредованной знанием.

Определения «социальное» и «культурное» в термине «социально-культурная деятельность» ограничивают и конкретизируют доминантное начало активности. А именно, «социальное» означает, что носитель культуры – социум. Граница между личностью и социумом подвижна. Так В. С. Соловьев отмечал, что «общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое или сосредоточенное общество» [5, с. 8]. Источник духовного самовосхождения личности, движения ее сознания «к более совершенному идеалу личного... универсализма» мыслитель видел в освоении ею культуры человечества. Следовательно, свой духовный потенциал человек развивает лишь через постоянную связь и отношения с «собирательным человеком», то есть обществом.

П. Сорокин определяет главным признаком социального явления взаимодействие, поскольку в изолированном друг от друга состоянии индивиды не могут составить социального явления [5, с. 10]. Н. П. Дубинин, раскрывая суть социального наследования, говорит об «общих устойчивых, необходимых отношениях передачи от поколения к поколению положительного опыта, приобретаемого обществом в процессе исторического творчества – всей материальной и духовной культуры, воплощающейся в человеке как существе родовом» [6, с. 67]. В. Е. Триодин, в свою очередь, делает акцент на значимом характере [5, с. 10] взаимодействия индивидов, так как межличностному общению, проявлению социально-культурной активности людей способствует не столько наличие материального объекта с присущими ему отличительными физическими и химическими свойствами, сколько вложенный в него существенный, важный для взаимодействующих индивидов смысл.

Определение рассматриваемой нами деятельности как «культурной» указывает на формирование в процессе включения в нее неповторимой, гармонически развитой, самобытной личности, которая способна творить новое, неординарное, осознает потребность проявлять активность в направлении усвоения, сохранения, распространения ценностей культуры. Каждый человек имеет подобные способности в той или иной степени. Они заложены в нем генетически. Но не все в состоянии обнаружить их

в себе, развить до должного уровня совершенства. Для этого часто бывает необходима помощь извне, которую оказывают специалисты, профессионалы, работающие в сфере социально-культурной деятельности, которая ориентирована на воспитание человека, на раскрытие его потенциала для дальнейшего уже самостоятельного совершенствования личности. В. Е. Триодин, рассматривая определение «культурное» в термине «социально-культурная деятельность», говорит о том, что оно призвано показать направление, в котором осуществляется значимое взаимодействие, а в данном случае – взаимодействие в сфере культуры.

В. В. Розанов отмечал, что человек созревает в смысле своей культуры. Применительно к конкретному человеку ценностью может выступить любое явление, как реально существующее, так и гипотетическое, которое, в случае приобретения для него интимно-личностного смысла, в определенных общественно-исторических условиях оказывается ориентиром жизни. У каждого человека своя иерархия ценностей, которая складывается в ходе формирования его личности. Система ценностей не передается генетически, а формируется. Если процесс социализации индивида протекает в пределах нормы, не подвергаясь влиянию искажающих и искривляющих факторов, то у сформировавшейся личности система ценностей в основном совпадает со шкалой общественных ценностей. Таким образом, шкала ценностей человека определяет его личность и регулирует его взаимоотношения с обществом. На это указывал Л. С. Рубинштейн, говоря, что каждый акт деятельности человека и он сам в нем и через него вплетен тысячами нитей, включен многообразными связями в общественные образования исторически сложившейся культуры, и его сознание насквозь опосредовано ими. Ценности задают одну из возможных предельных рамок социокультурной активности человека (любого другого социального субъекта)... Они трактуются как вплетаемые в изменчивое многообразие жизни... ее инварианты, позволяющие: связывать разные временные модусы (прошлое, настоящее, будущее); семиотизировать пространство человеческой жизни, наделяя все элементы в нем аксиологической значимостью; задавать системы приоритетов, способы социального признания, критерии оценок; строить сложные и многоуровневые системы ориентации в мире; обосновывать смыслы» [7, с. 1200].

Стимулы к овладению культурой имеют место в том случае, если личность осознала культуру как подлинную ценность, то есть когда сама культура стала для нее стимулом, образцом и целью. Подлинное овладение культурой возможно лишь при реализации личностью своих внутренних потребностей в социально-культурной деятельности, обуславливаю-

ших богатство духовного мира человека. Повышение культурного уровня зависит от активности субъекта в сфере культуры, которая выступает как его ценность.

Созвучно с этим определение польских ученых А. Тышки и П. Скериса, которые подчеркивают в своих дефинициях, что участие в культуре (культурная активность) зависит от личности, от типа участвующего субъекта, от присвоения содержания культуры, потребления личностью благ, ее следования нормам и принятым воззрениям, а также создания новых для нее ценностей и преобразования уже существующих [8, s. 274, 154]. Правда, здесь особое внимание следует обратить на взаимозаменяемые понятия «участие в культуре» и «культурная активность» и разобраться в их смысловом значении. Итак, по мнению ученых, «участие в культуре» определяется формами причастности к культуре, в то время как культурная активность – это оценка степени этой причастности, описывающая интенсивность возможных контактов с культурой. Подобное разведение понятий может быть полезно в процессе эмпирических исследований, поскольку часто оказывается достаточно сложным объяснить приверженность и предпочтения людьми одних ценностей другим.

Осознанный выбор личностью возможностей своего участия в социально-культурной жизни общества является предпосылкой ее социально-культурной активности. Поэтому факт действия индивида в том или ином отношении еще недостаточен для фиксации его активности. Некоторые исследователи отождествляют понятие активности с понятием самодеятельности, что говорит о способности личности сознательно ставить, предвидеть результаты деятельности и регулировать ее интенсивность. Таким образом, явление социально-культурной активности заключается не просто в действовании, а в его социально-культурной самодеятельности, понимаемой как сознательная, заинтересованная, самоценная деятельность, не навязанная человеку извне, не продиктованная исключительно внешними, а часто и чуждыми ему обстоятельствами. А. И. Арнольдов в своем определении «культуры» говорит о мере способности человека к саморазвитию, как об одном из важнейших признаков культуры человека [9, с. 9].

Способность к непрерывному самообразованию, самовоспитанию, саморазвитию – одна из характеристик человека с высокой культурой. «Достигнув определенного уровня культуры, человек как бы запускает маховик “самости”, в результате чего у него начинает все активнее, а главное, все результативнее срабатывать самопознание (он глубже и всестороннее познает себя); он самоопределяется (то есть актуализирует те проблемы, которые ему представляются наиболее интересными,

кажутся наиболее перспективными и лично значимыми); он все более эффективно управляет собой; он ориентирован на непрерывное саморазвитие; он стремится к творческой самореализации в любых видах деятельности» [10, с. 83].

В исследовании Д. И. Фельдштейна отмечается, что «активная позиция деятельности заключается в формировании новых мотивов, их целенаправленной перестройке. Цель, даже самая близкая, выводит человека за пределы непосредственного настоящего, строит проект будущего, то есть того, что еще только нужно сделать для отсроченного во времени удовлетворения потребности» [11]. Таким образом можно сделать вывод, что в мотивах опредмечиваются потребности человека, которые, в свою очередь, имеют тенденцию к изменению по мере взросления и усложнения деятельности индивида. Осознанный мотив, став целью, стимулирует развитие и формирование социально-культурной активности личности, реализующейся по мере появления необходимых для этого условий. Выдвигая сознательно цели собственной деятельности, человек определяет направление своего развития, обеспечивая постоянный рост, изменение и совершенствование.

Уровни социально-культурной активности зависят от отношения человека к этой деятельности, от ее содержания и характера. Т. Н. Мальковская отмечает: «Отношенческий план имеет определяющее значение в формировании мотивации деятельности, ее качественного выполнения и результативности» [12, с. 7]. «Рождение личности, формирование ее индивидуальной неповторимости есть продукт и эффект развитой “обратной связи” индивида с окружающим его миром, природой и социумом. Связь не внешняя, не поверхностная, не обязательно “активистская” по форме своего проявления, но глубоко внутренняя, с развитой способностью сопереживания, причастности и ответственности за все, что происходит “вокруг” с другими людьми. Именно здесь таится главный источник социально-культурной активности и самоотдачи личности, а не в особенностях устройства и деятельности “церебральных структур” мозга. Скрытый от внешнего взора “подземный рост души” (А. Блок) имеет своим основанием жизнедеятельный процесс взаимодействия человека с природой, социальной действительностью, доставшейся ему “по наследству” культурой» [13, с. 239]. С. Д. Смирнов считает, что дальнейший рост активности деятельности человека связан не со все большей его независимостью от внешней действительности, а со все более широким переводом внешней детерминации во внутреннюю, более полным и глубоким отражением действительности во внутренней организации субъекта [14, с. 31]. Но, рассматривая динамику изменения отношений, В. В. Вод-

зинская говорит об их избирательном характере [3, с. 9]. Каждый молодой человек имеет индивидуальный, отличный от других жизненный опыт, который он по-своему осознает и обобщает, преобразуя в определенную личную систему. И в процессе освоения индивидом культуры происходит возвышение индивидуального до уровня социального. Иерархия ценностных ориентаций и мотивов личности определяет уровень социально-культурной активности, направленной на самооценку досуговой деятельности и имеющей тенденцию к выходу на более высокий уровень – общественной значимости.

Как проявление социально-культурной активности личности выступает способность социального субъекта из всего мира культуры выбрать лично для себя значимое и в дальнейшем использовать это для развития своей индивидуальности. Активное овладение ценностями культуры, движимое потребностью в саморазвитии, самосовершенствовании, самореализации, ведет человека по пути становления духовно богатой, всесторонне развитой личности.

В. С. Ротенберг и В. В. Аршавский, рассматривая вопрос активности личности, отмечали, что в человеке генетически заложены только предпосылки к ее развитию, а реализация этих предпосылок в большей степени зависит от соответствующих условий и особенностей воспитания.

Погружаясь в знаково-информационные и динамические потоки культуры, субъект деятельности овладевает ее ценностями, таким образом усваивает определенный тип мироотношения – активное творческое отношение [15, с. 24], что создает предпосылку и условия для становления личности и проявления ее социально-культурной активности. Поэтому для развития вкуса к проявлению активности, необходимы преодолимые препятствия, новые цели, движущие личность вперед. Активная жизненная позиция предполагает неравнодушное, критическое отношение к действительности, постоянное стремление изменить ее в лучшую сторону.

Но существуют еще и социально-культурная пассивность, апатия (правда, иногда активности противопоставляется «приспособленчество»), которые тоже влияют на развитие личности. Они выражены как в форме бездействия, так и в форме действия, когда субъект испытывает негативное отношение к ценностям, а следовательно, не признает их значимости и принимает их лишь в силу внешних для него обстоятельств.

Трудность воспитания в школе заключается в том, что требуется сформировать определенный характер поведения молодого человека, при этом часто основываясь только на вербальных методах. Здесь имеется в виду то, что ценности, нормы поведения должны быть заложены в сознание учащегося как бы впрок, на тот случай, когда воспитуемый может

столкнуться с ситуацией, в которой та или иная идея будет актуализирована. Но для того чтобы формировать социально-культурную активную личность, требуется пространство, не ограниченное пределами школы и семьи, где она сможет опробовать свои силы, где ее будут воспринимать как равноправного, полноценного члена общества, способного творить окружающий мир.

Говоря о классификации видов социально-культурной активности, нужно отметить, что в теории нет исследований, в которых бы она была обоснована и представлена. Эмпирические показатели и критерии социально-культурной активности также вызывают определенные трудности в смысле их четких формулировок, поскольку этой проблеме в науке не уделялось достаточного внимания.

Т. Н. Мальковская, в свою очередь, вводит понятие «критерия эффективности социальной активности личности», которым является превращение деятельности из внешней необходимости в ее внутреннюю свободу – самодеятельность.

Определение «контакта с культурой» интересно трактуется Ф. Знанецким, который пишет, что контакт обеспечивает объективность познания, «когда лицо, которое что-то отметило, хочет узнать, отметило ли это и каким образом другое лицо. От результатов этой конфронтации зависит ответ, была ли новая ценность принята, освоена и использована, или же отброшена» [16, с. 387]. **Ф. Знанецкий предположил, что выяснить, стало ли «что-то» ценным для кого-либо или не стало, можно только в результате конфронтации с другими людьми. Здесь важны такие параметры, как «частота контактов», «прочность участия», «регулярность появления».**

Определяя количественную сторону социально-культурной активности, также необходимо учесть число видов социально-культурной деятельности, характерных для данной личности, и количество функций, которые она выполняет в социально-культурной сфере. Именно эти данные являют собой материал, представляющий интерес и возможность для дальнейшего анализа. Об этом также говорит и Ю. М. Паршин, определяя социокультурную активность как меру участия в освоении и создании общественно ценного в различных видах и типах жизнедеятельности [17, с. 11].

Но для определения степени социально-культурной активности личности недостаточно только количественной характеристики, так как она не выявляет степень интенсивности деятельности, ее мотивы, цели, причины. Для полноты картины необходим анализ качественной стороны активности, выражающей субъективное отношение личности к социально-культурной деятельности.

В ряде научных работ (Е. А. Якуба, А. И. Андрущенко) выработана точка зрения, согласно которой критерий любого вида социальной активности включает объективные и субъективные моменты и характеризует не только особенности деятельности, ее направленность, результативность, но и внутренние побудители действия. Таким образом, для исследования социально-культурной активности личности важно определить ее критерии. Это могут быть:

- интенсивность социально-культурной деятельности;
- степень развития (использование интеллектуальных, творческих, специальных способностей, навыков, талантов, склонностей молодого человека);
- бескорыстность (деятельность не из-за престижа, не из-за разного рода поощрений, а прежде всего вследствие внутренней потребности);
- творческое отношение к видам социально-культурной деятельности и превращение их в самодеятельность, самоцель, потребность;
- значимость мотивов и ценностных ориентаций, отражающих личностную направленность в выборе видов социально-культурной деятельности;
- степень устойчивости интереса к участию в социально-культурной деятельности;
- динамика продуктивной деятельности;
- ранг участия (место) субъекта в деятельности коллектива;
- степень удовлетворенности результатами социально-культурной деятельности.

Экстраполируя определенные Б. Р. Выскубовым [18, с. 79] особенности зависимости показателей активности по различным видам деятельности от значений параметров на социально-культурную активность, мы делаем следующие заключения:

- чем выше интенсивность деятельности, тем большим должен быть количественный показатель социально-культурной активности, разумеется, при прочих равных условиях;
- деятельность, обусловленная вынужденными обстоятельствами и не являющаяся свободным волеизъявлением личности, не будет считаться проявлением ее социально-культурной активности, как бы полезна и интенсивна она ни была, а потому не должна учитываться в показателе социально-культурной активности;
- никакие положительные характеристики социально-культурной активности (высокая интенсивность, творческий и инициативный подход к делу и т. д.) не могут изменить негативной оценки социально-культурной активности, если она направлена во вред обществу.

Как и при каких условиях возможно стимулирование социально-культурной активности старшеклассника? На наш взгляд, наиболее благодатной почвой для решения обозначенной проблемы является сфера дополнительного образования, которая индивидуальна и ориентирована на многообразие, вариативность, в то время как школа часто дает лишь общее образование, определенное утвержденной системой стандартов, единой для всех учащихся. В первом случае молодые люди выбирают то, что отвечает их интересам, удовлетворяет их потребности, способствует практическому приложению знаний и навыков, полученных в стенах учебного заведения. Здесь педагогом во всей широте могут быть использованы различные методы.

Рассуждая о проблеме социально-культурной активности, М. Н. Маликова советует помнить, что «культурное развитие не терпит манипулирования и регламентации. Регуляция культурного развития человека обществом прежде всего предполагает создание таких объективных условий, которые в наибольшей мере содействовали этому процессу. Эти условия дают не только возможности для развития личности, их превращение в действительность зависит от активности человека. Культура играет роль регулятора развития личности, так как содержит в себе ценностно-нормативные ориентиры деятельности социального субъекта» [19, с. 14]. Автор призывает не просто дать молодому человеку необходимую информацию, а, достигнув взаимопонимания, определив его культурные потребности и интересы, используя методы и средства социально-культурной деятельности, вывести его за рамки познавательной позиции. Таким образом, перевести воспитанника от пассивного восприятия к развитию интересов. Далее его развитие движется от познавательного интереса к деятельному, от активного восприятия к активной творческой деятельности и жизненной позиции. Говорить о факте проявления наибольшего показателя «высокой социально-культурной активности» можно, когда у человека наблюдается самостоятельное включение в реальное действие происходящего, когда он находит форму самовыражения, импровизирует линию своего поведения и т. д. [17, с. 15].

Ряд исследователей предлагают в качестве решения обозначенной проблемы – индивидуальный или личностно-ориентированный подход, заключающийся в особом внимательном, участливом отношении педагога к каждому воспитаннику в отдельности. Так, Е. И. Григорьева и А. В. Семченко в качестве эффективных методов стимулирования социально-культурной активности личности определяют моральное поощрение (награждение дипломами, грамотами и т. п.), материальное поощ-

рение (награждение памятными подарками, сувенирами, призами и т. п.), общественное порицание [20, с. 34]. Но при этом следует заметить, что авторы делают акцент на тесном контакте обозначенных методов между собой и варьировании их в зависимости от основных целей и задач, стоящих перед педагогом и аудиторией. В. Е. Триодин [21, с. 38], в свою очередь, в качестве методов стимулирования активности личности выделяет общественное одобрение и общественное осуждение. И далее, раскрывая их смысл, ученый отмечает, что в большинстве случаев именно общественное осуждение заставляет нарушителя общественных норм подчиниться требованиям. На первых порах проявляемая молодым человеком социально-культурная активность может носить внешний характер, но рано или поздно накопленный моральный опыт приведет к внутреннему осознанию справедливости предъявляемых к нему требований.

Также, кроме вышеперечисленных, могут быть использованы такие методы стимулирования социально-культурной активности как соревнование, требование, общественное мнение (сродни общественному одобрению и осуждению), перспектива, критика и самокритика [4]. И следует отметить важность такого метода, как пример. В качестве примера могут рассматриваться образцы поведения известных людей, признанных обществом и вошедших в историю как «достойные подражания». Но также в процессе осуществления социально-культурной деятельности молодому человеку будут представлены широкие возможности оценить и перенять позитивные примеры поведения как самого педагога, так и родителей, окружающих людей. Но здесь необходимо помнить слова А. С. Макаренко, который не раз говорил о том, что воспитание нельзя строить только на примерах чьего-то мужества, чьей-то воли, чьей-то выдержки, принципиальности. Нравственные нормы должны формироваться на основе собственной практической деятельности. Только тогда социально-культурная активность станет интегральным качеством конкретной личности, отражающим ее жизненную позицию и находящим свое выражение в нравственно-мотивированном стремлении и готовности участвовать и проявлять инициативу в деятельности, связанной с созданием, освоением, сохранением и дальнейшим развитием ценностей культуры.

Литература

1. Кушнир А. Пора исправить трагическую ошибку КПСС в воспитании // Социальная педагогика. – 2005. – № 3.
2. Брушлинский А. В. Проблема субъекта в психологической науке (ст. 1) // Психологический журнал. – 1991. – № 6.

3. Водзинская В. В. Социальная активность личности и ее особенности в сфере досуга // Клуб и социальная активность учащихся: сб. науч. тр. – Л., 1982.
4. Ариарский М. А. Прикладная культурология. – 2-е изд. испр. и допол. – СПб., – 2001.
5. Триодин В. Е. История и теория социально-культурной деятельности. – СПб.: СПбГУП, 2000. – Вып. 7. – (Сер. «Новое в гуманитарных науках»).
6. Дубинин Н. П. Наследование биологическое и социальное // Коммунист. – 1980. – № 11.
7. Абушенко В. Л. Ценность // Всемирная энциклопедия: Философия. – М.: АСТ; Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001.
8. Tyszka A. Uczestnictwo w kulturze. – Warszawa, 1971; Skeris P. Wzory wykorzystania czasu wolnego i uczestnictwo w kulturze w nowym wielomiejskim osrodku robotniczym // Kulura i Spoleczenstwo. – 1973. – № 3.
9. Арнольдов А. И. Введение в культурологию. – М., 1993
10. Андреев В. И. Педагогика творческого саморазвития (Инновационный курс). – Казань: Изд-во Казанского университета, 1996. – Кн. 1.
11. Фельдштейн Д. И. Психология взросления: структурно-содержательные характеристики процесса развития личности: избр. тр. – 2-е изд. – М.: Московский психолого-социальный институт: Флинта, 2004.
12. Мальковская Т. Н. Формирование социальной активности подрастающих поколений проблемы и пути их решения // Актуальные проблемы формирования социальной активности учащихся: сб. науч. тр. / под ред. Т. Н. Мальковой. – М.: Изд. АПН СССР.
13. Водолазов Г. Г. Ильенков как проблема // Драма советской философии: Э. В. Ильенков: Книга-диалог / РАН. Ин-т философии; сост. и ред. В. И. Толстых. – М., 1997.
14. Смирнов С. Д. Психология образа: проблема активности психического отражения. – М., 1985.
15. Хоролец С. Г. Культуры и социальная активность. – Фрунзе: Илим, 1980.
16. Znaniecki F. Nauki o kulture. – Warszawa, 1971.
17. Паршин Ю. М. Народный календарный обрядово-праздничный цикл как средство развития социокультурной активности населения по месту жительства: автореф. дис. ... канд. пед. наук. – Л., 1989.
18. Выскубов Б. Р. Применение метода шкал и оценки уровня социальной активности в исследовании эффективности культурно-просветительной деятельности // Клуб и социальная активность трудящихся: сб. науч. тр. – Л., 1982.
19. Маликова Н. Н. Социальная активность личности в сфере культуры: автореф. дис. ... канд. пед. наук. – Свердловск, 1986.
20. Современные технологии социально-культурной деятельности: учеб. пособие. – Тамбов: Изд-во ТГУ им. Г. Р. Державина, 2002.
21. Триодин В. Е. Клубное объединение как средство воспитания социальной активности трудящихся // Клуб и социальная активность трудящихся: сб. науч. тр. – Л., 1982.

**СОЦИОЭКОСИСТЕМА РЕГИОНА:
АРГУМЕНТЫ ПРЕДУСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ
(ЭКОЛОГО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД)**

Правильный выбор пути – обязательная составляющая успеха. Оказавшись в условиях резкого обострения «глобальных проблем» невиданного ранее масштаба и содержания (экологической, технологической, информационной, образовательной и др.), мировое сообщество наибольшее внимание стало уделять задачам консолидации прогрессивных сил и действий в различных сферах на основе целостного подхода ради достижения цели – гармоничного глобального взаимодействия общества и биосферы. Это зафиксировано в одном из основных принципов декларации «Рио-92» по охране окружающей среды и развитию: «Мир, устойчивое развитие и охрана окружающей среды взаимозависимы и неразделимы» [1, с. 24–25]. Россия на Всемирном саммите ООН по устойчивому развитию (ВСУР – 2002) в Йоханнесбурге подтвердила прежние обязательства в области устойчивого развития и партнерства и представила мировому сообществу стратегию действий на перспективу. Это естественно, если учесть, что в системе «общество – окружающая среда» глобальная экология как наука изучает организмы и их сообщества во всеобщем взаимодействии с природной средой планеты и те изменения земной поверхности и организмов, которые являются следствием этого взаимодействия.

По мнению Э. В. Гирусова [2, с. 9], движение человечества к единой глобальной целостности, на основе совместного формирования и поддержания новой планетной оболочки – ноосферы, выдвигает в настоящее время новые, предъявляемые биосферой, требования: биосферосовместимость на основе знания и использования законов сохранения биосферы; умеренность в потреблении природных ресурсов, преодоление расточительности потребительской структуры общества; взаимная терпимость и миролюбие народов планеты в отношениях друг с другом; следование общезначимым, экологически продуманным и сознательно поставленным глобальным целям общественного развития. В то же время, для выхода из тупика не менее актуальными являются регуляция сбалансированности и вектор развития на региональном уровне, где, наряду с признаками истощения природных ресурсов, проявились проблемы ярко выраженного техногенеза и деградации экосистем. Так, пилотный анализ экосистем

биосферы, подготовленный к Всемирному саммиту специалистами Института всемирных ресурсов (WRI), подтверждает, что способность легко уязвимых экосистем к удовлетворению потребностей человека в пище и чистой питьевой воде в отдельных регионах мира сократилась, а угроза здоровью людей и биоразнообразию нарастает. Исходя из этого, эффективную национальную экологическую доктрину можно принять только на базе рациональных «региональных платформ»: с реальной оценкой локальной обстановки, включающей ключевые аспекты политики, приоритеты и перспективы развития. Кроме того, необходимо учесть, что, хотя возможности региона ограничены, он может влиять на переход к более широкой социоэкосистеме как позитивно, так и негативно [3, с. 441]. И это закономерно. Являясь частью глобальной социоэкосистемы, «регион» представляет собой целое – самостоятельную социоэкосистему, учитывающую географические, экономические, социальные, природные и культурно-исторические его особенности. В то же время, каждая «социоэкосистема» – среда континуумная, части (компоненты) в ней выделяются столь по-разному, что никаких жестких универсальных границ между ними нет; иерархии не универсальны, хотя сама социоэкосистема – полииерархична. Ее компоненты, в свою очередь, имеют собственные иерархические системы, образующиеся из структуры общей социоэкосистемы. При этом разнообразие социоэкосистем – не столько мера их совершенства для чего-то внешнего, сколько атрибут бытия и основа устойчивого развития [4, с. 43].

К общим предпосылкам концепции сбалансированного развития социоэкосистемы региона можно отнести: системный подход к явлениям природы и воздействиям общества, происходящим на заданной территории и в окружающей человека среде; динамичный подход к проблемам среды обитания, рассматриваемым как процесс развития и постоянно происходящих изменений; восприятие среды обитания и человека в их взаимодействии, подход к ней как к системе взаимозависимостей и взаимосвязей различных форм ее использования, территориального развития и окружающей природной среды; системный подход к элементам окружающей среды с точки зрения роли, которую они играют в определенном целом, а также возможностей выполнения ими различных функций; оценка изменений качества окружающей среды с учетом главного критерия – сохранения способности социоэкосистемы обеспечивать сбалансированное развитие.

Качество социоэкосистемы региона зависит от соотношения между состоянием его показателей и структурных характеристик и состоянием (требованием) его использования. Существенными критериями

оценки качества социоэкологической системы и ее гармонического развития можно считать экологическую полезность, а также степень и условия использования среды обитания, ограниченные возможным ответом социоэкологической системы (ее чувствительностью) на давление общества. Отсюда, согласно требованиям прогрессивной методологии, деятельность по развитию социоэкологических регионов должна вестись адекватно – с учетом специфики той социоэкологической системы, в которой она реализуется. Пренебрежение региональными особенностями (что характерно для России конца прошлого века) порождает трудноисполнимые просчеты на всех уровнях управления [5, с. 149].

Специфические особенности регионов России, обладающей самым мощным в Евразийском регионе биосферы Земли потенциалом устойчивого развития, в основном обусловлены:

- **разными исходными уровнями развития;**
- **авантюрным переходом от унитарного государственного к федеральному устройству с рыночными отношениями.** Сиюминутные экономические интересы субъектов природопользования берут верх над проблемами безопасности жизнедеятельности, хотя уже около половины населения живет на экологически неблагоприятной территории и «вклад» неблагоприятных экологических факторов в ухудшение здоровья населения в регионах достигает 15–30 %;
- **существенным ростом не только уровней, но и видов негативных воздействий.** Одновременно с существованием относительно стабильных естественных нарастают и множатся негативные воздействия антропогенного происхождения, источниками которых являются элементы техносферы, а также несанкционированные или ошибочные действия людей;
- **размыванием отраслевого, усилением регионального и, в свете новых структурных изменений в вертикали власти, межрегионального (по федеральным округам) управления;**
- **отсутствием должной экологической культуры и ответственности перед настоящими и будущими поколениями у государственных чиновников и политиков, принимающих решения;**
- **слаборазвитым экологическим мышлением основной части населения и его недостаточной информированностью о реальном состоянии проблемы:** она не готова осознать близорукую политику разрушения естественных основ устойчивого развития общества и активно противодействовать ей.

В поисках путей решения многоуровневых проблем (в дискуссиях по проблемам экологической безопасности, безопасности жизнедеятель-

ности и экономического роста) в основном преобладают стратегически недальновидные принципы экономического детерминизма, вернее, определяемый им остаточный подход к проблемам безопасности жизнедеятельности. На уровне производственной (локальной) среды первоисточником (первопричиной) негативных явлений являются низкие уровни культуры труда и экологичности мышления людей, занятых в трудовом процессе. Именно поэтому в декларации «Рио-92» по окружающей среде и развитию прямая связь между проблемами охраны окружающей среды и развития человека признана как необходимость [6, с. 23].

Так как первопричины проблем глобальной экологии и безопасности жизнедеятельности в социозосистеме региона в значительной степени фокусируются в базовых проблемах, связанных со спецификой общественного и умственного развития человеческого сообщества, в экологической доктрине предлагается на передний план выдвинуть продуктивный аспект любой национальной культуры, находящий свое отражение в инновациях. Учитывается, что инновации вначале могут существовать как единичный прием действий с конкретными объектами или способ взаимодействия в системе «человек – объект – техносфера – окружающая природная среда». После обобщения они могут фиксироваться в виде определенной модели, несущей информацию о «технологии» безопасной жизнедеятельности в процессе рационального взаимодействия личности (общества) с окружающей средой. Когда же способность этой модели обеспечить адаптацию системы к новым условиям (путем репродуктивного) подтверждается, функцию стереотипизации и пространственно-временной трансмиссии результатов творчества берут на себя традиции. При этом основополагающее (функциональное) значение приобретает эколого-культурологический фактор, в котором задачи безопасности жизнедеятельности раскрываются и тесно переплетаются с направленностью «экологического потенциала» общества, с уровнем духовности, профессионализма и экологичностью мышления каждого его гражданина. Кроме того, учитывается, что овладение культурой – это воспитание, формирование в человеке знаний, системы ценностей биосоциокультурной среды (традиций). Термин «духовность» (spirituality) здесь также подразумевает возвращение к культурным корням.

Однако развитие, как считал Хавьер Перес де Куэльяр в бытность генсеком ООН, может наполняться культурой только в том случае, если ее сначала впитает в себя образование, которое, в свою очередь, будет эффективно содействовать становлению личности и ее собственной культуре [7, с. 1]. Система экологического образования и воспитания в документах «Рио-92» сформулирована как неотъемлемая часть устойчивого

развития всех стран. Там же признана определяющая связь развития человека с качеством деятельности поколений общества. Именно поэтому, например, активная творческая деятельность молодежи, ее способность постоянно воспроизводить и совершенствовать свой научно-технический потенциал, всегда является очевидным критерием оценки уровня развития, показателем экономической и технологической независимости (безопасности) любого государства.

Кроме того, совершенствование управления в социозкосистеме региона при данном подходе удастся проводить с учетом трех основных принципов социокультурной регуляции общества, концептуально значимых для обеспечения глобальной экологии и безопасности жизнедеятельности [8, с. 260–261; 9]:

1. Принцип «генезисно-устойчивого гомеостаза развития социозкосистемы», основанный на доминантных приоритетах: не вступать в противоречие с местной, исторически сложившейся в социозкосистеме культурой; чутко улавливать основные тенденции и направления объективных процессов развития социума, ориентируясь на известные артефакты мировой культуры и производственной практики; вести неустанный поиск наиболее приемлемых законов социозкокультурной эволюции, целенаправленно стимулируя последовательную (поэтапную) рациональную модернизацию опасных антропогенных систем и ускоренное движение к устойчивому развитию;

2. Принцип «развития эгоэкоцентризма личности», который провозглашает приоритетность, престижность и обязательность целенаправленного образования, направлен на воспитание профессионально и экологически культурной личности, стимулирует ее всестороннее саморазвитие, культурные и материальные потребности во всех социальных проявлениях, формирующих ценностно-нормативную иерархию социокультурных запросов цивилизованного общества (в том числе, путем соответствующей профессиональной аттестации на всех ступенях социального продвижения в обществе);

3. Принцип «эколого-культурологического» подхода, включающий управление культурой в социозкосистеме, основанное на гибком сочетании ее цивилизационной специфики с универсализмом обще(меж)национальной межкультурной политики, с локальными инновационными методами, оптимизированными для данной экосистемы, с учетом неоднородности конкретного сообщества и специфики государственного регулирования в области экологической культуры (регулирования деятельности органов государственной власти и органов местного самоуправления по созданию условий для развития общественного эко-

логического сознания посредством непрерывного эколого-культурного воспитания и просвещения, координации деятельности организаций, общественных объединений и граждан по формированию экологической культуры каждого человека и общества в целом).

При эколого-культурологическом подходе могут быть также учтены «Рекомендации» парламентских слушаний на тему «Об экологической культуре» [10, с. 3–4], где подтверждается, что: низкий уровень экологической культуры общества – основная причина экологического кризиса; важнейшим фактором остановки деградации биосферы и ее последующего восстановления является формирование экологической культуры, включая экологическое образование и экологическое просвещение населения; невзирая на сложную социально-экономическую обстановку в стране, актуальность проблемы требует безотлагательно «развернуться» к развитию культуры труда, экологичности образования и воспитания. По нашему мнению, эти «запущенные» проблемы нашего общества в национальной экологической доктрине должны решаться не только путем практической реализации рациональных организационно-технических мероприятий, но, главным образом, за счет «ускоренной переориентации» традиционных потребительских стереотипов мышления, правил поведения, системы сомнительных эколого-культурно-экономических ценностей.

Построение национальной экологической доктрины на базе экологически ориентированной культуры является закономерным. Такой подход был подготовлен всей человеческой историей. Понятие «культура» изначально несет в себе созидательный смысл и в переводе с латинского означает «возделывание». Однако экологическая культура тех, кто определяет стратегию и политику природопользования в России, пока остается крайне низкой. Отсюда и крайне противоречивые мировоззренческие подходы к тактике и стратегии природопользования страны. Поэтому формирование новой ментальности (образа мышления, общей духовной настроенности) – основное (обязательное) условие перехода России на безопасный уровень цивилизации со сбалансированным, устойчивым эколого-экономическим развитием общества. Нравственность человека XXI века должна характеризоваться не только мерой потребления материальных благ, а еще и мерой отношения его к своему долгу – долгу человека, отвечающего за качества окружающей среды не только на рабочем месте, но и на всей планете, ради которого, может быть, потребуется поступиться материальными потребностями не первой необходимости.

Наиболее эффективной формой реализации эколого-культурологического подхода в рамках социоэкосистемы региона является широко-масштабное участие учащейся и работающей молодежи в мероприяти-

ях по проведению сертификации производственных объектов по охране труда и природы, когда должное внимание уделяется мотивации действий, обуславливающей осознанную заинтересованность в действиях, отвечающих определенной общечеловеческой потребности, не всегда совпадающей с интересами конкретной личности (трудового коллектива) [11, с. 26–27; 12, с. 2–5, 6–7]. Как показали наши многолетние наблюдения в Республиканском головном экоцентре «Антисмог», воспитание студенческой молодежи на результатах практической деятельности, возможность реально оценивать результаты своей деятельности, прямо или косвенно влияющей на окружающую среду и здоровье человека, эффективно содействуют становлению социально-значимого образа мышления и соответствующего поведения личности; развитию профессиональной и экологической культуры, то есть оптимизации взаимоотношений с обществом и окружающей средой. Важно, что такой социальный эффект получен в современных рыночных условиях и, в первую очередь, относится к производственной сфере, где работники (около 60 млн чел.) проводят почти треть своей жизни, а степень загрязнения, как правило, многократно превышает загрязнение миграционной и жилой зон.

Таким образом, эколого-культурологический подход позволит реализовывать целенаправленное обеспечение ряда важных позиций национальной экологической доктрины: лучше осмыслить и разработать на объективной основе соответствующие механизмы и инструменты снижения негативного воздействия человека на природу [13].

Литература

1. Основные руководящие принципы декларации Рио-де-Жанейро по окружающей среде и развитию (3–4 июня 1992 г.) // Ноосфера. – 1996. – № 1.
2. Гиросов Э. В. Основы социальной экологии: учеб. пособие. – М.: Изд-во РУДН, 1998.
3. Урсул А. Д. Переход России к устойчивому развитию. Ноосферная стратегия. – М., 1998.
4. Бабина Ю. В., Михайлова Н. Д. Методические подходы к классификации субъектов РФ по характеру экологических проблем для целей государственного управления // Вестник МГУ. – 1994. – № 4. – (Сер. «Экономика»).
5. Урсул А. Д., Уледов В. А. Государство и экология. – М.: Изд-во РАГС, 1996.
6. Ноосфера. – 1996. – № 1.
7. ЮНЕСКО. Деятельность в области образования в мире. – Париж, 1994.
8. Гусейнова Л. А. Глобальные и региональные аспекты концепции устойчивого развития // Философия и будущее цивилизации. Материалы IV Российского философского конгресса (Москва, 24–28 мая 2005 г.). – М.: Изд-во МГУ, 2005. – Т. 3.

9. Гусейнова Л. А. Управление устойчивым развитием социоэкосистемы региона: эколого-культурологический подход. – М.: Изд-во научной и учебной лит-ры, 2003. – 310 с.
10. Рекомендации парламентских слушаний на тему «Об экологической культуре» (от 20.11.00 г.) // Вестник экологического образования в России. – 2000. – № 4 (18).
11. Гусейнов А. А., Гусейнова Л. А. Об опыте развития устойчивого экологического мышления студенческой молодежи путем ее целенаправленной занятости // Развитие новых технологий в системе образования РФ (II региональная научно-практическая конференция). – Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2000.
12. Гусейнова Л. А., Мешкова Е. Г. Поиск эффективных подходов к переходу России на устойчивое развитие: особенности социокультурной эволюции ценностных ориентаций женщин на работе и в семье в современном обществе // Служба кадров. – 1997. – № 11, 12.
13. Гусейнова Л. А. Глобальные и региональные аспекты концепции устойчивого развития: философско-методологический анализ / отв. ред. д-р филос. наук, проф.: Э. В. Гирусов, А. Д. Урсул. – М.: Изд-во РАГС, 2006. – 340 с.

Е. Н. Михайлова
Новосибирск

ПРАВОВОЙ НИГИЛИЗМ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

О том, что российскому правосознанию свойственен нигилизм, написано достаточно много. Большинство авторов при этом указывают на исторические корни данного явления, ссылаясь на исторический разрыв между официальной правовой культурой и правовой культурой народа, не принимающего официальные учреждения и навязанные сверху нормы права (см.: [14, с. 201; 3, с. 251]). Однако эту проблему можно рассматривать с разных позиций, в том числе, и с позиции обнаружения противоречий между официальной и повседневной правовой культурой, что, по нашему мнению, представляется весьма плодотворным для изучения такого явления, как правовой нигилизм.

Правовой нигилизм является результатом сознательной деятельности человека. Нигилизм (в том числе, правовой) – это отрицание сознательное, деятельное и эмоционально окрашенное.

При этом следует отметить, что, по нашему мнению, при рассмотрении такого явления собственно о правовом нигилизме можно говорить определенно, когда отрицаются нормы позитивного (писаного) права, так

как только тогда объект отрицания конкретизирован. Говорить о правовом нигилизме, используя такие понятия, как «правовой закон» и «неправовой закон» [4; 9], применяя последнее не по отношению к нормативному акту, принятому с нарушением установленной законом процедуры (так, в соответствии с действующим законодательством, не подлежат применению неопубликованные нормативно-правовые акты), а по отношению к нормативному акту, отступающему от некоего идеального образа права как принципа формального равенства, представляющего собой единство трех подразумевающих друг друга сущностных свойств (характеристик) права – всеобщей равной меры регуляции, свободы и справедливости, невозможно, так как сразу же возникает ряд фактически неразрешимых теоретических проблем, таких, например, как разграничение понятий права и морали, объяснение того, каким же образом, вне государственного принуждения, санкционируется применение правовых норм, принципиальная невозможность сосуществования права и государства при указанной трактовке права⁹ и так далее.

Теоретически достаточно обоснованной выглядит такая точка зрения, что источником государственной власти является народ. Однако на практике сразу же возникает необходимость законодательного введения запрета насильственного изменения государственного строя. Данная позиция оправдана историческим опытом всего человечества, потому что, во-первых, все перевороты представляли собой не что иное, как откат назад, к варварству, что было неизбежно из-за мгновенного развала всех прежних механизмов правового регулирования в связи с уничтожением государственной машины, санкционирующей применение правовых норм.

Так, например, в Древнем Риме со времен императора Тиберия все цезари признавали пожалования, сделанные их предшественниками, не иначе как особыми соизволениями¹⁰, что было оправдано, в том числе, и тем, что многие из них приходили к власти после устранения их предшественника или в результате заговора, в котором преемник убитого учас-

⁹ Данное утверждение можно обосновать тем, что если законы государства будут максимально полно воплощать право, как единство трех указанных выше характеристик, государство не сможет выполнять, к примеру, функцию социального обеспечения, так как все субъекты формально равны и то, что некий субъект является инвалидом, не будет являться основанием для того, чтобы осуществлять ему выплаты за счет средств не являющихся инвалидами налогоплательщиков, так как в идеальном правовом поле правила игры должны быть для всех одинаковы.

¹⁰ Об этом обычае упоминает, в частности, Гай Светоний Транквилл (см. «Жизнь двенадцати цезарей», Божественный Тит, 8), когда указывает, что император Тит Флавий первый подтвердил эти пожалования сразу, единым эдиктом, не заставляя себя просить.

тия не принимал (например, убийство Гая Цезаря «Калигулы» [2]), или убийства самим преемником своего предшественника (отравление Нероном императора Клавдия [11, с. 66–68]).

Во-вторых, необходимо учитывать, что государственные перевороты и революции практически никогда не совершались волею «революционных масс», массы если и устраивали какие-либо волнения, то требовали решения своих насущных проблем, а не изменения существующего строя (данный вопрос обывателя волнует гораздо меньше, чем проблема удовлетворения своих потребностей в пище, жилье и т. д.). Подавляющее большинство государственных переворотов, революций совершалось небольшими группами людей, рвущихся к власти, привлекающих массы на свою сторону многочисленными обещаниями решить все назревшие проблемы, а после прихода к власти реализующих программу наиболее выгодного для себя социального устройства, сопровождающегося при необходимости устранением недавних союзников в деле свержения предшествующего государственного строя.

Соответственно, говорить о праве, не подкрепленном принудительной силой государства, на территории которого и действуют установленные им правовые нормы, в соответствии с которыми оформляются государственные институты, регламентируются различные административные процедуры, права и обязанности граждан данного государства, не представляется возможным.

Этот подход позволяет оперировать таким понятием, как официальная правовая культура, носителем которой является законопослушный гражданин, знающий и реализующий свои права, пользующийся, в случае их нарушения, установленными законом способами их защиты, при этом безукоризненно выполняющий возложенные на него законом обязанности.

Тем не менее, окружающая нас социальная действительность не позволяет нам сделать вывод о широкой распространенности в российском обществе подобных носителей официальной правовой культуры, что влечет необходимость изучения проблемы нарушения индивидами норм позитивного права в повседневной жизни в контексте такого понятия, как культура повседневности.

Прежде всего, следует обозначить, что в данной работе мы будем понимать под повседневностью (или обыденностью). Повседневность как таковая – это категория, используемая для описания явлений бытовой, будничной жизни: быта, ежедневных хлопот и суеты людей по обеспечению своего ежедневного физического существования [13]. В повседневной жизни люди «плывут по течению», стараются не вы-

деляться из массы себе подобных, руководствуясь при этом здравым смыслом. Кроме того, повседневность не требует от индивида теоретизирования и концептуальных построений, основная цель его повседневных занятий – поддержание физического существования.

При всех перечисленных выше характерных чертах повседневности, однако нельзя ее приравнять к «растительному существованию», ввиду включенности в нее так называемых «структур повседневности», составляющих каркас ее человечности [13] (нравы, обычаи, образ мыслей), обеспечивающих социальную устойчивость и самовоспроизводимость сообществ, возможность их самоидентификации.

При данном подходе повседневность представляется описанием деятельностной стороны жизни людей, а структуры повседневности – ее смысловым наполнением.

А. Шюц определяет повседневность как «смысловой универсум, совокупность значений, которые мы должны интерпретировать для того, чтобы обрести опору в этом мире, прийти к соглашению с ним» [16]. При таком подходе с первого взгляда наше внимание фокусируется на повседневности не как на деятельности, а как на некоем «поле деятельности», однако если учесть тот фактор, что интерпретация совокупности значений производится нами в только в процессе осмысленной и целесообразной деятельности («обращения с вещами и людьми в типичных ситуациях» [16]), следует признать, что и при данном подходе повседневность есть категория, раскрывающая свое содержание как деятельностная сторона человеческой жизни.

Культура повседневности, по определению, представляется чем-то более примитивным, чем так называемая высокая культура, которую именуют также специализированной, профессиональной [8]. Соотношение этих категорий можно представить как соотношение «Преходящего» и «Вечного», «Обыденного» и «Сакрального». Действительно, если рассуждать о том, что более ценно для формирования «золотого» культурного фонда человечества, что может служить образцом для изучения, например, русской словесности, вспоминаются, прежде всего, гениальные произведения Пушкина, Толстого, Достоевского, а не содержание наших ежедневных бесед, в которых нами используется ничтожная часть всего богатства русского языка. Тем не менее, это не дает нам права отрицать ценность повседневности, так как именно повседневность является сферой нашего непосредственного опыта и именно ею диктуются формы нашего восприятия и осмысления мира.

При этом следует учитывать, что отличительной особенностью человека является его способность создавать, изобретать свой мир. В процес-

се создания «своего» мира реализуются два типа деятельности человека – деятельность внешняя (труд, поведение) и внутренняя (духовно-психическая). Стремление человека жить в гармонии с самим собой обеспечивается благодаря способности людей создавать и накладывать на мир фактов и процессов свой смысловой и ценностно-нормативный порядок и приводить оба этих мира в соответствие друг с другом [7]. Следовательно, несмотря на то, что основной функцией повседневности является жизнеобеспечение, повседневность не может не нести в себе тот заряд, который и выплескивается в те или иные объекты высокой культуры.

Эти предпосылки достаточно много могут дать исследователю при изучении такого социального явления, как правовой нигилизм. Прежде всего, они помогают уяснить себе причины пренебрежительного отношения к закону. Поскольку мы говорим о жизнеобеспечении как об основной функции повседневности, то есть придаем повседневности утилитарный характер, закономерным будет вывод о том, что при выборе стратегии поведения в конкретной ситуации индивид будет действовать таким образом, чтобы получить как можно большую выгоду, либо минимизировать неблагоприятные последствия для себя.

Соответственно, логично, что водитель, нарушивший правила дорожного движения, более охотно выберет неправовые методы урегулирования возникшей ситуации и попытается «договориться» с сотрудником ГИБДД, так как для него потеря некоторой суммы гораздо менее неблагоприятна, чем лишение водительских прав.

Культура повседневности организуется в таких формах, как позитивный опыт, имеющий свойство передаваться от человека к человеку, от поколения к поколению. В основе опыта лежат действия физического, технологического или умственного характера, а всякое действие подвергается так называемой хабиитуализации («опривычиванию»). В ходе опривычивания происходит фундаментальный процесс: естественное стремление людей к результативности действия в сочетании со стремлением к экономии человеческих усилий ведут к тому, что в сознании отпечатывается, прежде всего, позитивный опыт, превращаясь в образец действия. Типизируясь далее посредством языка, он движется в двух системах: в системе ролевых функций и в знаковых (семиотических) системах [7].

Соответственно, один раз реализованная и благоприятно закончившаяся для индивида стратегия поведения будет им осмыслена и передана другим индивидам в качестве успешной стратегии поведения.

По Парсонсу, общие ценности и нормы усваиваются индивидом в процессе общения со «значимыми другими», в результате чего норматив-

ные стандарты входят в структуру потребностей личности. Именно так происходит проникновение повседневной культуры в мотивационную структуру индивида в рамках социальной системы.

Закрепление опыта действий и переживаний в сознании принимает интересубъектный характер, то есть выходит за пределы отдельного человека, тогда, когда нескольких индивидов объединяет, например, общая биография – сходные условия жизни и деятельности порождают общественный единообразный опыт, типизация которого происходит окончательно посредством языка [7].

«Значимыми другими» для нас могут быть родители, учителя, друзья, руководители, люди, лично нам не знакомые, но являющиеся для нас символом успеха. В случае, если «значимые другие» будут являться носителями опыта успешного решения различных практических проблем неправовыми методами при наличии установленного законом способа их разрешения, весьма вероятно, что данный опыт будет человеком освоен и реализован впоследствии, а при позитивном результате – ретранслирован в процессе повседневного общения.

Значимым для нашего исследования является то, что культура может передаваться (социальное наследование, традиция), она есть то, чему обучаются (а не является проявлением генетической природы человека), она является общепринятой в конкретной социальной среде. «Для каждого поколения жизнь есть работа в двух измерениях: в одном оно получает пережитое предшествующими поколениями... в другом – отдается спонтанному потоку собственной жизни» [10]. Следовательно, культура в аспекте социализации личности выступает, с одной стороны, продуктом, а с другой – детерминантой систем межличностного социального взаимодействия.

Э. Кассирер подчеркивал, что человек не может существовать, не выражая себя в таких великих формах социальной жизни, как язык, религия, искусство, политические институты (см.: [15]).

Обращаясь к данному аспекту, нельзя не отметить российскую специфику, проявляющуюся при выражении индивидов в такой форме социальной жизни, как политические институты.

Для того чтобы проиллюстрировать реальное положение вещей в современном российском обществе, следует привести некоторые данные социологических опросов.

На вопрос «Оказываете ли вы лично какое-либо влияние на политическую и экономическую жизнь России?» 87 % опрошенных ответили «определено нет» или «скорее нет», 10 % – «определенно да» (1 %) или «скорее да» (9 %), затруднились с ответом 3 % [6].

Причем довольно интересны трактовки этих результатов, данные независимым депутатом Госдумы В. Похмелкиным – «Это реакция на государственную политику последних лет, которая объективно была направлена на отчуждение граждан от принятия важнейших управленческих решений» и депутатом Госдумы от фракции «Единая Россия» А. Исаевым – «Результаты опроса – следствие стабильности и приверженности россиян к пессимизму. В демократическом обществе – это отчасти показатель стабильности, когда люди в большей степени сконцентрированы на решении своих проблем, чем на политических решениях и голосованиях» [5].

По данным всероссийского опроса ВЦИОМ, проведенного 27–28 мая 2006 года, каждый второй россиянин (53 %) признает, что у него есть личный опыт дачи взятки для решения своих проблем, из них 19 % граждан России дают взятку часто, а 34 % – изредка.

По данным Аналитического центра Юрия Левады на протяжении 1994–2004 годов доля россиян, полностью доверяющих милиции, колеблется около 10 %, тогда как доля ей полностью не доверяющих превышает 35 %, а в большинстве случаев и 40 %, 26 % опрошенных испытывали на себе произвол, ущемление их прав и законных интересов со стороны сотрудников милиции и ГИБДД – проявление грубости, волокиту и бездействие, вымогательство, неоправданное задержание, физическое насилие; свыше 80 % россиян стойко убеждены, что милиция коррумпирована, 40 % уверены, что она связана с криминалом.

Эти данные свидетельствуют о том, что как минимум 87 % россиян воспринимают себя как зрителей, пассивно наблюдающих за тем, что происходит в политической и экономической жизни России, не ощущая себя участниками происходящего, а следовательно, и ответственными за происходящее. Соответственно, и законы представляются большинству россиян непонятно кем, для каких целей и для чьей пользы принятыми, ясно только то, что приняты они без их участия, а значит, и не для их пользы. Данное обстоятельство помогает оправдать несоблюдение таких законов. Тем самым этими индивидами чаще всего неосознанно констатируется отказ от применения «чужого» опыта, так как нет доверия к его носителю и транслятору (это – не «значимый другой»), и, соответственно, они не верят в его позитивность.

Определенную роль в недоверии к официальной правовой культуре играет нестабильность действующего законодательства, так как это обстоятельство не отвечает вполне естественному стремлению индивидов к установлению устойчивых схем коммуникации.

Коммуникация является средством снижения неопределенности в ситуации взаимодействия. Уменьшение неопределенности предполагает построение индивидом (группой) предсказаний до начала действия и объяснений после их завершения по поводу «правильности» или «неправильности» установок на действие и самого акта действия. Поэтому в коммуникативном поле функционируют: коммуникативные нормы, то есть морально-этические обязательства, налагаемые на человека (группу), роли – набор функционально обусловленных действий и поведенческих ожиданий, коммуникативные сети, то есть наборы перекрещивающихся межиндивидуальных связей, правила-нормы, носящие инструментальный характер и служащие для координации действий людей в определенных ситуациях.

Соответственно, индивиды для построения предсказуемых коммуникативных схем будут пытаться руководствоваться самыми устойчивыми критериями «правильности» установок на действие и самого акта действия. Такими критериями в российских условиях являются, прежде всего, морально-этические нормы, как часть наиболее исторически устойчивого массива социальных норм.

Социальное взаимодействие в повседневной жизни подчинено принципу «здесь и сейчас» и протекает в ситуации «лицом к лицу». Но ни один человек не способен постичь другого во всем его многообразии. Поэтому мы вынуждены прибегать к типизации, к схемам интерпретации поведения и действий другого человека, и чем больше удалена типизация социального взаимодействия от ситуации «лицом к лицу», тем более она анонимна, обезличена. Поэтому особое значение в коммуникации приобретает ролевая структура – например «чиновник» – «проситель» – с определенными ритуалами общения и ожидаемыми поведенческими (зависящими от роли) особенностями.

Есть ряд великолепно иллюстрирующих этот тезис примеров: так, «в эпоху Николая I **все было настолько проникнуто мыслью о невозможности жить без взяток**, что сам министр юстиции граф Панин, составляя рядную запись, вынужден был, в силу обычая, дать, правда, не лично, а через директора департамента Топильского 100 рублей надсмотрщику, в руках которого находилось это дело. Взятки давали даже тогда, когда те, которым они предназначались, не хотели их брать... Надсмотрщик киевской палаты привез бывшему генерал-губернатору Безаку засвидетельствованную для него доверенность. Безак, достав из стола 3 рубля и начал давать их надсмотрщику, но тот, отказавшись, быстро удалился. Безак, как оказывается, не любил комедии, крайне рассердился и велел тотчас догнать надсмотрщика и сунуть ему за шиворот деньги» [1, с. 170].

Установленные государством правовые нормы, имеющие цель координации действий людей в определенных ситуациях, явно проигрывают первым двум составляющим схемы коммуникации в своей значимости, прежде всего, о чем уже говорилось выше, в силу своей нестабильности. В ситуации, когда ряд норм, не успев надлежащим образом закрепиться в качестве позитивного опыта повседневного общения людей, отменяется с одновременным введением нового пакета правовых норм, не способствует стремлению людей руководствоваться ими в случае, если польза применения указанных норм не очевидна.

Ярко проиллюстрировать данную ситуацию может стремление «уйти» от налогов. Польза от их полной уплаты сразу не очевидна, при том, что налогоплательщик прекрасно представляет себе, куда он может потратить утаенные от государства деньги, да и польза от такого распоряжения деньгами кажется ему гораздо более вероятной и значительной.

Одним из аспектов проблемы является также и то, что ни политическая, ни экономическая (нетрудовая) деятельности не имеют сами в себе пределов своего проявления, обозначенных моралью, – в них для достижения цели допустимо использование любых средств («право силы», «деньги не пахнут»), поэтому очень трудно сделать привлекательным как образ государства, так и образ права.

Определенным выходом из сложившейся ситуации может послужить культивирование на официальном уровне правовой культуры установки о том, что нормы права есть не что иное, как введение «правил игры» как на государственном уровне, так и на уровне учреждений. Легитимность «правил игры» устанавливается законами, принципами и нормами морали.

Поскольку сам подход к нормам права как к «правилам игры» предусматривает, во-первых, их определенную стабильность, а во-вторых, обоюдную заинтересованность в их установлении, довольно велика вероятность того, что указанные правила игры будут восприняты из сферы официальной правовой культуры в сферу повседневной правовой культуры, в результате чего и будут созданы «хорошие прецеденты», позволяющие свести к минимуму проявления правового нигилизма.

Литература

1. Бочкарев В. «Дореформенный суд» // Судебная власть России. История. Документы. – М., 2003. – Т. 3.
2. Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей (Гай Калигула, 57–58, Божественный Клавдий, 10).
3. Герцен А. И. Собрание сочинений. – М., 1950. – Т. 7.
4. Жилин Г. Соотношение права и закона // Российская юстиция. – 2000. – № 1.

5. Магомедова М. За что боролись... // Новые известия. – 2006. – 18 сен.
6. Между «кто виноват?» и «что делать?» // Независимая газета. – 2006. – 8 сен.
7. Минюшев Ф. И. Социальная антропология (курс лекций). – М.: Международный ун-т бизнеса и управления, 1997.
8. Народная культура в современных условиях: учеб. пособие / под ред. Н. Г. Михайловой. – М., 2000.
9. Нерсисянц В. С. Философия права: либертарно-юридическая концепция // Вопросы философии. – 2002. – № 3.
10. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М., 1991.
11. Публий Корнелий Тацит. Анналы. – Кн. 12.
12. Туманов В. А. О правовом нигилизме // Советское государство и право. – 1989. – № 10.
13. Смирнов С. А. После Освенцима и ГУЛАГа // Человек. – 2004. – № 6.
14. Чаадаев П. Я. Сочинения. – М., 1989.
15. Штомпель Л. А. Знаки повседневности. – М., 2001.
16. Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. – 1988. – № 2.
17. Яковлева Е. Не надо есть чижика // Российская газета. – 2006. – 20 окт.

И. Ю. Лапова
Новосибирск

МАРГИНАЛИЗАЦИЯ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА КАК СЛЕДСТВИЕ УРБАНИЗМА

Еще в начале XIX столетия А. Вебер очень точно провел границу между городом и деревней, утвердив ставшую к тому времени очевидной для всех истину следующими словами: «Городская жизнь может и не производить гениев, но она приводит мыслителей в соприкосновение между собой... Гений часто рождается в деревне, но он проявляется и развивается в городе» [3, с. 431]. Город, представляющий собой наиболее сложную, многообразную и развивающуюся среду обитания человека, всегда играл цивилизационно важную роль, формируя определенный тип «городского» человека. Так, в античном полисе горожанином являлся гражданин (*civitas*), обладающий определенным набором политических прав; в вольном городе Средневековья горожанин приобретает свободу, которой был лишен в сеньориальной городской системе; и уже в городе Нового времени с его усложненной социальной структурой, увеличивающимися размерами территорий и населения появляется городской человек, чьи ценности и установки формируются культурой города, но не деревни.

К концу XIX века развитие промышленного производства, выход его на принципиально новый технический уровень и последующая дифференциация общества приводят к становлению процесса урбанизации – росту городского населения, а также существенным качественным изменениям, которые этот процесс сопровождают. Ставший универсальным, процесс урбанизации формирует не только новый тип расселения, но и в значительной степени – новые отношения, образ жизни и культуру людей, формирует качественно иную – урбанистическую среду обитания человека, характеризующуюся преобладанием анонимных, деловых, кратковременных контактов в межличностном общении, нивелированием кровнородственных и соседских связей, уменьшением роли семьи, повышением значения социальной мобильности, многообразием культурных стереотипов и уменьшением влияния традиций в регулировании поведения личности (подр. см.: [4; 16]).

Разделяя мнение известного российского урбаниста Л. Б. Когана, утверждающего, что в процессе исторического развития городское сообщество формирует общие типичные для его обитателей социально-культурные признаки, автор данной статьи ставит перед собой целью определение следствия урбанизма как современного городского образа жизни на формирование сегодняшнего человека-горожанина. Для достижения данной цели мы ставим перед собой задачу рассмотрения наиболее коренных системных изменений в жизни человека в процессе становления урбанизированного общества. Как верно заметил М. Каstellльс: «Мы движемся к почти совершенно урбанизированному миру, который будет составлять от двух третьих до трех четвертых всего населения к середине XXI века» [14, р. 367]. **Что же будет представлять собой человек наступающей реальности – вот вопрос, на который мы попытаемся ответить.**

Поскольку является общепринятым противопоставление городской и традиционной форм культуры, отметим особенности последней на примере деревни. Выработываемые на протяжении долгого времени формы деревенской жизни обеспечивали человека стабильностью и гарантией сохранности и эффективности сложившихся механизмов существования. В условиях значительной замкнутости и небольших размеров сельской общины, где большинство людей имело возможность непосредственного контакта с каждым из односельчан, постепенно формировался совершенно особый тип сознания, характерный для культуры сельского типа. Человек в таких условиях проявлял низкую социальную и культурную мобильность, руководствуясь, прежде всего, традициями и обычаями, а также следовал интересам семьи и общины, что является показателем коллективной, а не индивидуальной логики сельчанина.

В более сложном и дифференцированном современном городском пространстве на смену традиционным стереотипам поведения приходит формальное, закрепленное общественными гарантиями и институтами право. Постепенно у человека расширяется круг ценностных ориентиров, жизненных сценариев. Кульминационным моментом становится появление у горожанина свободы выбора, что влечет за собой появление ответственности за принятое и реализованное решение, а следовательно, и индивидуализацию человеческого существования. Однако, на наш взгляд, урбанистическая реальность ставит современного человека перед многочисленным рядом новых вызовов, основными из которых автор считает следующие.

1) *Повышенная степень социальной, культурной и экономической мобильности.* В современном городском мире, где непостоянство, временность, скоротечность вещей и событий стали нормой, одной из принципиальных черт городского образа жизни оказывается способность человека своєвременно и адекватно реагировать на многообразные изменения постоянно обновляющегося городского пространства. Во многом это обусловлено приходом эпохи информации, высоким темпом жизни, повышенной событийностью городской среды. В атмосфере, когда информация возведена в ранг неоспоримой ценности, объем и интенсивность общения, возможность частой перемены контактов, временность жизненных идеалов и планов становятся частью образа жизни. Революционно новое содержание урбанистической реальности формирует мобильную личность – всегда готовую к перемене социальной группы, собственных интересов, пространственной локализации и т. п. Данную тенденцию очень хорошо описал Г. Зиммель: «Маленький город как древности, так и средних веков клал личности пределы, – ее передвижению и внешним сношениям, ее самостоятельности и внутренней дифференциации, – пределы, в которых современный человек задохнулся бы...» [4, с. 30]. Хотя специальные работы, посвященные изучению связи социальной мобильности с процессом маргинализации, пока отсутствуют, многие исследователи приходят к выводу о необходимости более тщательного рассмотрения взаимозависимости этих явлений (подр. см.: [6, с. 71–80]). Ведь, по сути, мобильность, реализующая свободу выбора, есть одновременно и признак урбанизма, и критерий формирования остальных специфичных ему черт.

2) *Изменение качественного и количественного характера человеческих отношений.* Идею М. Вебера о том, что город – это место, где невозможно личное знакомство жителей друг с другом, иначе, но не ме-

нее точно зафиксировал послевоенный европейский социолог З. Бауман, назвав город «местом невстреч» [13, с. 41]. В результате слишком интенсивной физической и социальной стимуляции, свойственной городской модели, уменьшается число и содержательность социальных контактов. Это, в свою очередь, приводит к возникновению существующей на сегодняшний день реальности: общение становится все более поверхностным, человек проявляет большую селективность при выборе партнеров, он менее отзывчив и предпочитает соблюдать позицию невмешательства, визуальный контакт между посторонними людьми сводится к нулю. Если в небольших населенных пунктах возможность персонального контакта с большинством жителей приводит к весомому значению общественного мнения, взаимопомощи, то в бесконечном потоке людей крупного города человек растворяется в толпе, он будто мельчает. По мнению О. Тоффлера, в условиях высокой мобильности, постоянно меняющегося круга интересов и приоритетов человека, существенным изменениям подвергаются более традиционные и ранее стабильные формы человеческих отношений. На смену близких дружеских отношений приходят более поверхностные приятельские контакты, основанные на сходстве взглядов, жизненных ориентиров. Наступающий кратковременный характер отношений, совершенно закономерное ограниченное участие в судьбе и личности другого человека способствует, по мнению ученого, созданию нового типа личности, подобной предметам одноразового использования – «модульного», иначе – функционального человека [11, с. 124–125]. Урбанизм же приводит к тому, что такой «ролевой» тип отношений становится нормой не только в больших городах, но и в малых населенных пунктах, деревнях.

3) *Унификация традиционных форм семейного института.* Испокон веков семья являлась «корневой базой», непоколебимым тылом человека в изменчивой и неподконтрольной ему реальности. Семья несла в себе функцию формирования базовых моделей поведения в обществе, ценностных ориентиров и морали индивида. В тесном и прочном круге семьи у человека формировались представления о взаимопомощи, сострадании, доверии, справедливости. Классическая семья представляла собой многоступенчатую систему отношений: помимо родителей и их детей, в ее состав входили также и другие члены – старшие родители, дядья, тетки, двоюродные братья и сестры. В силу отсутствия профессиональной укорененности, географической локализации, препятствующих реализации «свободы маневра» в нынешней реальности, расширенная модель семьи постепенно сбрасывает «лишний вес», обретая новую типичную

на сегодняшний день форму – нуклеарной семьи. Однако и такая облегченная версия семьи может стать не последним этапом ее упрощения. Среди качественно нового типа людей некогда футурологические прогнозы Тоффлера о разнообразии брачных траекторий, выборе жизненных схем становятся нашей реальностью. Бездетные, серийные, гражданские браки, профессиональное родительство, пенсионеры, воспитывающие детей, корпоративные семьи, коммуны, гомосексуальные союзы постепенно завоевывают себе признание общественных норм и морали (подр. см.: [11, с. 266–285]). Так, более эмоциональная, альтруистическая модель отношений подменяется качественно иной – прагматично-утилитарной, удобной.

4) *Отсутствие профессиональной укорененности человека в городе.* Наступившая урбанистическая культура с установкой на успешную карьеру, мобильность как способность выживать и гибко реагировать при смене обстоятельств, рост специализации и, как следствие, повышение требований к квалификации работника становятся причиной невозможности существования в городе «стержневых» профессий. При прежней системе общественного труда, когда индивид занимал фиксированную взаимными обязательствами позицию, человек находился в устойчивой структуре отношений, организационном каркасе, основанном на долгосрочном сотрудничестве. Выработывая условия сосуществования, стороны проникались убежденностью в устойчивости режима, а следовательно, получали уверенность в сегодняшнем дне и возможность планирования будущего. Однако, в современной нестабильной, «рыхлой» обстановке, где невозможно соблюдение заранее обозначенных гарантий, исчезает заинтересованность в принятии на себя ответственности и долгосрочных взаимных обязательств. Понимание того, что никакая работа не может быть постоянной, оказывается причиной временных, краткосрочных профессиональных отношений.

5) *Многообразие идентичностей.* Как мы уже упоминали ранее, существование человека в общинной структуре не вызывало особых проблем с процессом идентификации, поскольку он проходил через осознание принадлежности к семье, роду, коллективу. Принадлежность к определенной социальной страте наделяла человека регламентированным набором ценностных установок, моделей поведения, сохраняющихся в течение всей его жизни. Однако с приходом промышленной революции, дифференциацией общественных структур ситуация в корне изменилась. Период индустриализации, научно-технической революции, результатом которых стало появление промышленности, нацеленной на производство

однотипных образцов материальной культуры, явился причиной формирования феномена «массовой культуры» – унифицированного стандартного набора культурных образцов вещиности, деятельности, духовности и т. д. В обстановке, когда определенные модели и образцы поведения были выделены как наиболее приемлемые для большинства, кризис идентичности зачастую мог встречаться у так называемого несогласного меньшинства. По замечанию О. Тоффлера, «для Второй волны характерна массовая культура, и от вас ожидали, что вы встроитесь в нее» [9, с. 286]. Урбанистическая культура с ее тяготением к универсализации, упрощению, индивидуализации традиционных форм, несомненно, являла миру новую идеологическую установку культуры масс: «выход в люди», «будь как все». Однако уже следующий ее более сложный, ускоренный, зрелый этап породил динамичный, мозаичный, плюралистичный мир города, стал тоффлеровской Третьей волной, характеризующейся разнообразием новых культур [10]. На смену набору общепринятых исторически сложившихся ценностей-истин приходит постоянно меняющийся «сменный набор» ценностей. Так, родовая, сословная и классовая принадлежности были вытеснены наличием многообразия субкультур, стилей жизни. Характеристикой современного урбанизма постепенно становится свобода выбора, сверхизобилие способов найти и потерять себя. «Никогда раньше перед массой людей не стоял более сложный выбор. Поиски самоидентификации возникают не из-за предполагаемого отсутствия выбора в “массовом обществе”, но именно из-за обилия и сложности возможностей нашего выбора» [11, с. 236]. В ситуации «безбрежья», пограничности между многочисленными образами жизни, тысячами способов самоидентификаций, выбор определенной субкультуры наделяет человека соответствующим жизненным сценарием, помогает ему противостоять проблеме неограниченного выбора. Неудивительно, что в стандартных анкетных формах появляется графа «образ жизни», так называемый *lifestyle*. По мнению З. Баумана, проблема и трагедия идентичности в современном обществе заключается в том, что в условиях возведения в ранг метаценности мобильности, отсутствия рамок, целостная и утвердившаяся идентичность такой свободы лишает человека ряда потенциальных возможностей и благ. В самой идее идентичности нивелировалось представление об «устойчивом и неизменном стержне внутри личности, раскрывающем свою природу от начала и до конца, через все превратности истории» [14, с. 191–192].

Таким образом, фрагментарный характер урбанистического мира, одноразовость ценности и многообразие норм персонифицировались

в новом типе человека – маргинале, человеке-призраке¹¹. В условиях, когда объективная реальность представляет собой быстро обновляющуюся «коллагную», мультикультурную основу со множеством эталонных групп, субкультур, ценностно-этических систем, противоречивость структуры, по мнению социолога Т. Шибутани, является закономерным источником маргинальности (подр. см.: [12, с. 467–479]). «Маргинальность» же в таком случае можно охарактеризовать, как состояние амбивалентности, бытия на грани в силу отсутствия морального стержня, иерархической системы ценностей, утраты социокультурной укорененности в обществе. Находясь по обе стороны рубежа, маргинал в то же время не присутствует ни на одной из сторон. Как утверждает отечественный исследователь данного явления А. И. Атоян, «...драма бытия на периферии заключается в отсутствии единого ценностного каркаса, представляющего собой определенные нормы социализации, коммуникации, трансляции. В этом случае маргинальное сознание вынуждено опираться на противоречивый синтез культур и примитивный опыт общинных архетипов» [1, с. 126]. «Отсюда, – полагает А. И. Атоян, – тоска по несложному миру с его здоровьем, семейственностью, кумовством, личностными связями, культом простого человека, превосходства силы над правом, чувственных первородных побуждений и т. д.» [1, с. 126]. Отмечая склонность маргинализированного индивида видеть в действительности желаемое, тяготеть к культуре, приукрашивающей действительность, исследователь как бы соглашается с реальностью господства «одномерного» («счастливого», но слепого) сознания (Г. Маркузе). Сознание маргинала страдает постоянными попытками выстроить разрозненные фрагменты опыта в целостную систему взглядов, норм, ценностей. Оставаясь бессильным перед обезличенным духом метрополии, он лихорадочно пытается самоопределиться, найти и организовать хотя бы часть той вселенной, которая ему подконтрольна. Этим (мы склонны согласиться с З. Бауманом) объясняется значимость в жизни современного человека поиска духовного самосовершенствования, популярности психоанализа, потребления здоровой пищи, следования распорядку дня, постижения новых фило-

¹¹ Следует заметить, что само понятие «маргинальность» вплоть до сегодняшнего дня трактуется в социологической и культурологической литературе неоднозначно. Так, в изучении маргинальности можно выделить два базовых, концептуально различающихся подхода: 1) изучение маргинальности как процесса перемещения группы или индивида из одного состояния в другое; 2) изучение маргинальности как состояния социальных групп или индивидов, находящихся в особом маргинальном (окраинном, промежуточном) положении в социальной структуре (подр. см.: [6, с. 208]). Однако нельзя не отметить одну общую для всех концепций тенденцию: появление феномена маргинальности всегда непосредственно связано с рождением как более сложной, крупной формой организации человеческой жизни.

софских и религиозных течений и т. п. Складывается широкий спектр «суррогатов времяпрепровождения» (подр. см.: [2, с. 189–190]), указывающий на переход от значимых, неподконтрольных человеку универсалий к почве, которая, пусть на короткий отрезок времени, но подарит человеку ощущение контроля над собственной судьбой. В рассматриваемой нами действительности слова В. Каганского о пространстве маргинальности начинают звучать как приговор: «...маргинал может жить в границе, но не может ее пересечь, покинуть» [5, с. 57]. Отсутствие центра и внутренней иерархии ориентиров, на которые можно опираться в принятии решений, при выборе жизненной стратегии, поведения в обществе и т. п., приводит к возможности беспрепятственного проникновения разного рода ценностей и влияний, различных видов знания. На первый взгляд, такой человек может удачно реализовать себя в плюралистичном урбанизированном мире, поскольку адаптационный ресурс реализуется за счет временного набора внутренних и внешних, зачастую поверхностных, установок. Однако, как очень верно заметил Р. Парк, «...в жизни каждого из нас существуют периоды перехода и кризиса... в случае маргинального человека кризис сравнительно постоянен. В итоге он тяготеет к превращению в особый личностный тип» [8, с. 176]. В условиях урбанизма с его нестабильностью, скоротечностью структур и их функционирования именно наличие локальных, традиционных социокультурных связей может компенсировать совершенно закономерный недостаток адаптационных механизмов у современного горожанина. Состояние маргинальности лишает человека такого защитного механизма. Очень удачно определил данную тенденцию В. Г. Николаев: «Применительно к современной социальной реальности можно говорить о всеобщей маргинализации. Чем выше дифференциация общества, чем больше плохо отграниченных друг от друга “групп” спонтанно создают и закрепляют свои частные “жизненные миры” и свои особые “социальные логики”, не имеющие ясно обозначенных границ применимости, чем более замкнуты и обособлены друг от друга индивиды, создающие в непосредственных взаимодействиях друг с другом «жизненные миры», тем мало вероятнее возможность конгруэнтности их представлений, норм, ценностей и т. п., и тем выше возможность попадания в “двойной зажим” индивида, вынужденного по тем или иным мотивам выходить за границы своего привычного круга общения и привычного жизненного мира» [7, с. 170].

Таким образом, становление и утверждение урбанистического образа жизни человека приводит к его маргинализации – процессу превращения современного городского жителя не просто в индивида «на рубеже культур», но в человека, даже не осознающего «пограничности» своего положения, что делает его всегда уязвимым, легко ведомым и вечно сомневающимся.

Литература

1. Атоян А. И. Социомаргиналистика: монография. – Луганск: РИО ЛИВД, 1999.
2. Бауман З. Индивидуализированное общество. – М.: Логос, 2005.
3. Вебер А. Рост городов в XIX столетии. – СПб., 1903.
4. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. – М.: Высшая школа экономики, 2000. – № 3–4.
5. Каганский В. Л. Этюды о границах. I. Ситуация границы и граница // Мир психологии. – 1999. – № 3; Каганский В. Л. Вопросы о пространстве маргинальности // Новое литературное обозрение. – М., 1999. – № 37.
6. Маргинальность в современной России. – М.: Московский общественный фонд, 2000.
7. Николаев В. Г. Проблема маргинальности: ее структурный контекст и социально-психологические импликации // РЖ Социология. – 1998. – № 2.
8. Парк Р. Культурная миграция и маргинальный человек // РЖ Социология. – 1998. – № 2.
9. Тоффлер О. Раса, власть и культура // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986.
10. Тоффлер Э. Третья волна. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004.
11. Тоффлер Э. Шок будущего. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
12. Шибутани Т. Социальная психология. – М.: Прогресс, 1969.
13. Bauman Z. Postmodern ethics. – Oxford: Blackwell, 1993. – P. 157; Кларк Д. Потребление и город, современность и постсовременность // Логос. – М.: Высшая школа экономики, 2000. – № 3–4.
14. Castells M. The Castells reader on cities and social theory. – Blackwell Rublishers, 2002.
15. Hall S. Who needs «identity»? // Questions of Cultural Identity. – London: Sage, 1996. – P. 3. – Бауман З. Индивидуализированное общество.
16. Wirth L. Urbanism as a way of life // American Journal of Sociology. – 1938. – July.

Ю. Н. Лянгузова
Новосибирск

РОЛЬ ГОРОДСКОГО ПРОСТРАНСТВА В ФОРМИРОВАНИИ ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Самоидентификация человека в обществе, осознание им своего места и роли, является одной из социокультурных характеристик организации общества и общественного сознания, подвергшихся достаточно

серьезной трансформации в период «урбанизационного перехода» (перехода общества от сельского типа к городскому), являющегося «высшей стадией урбанизационного процесса» [13, с. 39]. **Ценностно-мировоззренческая трансформация** затронула, в частности, традиционную религиозность. Целью настоящей статьи является анализ одного из важнейших аспектов самоидентификации – религиозной самоидентификации в обществе городского типа. Именно на сложившиеся в условиях небольших поселений формы религиозной жизни «урбанизационный переход» оказал самое непосредственное влияние. Взаимосвязь между человеком и Церковью, характер религиозной самоидентификации в урбанизированном обществе – предмет нашего анализа.

Современное общество со всеми свойственными ему тенденциями и закономерностями сложилось в результате длительных исторических процессов, одним из которых является урбанизация как «переход общества в городское состояние» [13, с. 10].

Известно, что по мере развития человеческой цивилизации города превращаются в доминантные типы поселений. Существует огромное количество статистических данных, подтверждающих этот факт. Так, например, А. С. Боголюбов заявляет, что «если в 1900 году удельный вес горожан в общей численности населения Земли составил 3 %, то, по прогнозам ООН, к 2050 году этот показатель превысит 50 %» [1, с. 3]. **Е. Н. Заборова утверждает, что «на рубеже XIX–XX столетий городское население насчитывало чуть более 10 % жителей, сегодня их более 40 %»** [7, с. 1]. **Но еще важнее то, что городской образ жизни становится определяющим и, соответственно, задающим образец и для сравнительно небольших поселений.**

С 1920-х годов город во всех его проявлениях, и с 1950-х годов урбанизация – полноправные объекты изучения зарождавшейся научной дисциплины – социологии города, урбан-социологии или урбанистики. К настоящему времени в научной среде сложилось несколько подходов к исследованию процесса урбанизации: эволюционный, типологический, контекстуальный; апробируются различные принципы изучения города (принцип конкретно-исторического анализа, феноменологический, структурно-функциональный, компаративистский, теоретико-дефинитивный и др.).

Поскольку объектом нашего исследования является религия в аспекте формирования базовых ценностей, то для нас, в первую очередь, город как феномен урбанизации выступает именно в этом качестве – как система специфических условий бытия культурных ценностей. Еще Питирим Сорокин, рассматривая социальное явление, утверждал, что «нор-

мы, регулирующие взаимодействие между индивидами и во многом определяющие суть социальных институтов или организаций, находят свое основание в культуре» [21, с. 134]. Как носитель материальных технократических ценностей, город является внешним проявлением культуры урбанизированного общества. С другой стороны, показателем внутренних социокультурных процессов выступают изменения образа жизни и духовного мира городского человека. Н. А. Хренов считает, что человек решает проблемы урбанизационного перехода, «преобразуя себя и проектируя свои действия в новых социокультурных пространствах» [3, с. 9].

Увидеть процесс самоидентификации горожанина как целостный процесс, рассматриваемый как с внутренних, так и с внешних позиций, помогает цивилизационный подход, в котором проявляется многомерность феномена урбанизации.

Напомним, что наиболее яркими приверженцами методологии цивилизационного подхода являются А. Тойнби [16], О. Шпенглер [19], М. Вебер [2]. В российской науке сторонниками этого подхода были Н. Я. Данилевский [5], Питирим Сорокин [15], Л. Н. Гумилев [4] и другие.

Основной структурной единицей процесса развития общества, с точки зрения цивилизационного подхода, является цивилизация. Она понимается как общественная система, связанная едиными культурными ценностями (религией, культурой, экономической, политической, социальной организацией и т. д.), которые согласованы друг с другом и тесно взаимосвязаны. Разные приверженцы данного подхода называют совершенно разное число основных цивилизаций.

Так, например, Н. Я. Данилевский насчитывал 13 типов так называемых «самобытных цивилизаций», или «культурно-исторических типов», под которыми он понимал исторически сложившиеся общности, которые занимают определенную территорию и имеют свои, характерные только для них, особенности культурного и социального развития.

О. Шпенглер выделил 8 цивилизаций, которые рассматривались им как противоположность культуре, которую он сравнивал с организмом, обладающим единством и обособленным от других, ему подобных организмов. Каждому культурному организму, по Шпенглеру, заранее отмерен предел, после которого культура, умирая, перерождается в цивилизацию. Это означает, что единой общечеловеческой культуры нет и быть не может.

С этой точкой зрения на культуру очень тесно соприкасается теория «локальных» цивилизаций А. Тойнби (он насчитывает 26 цивилизаций в истории человечества). Он создал теорию исторического круговорота культуры, представляя всемирную историю как совокупность отдельных

замкнутых и своеобразных цивилизаций, каждая из которых, подобно организму, проходит стадии зарождения, роста, кризиса (надлома, разложения). Считая религию концентратом культурных ценностей, Тойнби использует конфессиональный критерий и выделяет 7 типов цивилизаций в XX веке: западную христианскую, православную христианскую, исламскую, индуистскую, конфуцианскую (дальневосточную), буддийскую и иудаистскую.

Сущность цивилизационного подхода заключается в выстраивании типологии общественных систем, исходящей из определенных, качественно различающихся между собой технико-технологических базисов, неразрывно связанных с определенными духовными предпосылками. Этот подход, во-первых, позволяет рассматривать культуру как целое. Во-вторых, сам процесс становления цивилизации может быть понят только с учетом того, что последняя формируется на основе культуры.

Технологическим оформлением культуры, которая рассматривается извне, то есть с позиций города со всеми его составляющими, по нашему мнению, и является цивилизация. Город, в свою очередь, становится носителем систем отношений общества цивилизации, центром, аккумулирующим и интегрирующим социокультурную жизнь этого общества.

В-третьих, цивилизационный подход отводит приоритетную роль в историческом процессе духовно-нравственному и интеллектуальному факторам. При таком подходе к исследованию способов самоидентификации в городском обществе обогащаются и наши представления о социально-психологическом облике человека городского типа; причем общественное сознание и индивидуальное самоопределение предстают более рельефно, так как многие черты этого облика являются отражением технико-технологического базиса, лежащего в основе определенной цивилизации.

Общественно-технический механизм урбанизированного социума формирует определенную культуру городской среды, для которой характерен ряд признаков.

1) Во избежание насилия со стороны общества, современный горожанин сталкивается с необходимостью находить компромисс между индивидуальным и надындивидуальным содержанием жизни, или, другими словами, все время приспосабливать свою личность к постоянно меняющимся условиям урбанизированной среды. Г. Зиммель считает, что психологической основой индивидуальности большого города является «повышенная нервность жизни, происходящая от быстрой и непрерывной смены внешних и внутренних впечатлений» [8, с. 25]. В крупном городе с его уличной сутолокой, быстрым темпом и многообразием хозяйствен-

ной, профессиональной и общественной жизни человеку в конкретный момент приходится воспринимать огромное количество различий. Это, в свою очередь, и приводит к ощущению внутренней напряженности и раздражительности.

2) Психологические условия жизни в большом городе и маленькой деревушке, отличающейся медленным, привычным и равномерным ритмом душевной и умственной жизни, существенно разнятся. На наш взгляд, это и делает понятным преобладание интеллектуального характера душевной жизни в больших городах, по сравнению с сельской местностью, где преобладают преимущественно чувственные проявления душевных настроений. Отметим также, что в крупных городах чрезмерная рациональность, как ведущий способ интеллектуализированного восприятия городской действительности, содействует уничтожению тех иррациональных, инстинктивных свойств и импульсов, которые определяют внутреннюю, духовную составляющую жизни и помогают человеку самоопределиваться. Кроме того, одним из проявлений душевной жизни современного горожанина, которое способствует самосохранению, является равнодушие. Это неизбежный результат обесценивания как всего объективного мира, так и собственной личности. По мнению Г. Зиммеля, равнодушие «является следствием тех быстро сменяющихся и в своей противоположности тесно стекающихся раздражений нервов, которые и приводят в больших городах к развитию интеллектуальности» [20, с. 412].

3) Внутренние отношения жителей больших городов характеризуются замкнутостью, обособленностью. Это объясняется тем, что общество городского типа предоставляет человеку духовную свободу. Так, например, сельского жителя связывают предрассудки, навязанные исторической традицией. А в тесной сутолоке крупных городов, где так сильно чувствуются физическая близость и скученность, очень сильно ощущается независимость индивидуума, являющаяся результатом взаимной замкнутости и безразличия. Личная отчужденность, в свою очередь, – оборотная сторона этой свободы.

Таким образом, в условиях социальной, личной обособленности и независимости, которые, с одной стороны предоставляют горожанину практически абсолютную свободу действий, а с другой – порождают индифферентность к другим индивидуумам, одиночество и ощущение ненужности, человек вынужден решать проблемы самоидентификации.

Одним из важнейших способов самоопределения является религия. Обращаясь к безусловному началу, она может, во-первых, восполнить отсутствие чувственной действительности и явиться средством снятия стрессовых ситуаций в городском обществе с его интеллектуальной духовной культурой; во-вторых, способствовать установлению иных отно-

шений со своими «ближними»; в-третьих, являясь нормативной системой и основой традиционных общественно санкционированных способов поведения, упорядочивать мысли и действия людей в городском хаосе.

Социологические опросы свидетельствуют о том, что в 1990-х годах в России наблюдалось так называемое религиозное возрождение. Согласно статистическим данным, в течение последних нескольких лет православными себя объявляют 55 [12] – 59 % [11] граждан России или до 82 % русских людей, то есть 70–85 млн человек [9]. Значительное усиление положительных оценок на жизнь современного российского общества можно подтвердить следующими цифрами. 60 % православных согласны с тем, что религия удерживает от дурных поступков и позволяет стать высоконравственным человеком; 69 % считают, что религия утешает в беде и помогает пережить ее; 60,1 % ищут у религии ответы на самые трудные вопросы. Роль религии в сохранении национальных традиций и культуры положительно оценивают 21,8 % православных, а 22 % считают, что религия обеспечивает духовно-нравственное возрождение общества. Отрицательную оценку социальной роли религии как мешающей правильному миропониманию и успешному решению реальных проблем человека дают лишь 0,8 % православных людей [10, с. 51].

При определении роли религии в процессе самоидентификации современного человека нельзя забывать о том, что все статистические данные весьма условны. Это объясняется тем, что каждый социолог при проведении исследования руководствуется субъективными критериями понимания религиозности. На наш взгляд, религиозность (или «воцерковленность») и «культурная религиозность» (или мировоззренческая религиозность) – совершенно разные понятия.

«Культурная религиозность» характеризуется принадлежностью к определенной религиозной традиции; здесь вовсе не обязательно разделять вероучение данной традиции, участвовать в таинствах и обрядах, являться членом религиозной общины. Тем не менее, сам факт принадлежности к определенному религиозному течению, независимо от религиозных убеждений, является важным для мировоззрения, нравственной и культурной ориентации.

Собственно уровень религиозности, или «воцерковленности», – это численность практикующих верующих («традиционных верующих»). На основании различных критериев выделяют три степени религиозной активности: 1) высокую (традиционные верующие); 2) среднюю (верующие, среди которых можно выделить «внешне набожных» и верующих во что-то иррациональное, мистическое); 3) низкую (неверующие). Для большей наглядности систематизируем статистические данные относительно степени религиозной активности в таблице, по данным [10]:

Таблица

Высокая степень	Православные, %	Средняя степень	Православные, %	Низкая степень	Православные, %
Посещают храм не реже 1 раза в неделю	15,0	Храм посещают нерегулярно	77,6	Совсем не посещают храм	7,3
Исполняют основные обряды и предписания	19,8	Исполняют лишь некоторые религиозные обряды	61,5	Не исполняют религиозные обряды	18,8
Регулярно отмечают религиозные праздники	33,5	Отмечают лишь некоторые религиозные праздники	64,3	Не отмечают религиозные праздники	2,3
Ежедневно молятся	35,0	Молятся нерегулярно	56,6	Никогда не молятся	8,0

На основании вышеуказанных критериев, традиционных верующих в российском обществе, по различным данным, не более 10 %. Кроме того, представляется достаточно интересным тот факт, что люди с высокой степенью религиозной активности являются представителями уходящего мира русской деревни, а «внешне набожные» или совсем неверующие проживают преимущественно в городской среде.

Чем же это можно объяснить? По нашему мнению, человек «нового», городского, типа отходит от традиционной религиозной самоидентификации, потому что традиционная религия не предоставляет ему того типа свободы, который является идеалом урбанизированного общества. Традиционная религиозность заключает горожанина в достаточно «жесткие рамки», осознанно находиться в которых достаточно сложно, ведь город с его интеллектуализацией и рационализацией всех сфер жизнедеятельности навязывает человеку определенные, трудно изменяемые ценности и стандарты поведения. Наше мнение подтверждает В. И. Егорова, которая пишет, что «чем шире становится круг социальных связей человека, тем больше усилий сосредоточивает он на решении реальных практических задач, тем меньшим оказывается влияние религии на его духовный мир, тем больше возможностей создается для его всестороннего развития. Человеческая личность целиком осознала самое себя и свою свободу, а основополагающим типичным мотивом ее деятельности стало стремление к абсолютной автономии и к освобождению от трансцендентных связей» [6, с. 26].

В свою очередь, стремление горожанина к отчуждению от традиционной религии ведет к поиску все более простых способов самоидентификации, не подразумевающих под собой «невыносимого» объема догматических религиозных знаний и огромной ответственности за разделение определенных религиозных убеждений. Для «душевного поиска», в котором находится современный человек городского типа (в первую очередь, молодежь) характерна чрезмерная упрощенность и так называемая душевность.

В процессе становления и развития городского общества возникают нетрадиционные религии и культы, которые стали называться «новые религиозные движения», «религии нового времени», «молодежные религии», «деструктивные культы (или тоталитарные секты)». Среди них существуют дисциплинированные организации, имеющие жесткое членство. Самая крупная из новых религиозных движений (НРД) – «Свидетели Иеговы», насчитывающая в 1998 году 255 тыс. человек [14, с. 448]. Существует еще несколько десятков региональных (обычно это одна община) жестко организованных НРД, насчитывающих обычно не более 100 человек. Итого – не более 300 тыс. человек [18, с. 39].

Кроме вышеупомянутых новых религиозных движений, в обществе широко распространены всякого рода оккультные, языческие, псевдохристианские верования, способствующие самоопределению. Вся «институциональность» таких религий заключается в разговорах о них, чтении оккультной литературы и, в крайнем случае, членстве в организациях, которые можно назвать семинарами или клубами, а не сектами или культами. В этом отношении знаменательно возникновение консультативно-информационных центров, которые распространяют сведения о новоявленных гуру, целителях, контактерах и т. д., а также оккультную литературу среди многочисленных клубов любителей «религиозного» по всей стране.

Зона религиозной энтропии все растет и оказывается устойчивой системой, а не переходным этапом к новой религии. На этом фоне борьба с «тоталитарными сектами», по нашему мнению, оказывается борьбой с призраками. Самые легкие репрессии их разгоняют, остается лишь горстка последователей. Но сами верования никуда не исчезают, потому что они легко воспринимаются горожанином с определенным социально-психологическим обликом. Кроме того, в городской среде широко распространены сильно примитивизированные восточные верования или их фрагменты. Организованные обычно в форме различного рода клубов и ассоциаций, они в чистом виде не структурированы в жесткие дисциплинарные рамки.

Наличие и бурный рост более упрощенных форм религиозного сознания свидетельствует о том, что в современном обществе городского типа происходит постепенный отход от традиционной религиозной самоидентификации, требующей от горожанина жесткого ограничения чувственных и душевных проявлений, регламентации повседневной жизни, серьезной ответственности за разделяемые религиозные верования и убеждения.

Литература

1. Боголюбов А. С. Актуальные проблемы крупных городов. – СПб.: СПбГИЭА, 1991. – 194 с.
2. Вебер М. Избранное. Образ общества / пер. с нем. М. И. Левина и др. – М.: Юрист, 1994. – 702 с.
3. Город в процессах исторических переходов. Теоретические аспекты и социокультурные характеристики / под ред. Э. В. Сайко. – М.: Наука, 2001. – 392 с.
4. Гумилев Л. Н. От Руси до России: Очерки этнической истории. – М.: Рольф, 2001. – 318 с.
5. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культур. и полит. отношения слав. мира к германо-роман. – М.: Эксмо; Алгоритм, 2003. – 639 с.
6. Егорова В. И. Несостоятельность богословских попыток приспособить к современности христианское учение о личности // Проблемы личности в религии и атеизме / под ред. И. Н. Яблокова и др. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1969. – С. 13–26.
7. Заборова Е. Н. Социологический анализ городского социального пространства. – Екатеринбург, 1997. – 381 с.
8. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. – 2002. – № 3–4. – С. 23–31.
9. Каарийнен К., Фурман Д. Религиозность в России в 90-е годы // Старые церкви, новые верующие. – СПб., 2000. – С. 4–28.
10. Конфессиональные особенности религиозной веры и представлений о ее социальных функциях // Социс. – 2005. – № 6. – С. 46–56.
11. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. – М.: НЛЮ, 2004.
12. Мчедлов М. П. Взаимосвязь религиозного и национального // Национальное и религиозное / под ред. М. К. Горшкова, Г. Е. Трапезникова. – М.: РНИС и НП. Международный фонд духовного единства российских народов, 1996. – С. 4–22.
13. Сенявский А. С. Урбанизация России в XX веке: Роль в историческом процессе. – М.: Наука, 2003. – 286 с.
14. Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания / отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филагов. – М.: Логос, 2003. – Т. II.
15. Сорокин П. Главные тенденции нашего времени / пер. с англ., сост. и предисл. Т. С. Васильева. – М.: Наука, 1997. – 351 с.; Сорокин П. А. Человек.

- Цивилизация. Общество / общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонова; пер. с англ. С. А. Сидоренко, А. Ю. Согомонов. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
16. Тойнби А. Д. Постигание истории: сборник / пер. с англ. Жаркова Е. Д. – М.: Прогресс, 1996. – 607 с.; Тойнби А. Д. Цивилизация перед судом истории: сборник / пер. с англ. Киселевой И. Е., Носовой М. Ф. – М.: ПРОГРЕСС, 1996. – 478 с.
17. Урбанизация в формировании социокультурного пространства: сб. ст. / отв. ред. Сайко Э. В. – М.: Наука, 1999. – 285 с.
18. Филатов С., Лункин Р. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. – 2005. – № 6. – С. 35–45.
19. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. – М.: Мысль, 1991. – 667 с. – 1: Гештальт и действительность.
20. Simmel George. The Metropolis and Mental Life // The Sociology of George Simmel. – New York: Free Press, 1950. – P. 409–424.
21. Sorokin Pitirim. Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships / with a new introduction by Richard M. P. – Boston: Porter Sagent, 1957. – XXVII. – 718 p.

Б. Г. Прошкин
Кемерово

ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ МОТИВАЦИОННОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ СТИЛЯ РУКОВОДСТВА БУДУЩЕГО МЕНЕДЖЕРА СОЦИАЛЬНОЙ СФЕРЫ

Как известно, стиль управления определяется как систематически используемая руководителем совокупность методов, способов и приемов, стандартных по своему составу функций по управлению трудовым коллективом – планирование, организация, контроль и т. п. Одной из важнейших функций руководства является функция мотивации персонала. Она представляет собой процесс формирования такой системы мотивов поведения работников, которая обеспечивала бы достижение ими поставленных в управлении целей. При этом объективно важность функции мотивации для процессов управления определяется тем, что руководитель может принимать сколь угодно правильные решения, строить хорошие планы (функция планирования), декомпозировать задачи, распределять их между структурными подразделениями, определять конкретных исполнителей (функция организации), проектировать системы контроля, регулирования и координации деятельности, но если он не сумеет побу-

дить подчиненных к исполнению этих планов и функций, то не добьется необходимых результатов и тем самым не выполнит своего предназначения в организации.

В этой связи правомерно рассмотрение мотивационного стиля руководства как важнейшего элемента общего стиля управления. Его можно определить как устойчивую, характерную для руководителя совокупность средств воздействия на подчиненных для достижения поставленных в управлении целей.

Средства воздействия различаются по методическим особенностям, видам, способам и приемам. Методы – прямая мотивация, стимулирование и принуждение. Виды прямой мотивации – рациональная, эмоциональная и волевая. Виды стимулирования – денежное, неденежное (натуральное), моральное и стимулирование временем. Виды принуждения – регламентированное и произвольное, экономическое, административное, психическое, физическое и др. Способы прямой мотивации – информирование, убеждение, демонстрирование примера, увлечение, агитация и т. п. Способы стимулирования – премирование, присвоение званий, вручение наград, предоставление льгот и т. п. Способы принуждения – угроза наказания, наказание. Приемы мотивации – более мелкие элементы средств воздействия: сообщение, намек, лозунг, призыв, нотация, шантаж, ограничение свободы и т. п.

На наш взгляд, следует выделять, как минимум, следующие мотивационные стили:

1. Харизматический (идеалистический – по Дэниелу Гоулману [1, с. 69], миссионерский, стиль энтузиаста) – стиль, при котором собственная высокая мотивация руководителя передается подчиненным естественным образом через механизмы психологического заражения, внушения, подражания, убеждения, авторитета; воодушевляющий, увлекающий.

2. Педагогический (обучающий, родительский, патерналистский) – стиль, при котором каждое действие подчиненного должно, исключительно исходя из заботы о его и общественной пользе, оцениваться руководителем и определенным образом подкрепляться – похвалой, порицанием, указанием на то, что это хорошо или плохо, правильно или неправильно; опора на моральную сторону деятельности, на моральное стимулирование.

3. Партиципативный – стиль, при котором руководитель старается достичь высокой мотивации привлечением подчиненных к принятию решений; вовлекающий, включающий их в деятельность, советующийся с ними из соображений мотивации; информирующий.

4. Прагматический – стиль, при котором руководитель делает основной упор на материальное стимулирование, на «реальные» ценности – деньги, льготы, преимущества, материальные блага, должностное продвижение и т. п., недооценивает другие мотиваторы.

5. Авторитарный (деспотический) – делается упор на предъявление требований к подчиненным, приказы, принуждение, угрозы наказания; в нем также заметна недооценка других средств мотивации.

6. Либеральный (попустительский) – руководитель пытается решить все задачи позитивными методами мотивации, избегает конфликтов, приказов, наказаний; недооценка принудительных мер, недостаток требовательности.

7. Устрашающий (негативистский) – руководитель аргументирует необходимость выдаваемых заданий, требуемых действий и т. п. исключительно негативными последствиями для подчиненного, других людей, самой деятельности, организации или общества в целом в случае их невыполнения. Характерен негативистский крен в аргументации.

8. Неустойчивый (непоследовательный, хаотичный, стихийный) – средства мотивации применяются бессистемно, без какой-либо определенной логики, зависят от колебаний настроения руководителя, других случайных причин.

9. Незрелый (недостаточный, пассивный) – руководителя отличает общее невнимание к мотивационной стороне работы, непонимание ее важности; мотивация подчиненных осуществляется сама собой без управления со стороны руководителя или влияния его личности.

Мотивационные стили могут быть охарактеризованы со стороны: а) структуры (соотношения средств мотивации – прямой мотивации, стимулирования и принуждения; материального и морального стимулирования; рациональной, эмоциональной и волевой мотивации; поощрений и наказаний и т. д.); б) определенности; в) устойчивости; г) общей эффективности (результативности, продуктивности) и д) адаптивности (гибкости соответствия ситуации).

Каждый из перечисленных стилей мотивации определяется особенностями личности руководителя, характеристиками коллектива и спецификой трудовой деятельности. Что касается более всего интересующих нас в данном случае личностных факторов, которые определяют формирование мотивационного стиля руководства, то важнейшими из них, на наш взгляд, являются:

- мотивационная практика в родительской семье,
- стиль мотивации в общей и профессиональной школе,
- мотивационный стиль руководителя на первом месте работы,

- мотивационный стиль руководителя – образца для подражания,
- традиции в данной управленческой среде,
- современная управленческая мода,
- темперамент,
- личная система ценностей,
- общая философия жизни, оценка человеческой сущности,
- личная концепция трудовой мотивации человека,
- квалификация, уровень познаний в области управления, психологии, социологии (в частности, знание теории мотивации),
- опыт управления, стаж управленческой деятельности.

На часть из этих факторов, например, систему ценностей, представление о сущности человека, личную концепцию трудовой мотивации человека можно повлиять в учебном процессе в высшей школе. На рис. 1 показаны роль личной мотивационной концепции руководителя в формировании его мотивационного стиля и возможности в период вузовского и послевузовского обучения оказать влияние на этот процесс. При этом под мотивационной концепцией понимаются представления руководителя о деловых качествах и ведущих мотивах участия в трудовой деятельности основной массы работников и вытекающее из этого оптимальное, на его взгляд, соотношение средств мотивационного воздействия на них (методов мотивации) для выполнения ими поставленных в управлении задач.

Вузовское обучение будущего менеджера в рамках рассматриваемой задачи призвано, прежде всего, сформировать адекватные представления студента о мотивах трудового поведения современного российского работника, показать вариативность мотивационного профиля в зависимости от социально-демографических характеристик персонала и сферы деятельности. Важно также дать студенту верные представления об оптимальном сочетании различных методов, способов и приемов мотивации в типичных ситуациях.

Однако мотивационные представления менеджера не воплощаются непосредственно в реальный стиль его деятельности. Для осуществления желаемого стиля мотивации менеджеру необходимы соответствующие способности, умения и навыки. В основном руководитель обретает и развивает их в процессе практической деятельности, но профессиональное обучение в идеале должно заложить их основы через деловые игры и тренинги.

Так, например, в целом с помощью целенаправленного информирования, анализа конкретных ситуаций, деловых игр и тренингов можно надеяться преодолеть типичный для нашего общества ментальный дефект авторитаристского крена в выборе средств воздействия на людей.

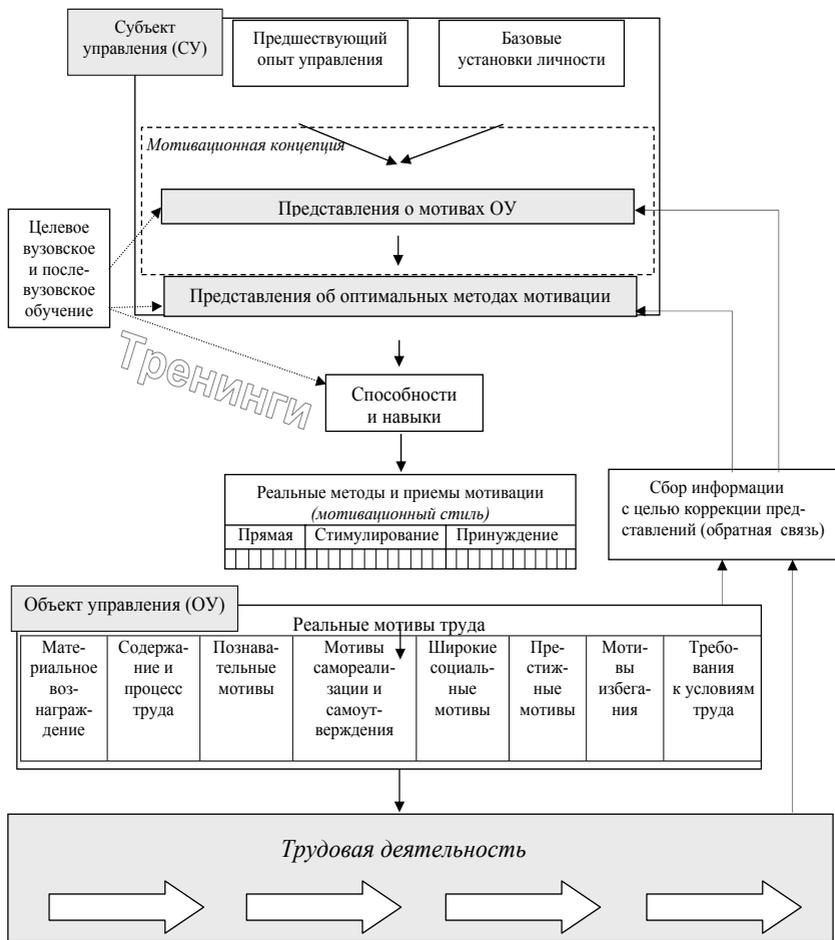


Рис. 1. Роль мотивационной концепции руководителя в формировании его стиля мотивации

Историческая молодость нашего этноса, эмоциональность, недостаток рефлексивности и рационалистичности приводят к тому, что даже грамотный и искренне болеющий за дело руководитель, который стремится сформировать из своих коллег-подчиненных сплоченную команду, часто ведет себя неумело и деструктивно. Своими неконтролируемыми эмоциональными реакциями он наносит вред делу, сеет конфликты и обиды, демотивирует подчиненных. В результате получается, что одной

рукой он созидает коллектив, в то время как другой его разрушает. Необдуманность мотивационных последствий поведения отечественных менеджеров является одной из причин сохранения, живучести парадигмы насильственного управления на практике, когда основной упор делается на наказания, приемы принуждения подчиненных [2, с. 156–160].

Недаром даже специалисты, пишущие на темы управления персоналом, не замечают, что находятся в плену этой принудительной модели. Иначе как понять такое определение стиля управления в статье в журнале «Управление персоналом»: «это совокупность приемов, манера поведения по отношению к подчиненным, позволяющая *заставить* их делать то, что в данный момент необходимо в целях достижения определенного результата»? [3, с. 13]. В аннотации к одной из переводных зарубежных книг по мотивации, предназначенных для менеджеров, отечественный издатель пишет: «Книга, которую вы держите в руках, содержит самые современные методики управления людьми. Изложенные в ней подходы помогут *заставить* окружающих работать на желаемый результат и точно выполнять все ваши поручения». Для авторов, вероятно, силовое понятие «заставить» является синонимом нейтрального понятия «побудить» [4].

Это выдает застарелую российскую ментальную константу подхода к управлению человеком в любой сфере общества как принцип непрременной необходимости преодоления его сопротивления. Директор одной из сельских школ вполне серьезно сетует: «Я один борюсь с учениками, а надо, чтобы боролись все...» [5, с. 136]. В полном соответствии с таким представлением отечественные управленцы (менеджеры предприятий, педагоги общего и профессионального образования, спортивные тренеры, представители охраны общественного порядка, родители и т. д.) решают мотивационные задачи в отношении своих подопечных начиная с требований, приказов и угроз и лишь в случае неэффективности этих мер или сопротивления могут прибегать к более мягким средствам, направленным на позитивное в них, – разъяснениям, убеждениям, поощрениям. В то время как все должно быть ровно наоборот. Жесткие меры оправданы только в том случае, если не дали эффекта ни призывы и убеждения, ни позитивное стимулирование работника. Изначальный подход к людям с позиций силового давления на них в современных условиях все чаще выступает фактором демотивации персонала.

Социологические исследования показывают, что значительная часть персонала российских организаций испытывает дефицит поощрений, выражения признания со стороны непосредственных руководителей за хороший труд. Так, в нашем исследовании 2006 года в одной из област-

ных социальных служб Кемеровской области (опрошено 368 рядовых специалистов, 96 % от их списочного состава) от 43 % до 64 % подчиненных считает, что их «начальство слишком скупое на поощрение и похвалу рядовых работников».

Дефицит поощрений усугубляется к тому же из-за бытующего в отечественной управленческой среде представления о том, что хорошо трудиться на своем рабочем месте каждый должен по определению, и это не заслуживает какой-либо специальной благодарности и поощрения. Другое дело, отклонение в негативную сторону – каждое из них должно фиксироваться и наказываться. Так в организации возникает эффект избытка наказаний / дефицита поощрений, который неблагоприятно сказывается на социально-психологическом климате, укрепляет статусный барьер между менеджментом и рядовым персоналом, разделяет коллектив.

Поэтому одной из задач вузовского спецкурса по мотивации труда является преодоление этой ментальной ошибки сегодняшних студентов и завтрашних менеджеров и на этой основе формирование более адекватного и эффективного стиля мотивации персонала. Для этого в спецкурсе должны не только обосновываться важность функции мотивации в структуре выполняемых менеджером обязанностей и раскрываться содержание всех средств побуждения работников к производительному и качественному труду, но и анализироваться их достоинства и недостатки, определяться условия их эффективного применения.

Важным представляется также и еще один аспект проблемы – а именно органическая взаимосвязь функции мотивации с остальными функциями руководителя. Действительно, результативное осуществление функции мотивации нуждается в планировании, организации, контроле и т. д. Но и эффективное планирование невозможно без соответствующей мотивации участников. Точно так же и хорошая организация процессов нуждается в высоком уровне мотивации организаторов.

Действительно, для того, чтобы в организации на высоком уровне осуществлялось планирование работ, необходим соответствующий уровень мотивации руководителей к осуществлению этой функции. Между тем некоторые руководители недооценивают роль своевременного планирования деятельности или просто не приучены к нему. Они действуют по кавалерийскому принципу «сначала ввяжемся в бой, а там видно будет». Это приводит к тому, что они не привыкают прогнозировать ход событий, предвидеть появление серьезных проблем, вынуждены в авральном порядке принимать необдуманные и неоптимальные решения, становятся рабами оперативной текучки. Часто к этому человека располагает его неуравновешенный темперамент, чрезмерная неупорядоченная активность

и т. п. Так или иначе, он нуждается в мотивации к осуществлению функции планирования, в отношении него должны быть осуществлены определенные мотивационные мероприятия.

Аналогичным образом не все менеджеры, особенно начинающие, осознают важность выделения в структуре своего рабочего времени достаточного объема времени на выполнение функции организации деятельности подчиненных им людей, распределения между ними функций, обеспечения их инструментами и материалами, налаживания взаимодействия, ликвидации дублирования и т. п. Они не уделяют достаточного внимания оптимизации организационных структур, составлению и своевременному пересмотру должностных инструкций и т. д. Часто эти люди являются лично неорганизованными или больше любят сами выполнять какие-либо трудовые операции, чем командовать другими. Им более привычна роль исполнителей, чем начальников. Они также нуждаются в корректировке управленческого поведения, которое может быть результативным и устойчивым только после изменения их внутренней позиции в отношении организационной деятельности, то есть после появления соответствующей мотивации.

Другие руководители недооценивают значения выбора оптимального объема контроля деятельности персонала и в результате либо пускают дело на самотек, в результате которого отклонения от нормального хода вещей фиксируются с запозданием, растет число нарушений, падает производственная дисциплина, снижается качество труда. Либо они так «закручивают гайки», что контроль становится самодовлеющей функцией управления, принимает всеобъемлющий характер, при котором регламентируются любые, даже самые мельчайшие действия, рядовым работникам не оставляется простора для творчества, они лишаются права на ошибку и т. д. Этот абсолютистский крен в сфере контроля, кроме того, многозатратен, отнимает у самого субъекта управления большое количество времени, требует создания громоздкого аппарата контроля и часто просто экономически не оправдан.

Однако обратить внимание руководителя на недостатки практикуемого им стиля контроля деятельности, а тем более побудить к работе по его совершенствованию, часто далеко не просто, требуются специальные усилия со стороны.

Точно так же мотивационные меры бывают необходимы для того, чтобы побудить нижестоящих менеджеров к корректировке, совершенствованию и остальных функций руководства – функций регулирования, координации и т. д. Их эффективное выполнение по существу невозможно без соответствующего мотивационного оснащения. Но и эффективность

самой функции мотивации существенно зависит от качества исполнения остальных функций.

Если мотивационная деятельность, как в индивидуальном плане, так и в масштабах всего предприятия, не планируется, то она становится не систематической, начинает зависеть от случайностей, индивидуальных пристрастий и настроений, то есть становится неоптимальной. Эффективность и отдача ее снижается.

Эффективная мотивация персонала невозможна также без соответствующих организационных усилий распределения обязанностей между структурными подразделениями и отдельными персоналиями, определения их сроков и объемов. Мотивационные планы и программы (признание заслуг, поощрения сотрудников) нуждаются в достойном организационном обеспечении.

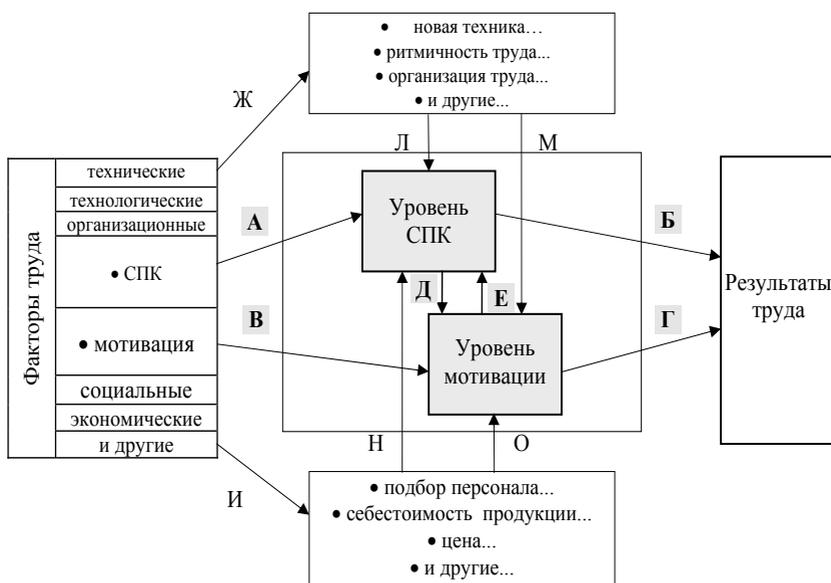
Качество, результативность мотивации самым непосредственным образом зависит от навыков менеджера отдавать подчиненным распоряжения. Если задание дается специалисту в неподходящей для складывающейся ситуации форме, то оно может вызвать его неадекватную реакцию, явиться причиной скрытого или открытого противодействия, стать актом демотивации. Функция распорядительства непосредственно несет в себе значительный мотивационный потенциал. Для подчиненного деятельность начинается с получения задания и форма этого контакта с руководителем изначально задает вектор его отношения к порученному делу (то ли он осознал объективную необходимость поручения и выполняет его с полным пониманием и ответственностью, или вдохновлен и берется за него с энтузиазмом, или, наоборот, раздосадован и раздражен и делает дело без особого настроения, а может быть обижен и унижен и тогда начинает мстить обидчику и т. д.). Можно сказать, что распорядительство – это первейшая форма существования текущей мотивации.

Будущим менеджерам необходимо раскрыть и логику зависимости успешности мотивационной деятельности от качества осуществления контроля, координации, регулирования соответствующих мероприятий.

Важно также показать органическую взаимосвязь функции мотивации с социально-психологическим климатом (СПК) организации, как фактором, в значительной степени определяющим общую эффективность деятельности, и важнейшим элементом корпоративной культуры. На рис. 2 показаны чрезвычайно сложные связи СПК и мотивации с остальными факторами труда, а также и между собой. Социально-психологический климат в значительной мере определяет состояние трудовой мотивации персонала (связь Д), но и, в свою очередь, испытывает на себе влияние мотивации (связь Е), является в определенной мере ее резуль-

татом. При этом как уровень СПК зависит от других технических, социальных, экономических и др. факторов труда (связи Л и Н), так и уровень мотивации зависит от них как от своих причин (связи М и О).

Осознание того важного обстоятельства, что любое решение и акт поведения начальника в трудовой обстановке выполняют то или иное побудительное воздействие на членов коллектива, мотивируют или демотивируют их и тем самым облегчают или усложняют дальнейшую работу руководителя, крайне важно. Оно способно повысить их уровень требовательности к себе, является необходимым шагом в направлении сознательного становления зрелой и ответственной личности, подготовленной к управлению людьми.



Непосредственное влияние – АБ, ВГ

Опосредованное влияние:

– с 1 промежуточным звеном – АДГ, ВЕБ, ЖЛБ, ЖМГ, ИНБ, ИОГ

– с 2 промежуточными звеньями – ЖЛДГ, ЖМЕБ, ИНДГ, ИОЕБ

Рис. 2. Социально-психологический климат и мотивация персонала в системе факторов труда

Четвертый аспект проблемы состоит в следующем. Социальная сфера как область приложения управленческого труда, на наш взгляд, обладает рядом особенностей и предъявляет свои требования к мотивационному стилю действующего менеджера. К особенностям относятся специфика объекта труда персонала предприятий и организаций социальной сферы (это, по большей части, люди), значительный объем творческих видов деятельности и, безусловно, меньшая возможность для организации материального стимулирования работников.

Последнее обстоятельство объясняется не только меньшим объемом финансовых средств, предназначенных для оплаты и премирования труда персонала и формирования социального пакета, но также и тем, что многие из организаций и учреждений этой сферы финансируются из бюджетов разных уровней и имеют в связи с этим строго регламентированные правила распределения средств между различными статьями расходов и установленные вышестоящими органами принципы оплаты и стимулирования труда.

В этих условиях наиболее дальновидные руководители перемещают центр своих усилий на использование резервов нематериальной мотивации: стимулирование временем, прямая мотивация труда трудом, его содержанием и значимостью, творчеством, вовлечение в процессы управления, повышение информированности о состоянии дел, о перспективах развития, проявление заботы о работниках и т. п. Тем более что эти методы в некоторой степени соответствуют естественным образом формирующемуся основному составу персонала организаций и учреждений социальной сферы – это чаще всего люди гуманитарной направленности.

Между тем современные студенты, обучающиеся на факультетах экономики и менеджмента, пытаются решать вопросы трудовой мотивации персонала, прежде всего, с помощью денег, берутся за создание изощренных систем оплаты и премирования труда, надеются здесь найти мотивационный ключик. Им невдомек, что в этой области мало возможностей, она не является решающей в настоящих условиях, и что основные резервы мотивации труда в социальной сфере лежат за пределами материального стимулирования.

Литература

1. Гоулман Д., Бояцис Р., Макки Э. Эмоциональное лидерство: Искусство управления людьми на основе эмоционального интеллекта / пер. с англ. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2005. – 301 с.
2. Орлов Ю. М. Восхождение к индивидуальности: кн. для учителя. – М.: Просвещение, 1991. – 287 с.

3. Корниенко В. Стиль управления как мотивирующий фактор // Управление персоналом. – 1999. – № 5.
4. Клегг Б. Как мотивировать людей. – СПб.: Издательский дом «Нева», – 2004. – 224 с.
5. Основы педагогического мастерства: учеб. пособие / под ред. И. А. Зязюна. – М.: Просвещение, 1989. – 302 с.

Л. И. Рудич
Кемерово

ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО, НАРОДНЫЕ ПРОМЫСЛЫ И РЕМЕСЛА В ЭКОНОМИКЕ СИБИРСКОГО РЕГИОНА

Повышенный интерес к декоративно-прикладному искусству, народным промыслам и ремеслам является одним из знамений нашего времени. Свидетельство этому – довольно частые, большие и яркие выставки, растущий и все еще плохо удовлетворенный спрос на художественно-бытовые изделия местного производства, наконец, происходящее на наших глазах перерождение интерьеров.

В период слома старой экономической системы народные промыслы и декоративно-прикладное искусство (ДПИ) оказались на грани выживания. Мировой рынок сувениров немедленно этим воспользовался, и в Россию потекли огромные объемы продукции из Германии, Китая, Кореи, Японии, Индии, США и др. Владея в совершенстве рыночным поведением, они быстро заняли нишу сувениров на всех уровнях рынка России: столичном, региональном и даже муниципальном.

Лишь в последнее пятилетие XX века началась новая эра в развитии ДПИ и народных промыслов (НП). В настоящее время – время стабилизации новой рыночной экономики – сувенирное дело, представленное в наибольшей степени именно изделиями ДПИ и НП, требует нового экономического подхода. Оно должно чутко реагировать на ситуацию в своем сегменте рынка. Производство изделий ДПИ должно быть обеспечено знаниями маркетинга, менеджмента, предпринимательского поведения на рынке.

В ходе работы над темой нами были изучены различные источники литературы, отражающие проблемы ДПИ и НП. Оценивая изученное, можно считать, что проблемы развития ДПИ и НП, несмотря на их актуализацию в последние годы, все же исследованы пока недостаточно.

Большинство опубликованных работ носят искусствоведческий характер или исследуют региональные аспекты развития технологий ДПИ. В числе таковых можно назвать выполненные диссертационные работы и публикации авторов, посвященные ДПИ ханты-мансийского народа, Рязанской, Курской, Орловской областей, Кабардино-Балкарии и т. п. Этой же проблеме посвящена кандидатская диссертация, исследующая опыт развития декоративно-прикладного искусства в Кузбассе, доцента КемГУКИ Л. В. Миненко [3].

Проблемы, которым посвящены большинство изученных публикаций, на наш взгляд, можно сгруппировать по ряду направлений. Приведем их в соответствии с частотой их упоминания авторами:

- технологии изготовления ДПИ и НП и обучение им;
- организационно-педагогические аспекты развития ДПИ;
- проблемы сохранения, передачи и развития традиций культур народов России средствами ДПИ и НП;
- организационно-просветительская деятельность в области ДПИ и НП;
- материальное и финансовое обеспечение ДПИ и НП в рамках систем культуры, образования.

Очевидно, указанные направления не исчерпывают всей проблематики ДПИ и НП, но мы ограничимся в рамках данной работы наименее изученными проблемами – управления и экономики данного вида деятельности.

Мы солидарны с Прянишниковым [4], который отмечает, что отношение к художественным промыслам и ремеслам на данном этапе рассматривается в качестве «палочки-выручалочки» в процессах местного развития. Многие города и районы, столкнувшись с необходимостью конкурировать в условиях рынка, обратились к своей истории, пытаясь найти в ней опору для выживания. Мы хотели бы отметить, что не города и даже не села и их власти, а сами жители вынуждены были искать, на что выживать в трудный период 1990-х.

Рассматривая историю промыслов России, мы видим, что они прошли довольно длительную эволюцию в составе более сложной системы производства с участием предпринимателей-менеджеров (полотняное производство, изготовление самоваров, кружев, золотое шитье и т. д.) в рамках специфической формы, промежуточной между индустриальным и ручным способом производства, получившей название «рассеянная мануфактура». Подчеркнем, что развитие и распространение ремесел происходило не само по себе, а в рамках разветвленной системы

обучения и поддержки со стороны государства, общественных форм самоуправления, прежде всего земства, а также отдельных энтузиастов этого направления.

В конце XIX и начале XX века экономическую основу развития ДПИ и НП составляло так называемое ремесленничество-отходничество. Данные, полученные нами, свидетельствуют, что и в XXI веке эти явления имеют место. Как и в прошлые века, ремесло продолжается в связи с обеспечением быта, работы, способов передвижения и содержания домашних животных. Как и в прошлое время, домашние промыслы делятся по гендерному признаку. Женскими считаются изготовление текстиля, украшение одежды; мужскими – связанные с использованием металлов, огня, обработкой дерева, кожи. Хотя сегодня существуют промыслы, где распределение работ между мужчинами и женщинами не столь существенно. Такими являются игрушечный промысел, изделия из бересты. Домашняя стадия развития ремесел и в настоящее время возможна при слабой промышленности, в отдаленных от рынков местах, при сельском труде, не приносящем прибыли, что мы наблюдаем в Сибири [2].

Мы полагаем, что переход от домашней стадии изготовления предметов к мелкокустарному производству и в настоящее время происходит при росте спроса на изделия в ближайшем социальном окружении, внешней инициативе посредников и продавцов, осуществляющих эпизодические закупки определенного вида товаров. Сохраняется и такое понятие, как «рассеянная мануфактура», когда мастера-надомники выполняют работы, а какая-либо организация осуществляет управление сбытом продукции. Мы видим в этом первоначальную форму сетевой организации труда и сбыта продукции, именуемую ныне «сетевым маркетингом».

Характерным явлением для России XIX века было формирование специфических поселений – промысловых сел [2]. Их наименования превратились в бренды соответствующих изделий, характеристики манеры или стилистики предметов (Палех, Гжель, Жостово, Федоскино, Холуй, Мстера). Некоторые из сел даже превратились в промышленные центры, как, например, областной центр Иваново (текстильное производство). Эволюция таких поселений была приблизительно следующей: земледельческое поселение – кустарное село – фабричное село – рабочий поселок (слобода).

В разных регионах причины, заставлявшие жителей сельской местности, в том числе и в Сибири, полностью забросить хлебопашество и выйти на рынок рукодельной, художественной продукции, различные: природно-климатические сложности земледелия, скудность земель и отставание отечественной агротехники, развал сельскохозяйственных предприятий.

Развитию ремесел способствуют промышленно-художественные выставки, позволяющие многим малоизвестным умельцам реализовать свои изделия и получить стабильные заказы. Выставки позволяют разрозненным мастерам предъявлять свой товар обществу в обход не совсем чистоплотных скупщиков, наживающихся на ремесленниках состояния. Безусловно, защите и упрочению положения мастеров на рынке способствуют также отечественные и зарубежные награды и премии, которые они получают на выставках. Анализ динамики развития ДПИ и НПИ в XX веке показал, что в советское время интерес к ремеслам и промыслам вернулся в конце 20 – начале 30-х годов, когда усилился ход модернизации, а на повестке дня страны встали силовая индустриализация и коллективизация страны. Это было время оформления промыслов в художественные артели – ремесленно-промысловые колхозы, постепенно превратившиеся в специфические предприятия – фабрики. С превращением в индустриальные предприятия началась гонка за планом, в результате чего производителям приходилось «штамповать» изделия, создав на рынке ситуацию общего снижения качества и затоваривания. Кризису перепроизводства также способствовало возникновение теневых производств вокруг прославленных предприятий (Гжели, Палеха и др.) [4].

Сегодня интерес к промыслам не только не пропадает, но и сильно растет. Примером тому служат целевые программы развития культуры регионов и муниципальных образований в Томской, Новосибирской, Кемеровской областях, Красноярском крае. Некоторые территории разрабатывают и реализуют специальные программы развития ДПИ и НПИ. Так, Владимирский городок Покров среди шести программ развития включил одну – по возрождению у себя ремесленной деятельности. В Суздале ежегодно отмечается яркое событие – Международный праздник ремесел; местные музеи способствуют возрождению ярмарок ремесел в Изборске и Епифани. В стратегическом плане Гороховца амбициозно заявлено, что главным направлением в развитии туризма должно стать возрождение среды русского купеческого города. Здесь все должно быть пропитано духом патриархальности, деловитости. И не только былой, но и современной [5]. Идет ли речь о воссоздании эффективных схем объединения учреждений культуры, мастеров и народных умельцев с продавцами – покажет реализация стратегии. Как весьма значимое явление в Сибирском регионе можно отметить разработку краевой целевой программы агентства культуры Красноярского края «Государственная поддержка народных ремесел и декоративно-прикладного творчества в Красноярском крае» на 2008–2010 годы [8].

Другим мощным направлением возрождения промыслов в одном отдельно взятом поселении становится инициативная работа отдельных

профессиональных художников и мастеров. Так, в Мариинском районе Кемеровской области инициаторами создания Центра мастеров и музея бересты стали Олег Козьмодемьянов и Юрий Михайлов. В поселении Николо-Левце Калужской области аналогичной стала деятельность художника Николая Полисского, учредившего со своими сельскими соседями артель «Николо-Левицкие промыслы». Используя в качестве материала наипростейшие бересту, дерево, траву, ветви, лозу, жерди, снег, а также продукцию огородов и даров леса, они производят художественные изделия, пользующиеся спросом. Идея Н. Полисского оказалась проста: селяне плетут кибитки, делают садовую мебель, осуществляют художественную имитацию утраченных в усадьбе строений (проект «Парк на один день»). В такой деятельности традиция умелым образом актуализируется и утилизируется (многие арт-объекты после фиксации, освоения и осмотра сжигаются). Приведенные примеры показывают, что пока из одних мест слышны очередные сетования о том, что художественные промыслы России накануне гибели и исчезновения, в других – производится успешная работа, находятся ресурсы, деньги, осуществляется обучение.

Известно, что для развития промыслов необходимо:

- наличие природных ресурсов, пригодных для ручного изготовления вещей (или же с незначительными инструментами, недорогими приспособлениями и машинами);
- наличие свободного времени у жителей;
- отсутствие недостатка от основной занятости (как правило в области сельского труда, но это не обязательно, так как проблема безработицы может усиливаться и в неэффективных шахтерских городах, поселениях, где закончилась добыча нефти, угля и др.);
- наличие опыта (прецеденты успеха);
- близость рынков (ярмарок, столиц, коммуникаций, центров туризма);
- понимание сложности ремесленно-промысловой деятельности, которая в прошлом в специализированных промысловых селах осуществлялась в партнерстве с близкими по духу слоями общества – ремесленниками и купцами, причем первые выступали в роли исполнителей, а вторые – заказчиков на соответствующие изделия. В современных условиях эта деятельность требует объединения усилий мастеров, менеджеров и эффективных работников;
- безусловно, требуется улучшить законодательство о художественных ремеслах. Должны быть приведены в соответствие законы о туризме, где народные художественные промыслы отнесены к туристским ресурсам муниципальных образований. В законе о национально-культурной ав-

тономии отмечается необходимость следовать национальным традициям и обычаям, возрождать и развивать художественные народные промыслы и ремесла. Важна реализация закона. Уже есть прецеденты разработки специальных законов в отдельных субъектах Федерации, например в Калужской области;

- наконец, главное: требуются инициативные люди с нестандартным мышлением, предприниматели, способные, как это делают художники, работать с традицией, но по-современному, совмещая суровую реальность необходимости продвижения изделий как товара на рынок и реализацию своей мечты.

Важно иметь в виду, что для ДПИ и НП, как и для других отраслей социально-культурной сферы, характерна ведущая роль творческого труда в достижении конечного эффекта. Его результаты достигаются ценой переработки и осмысления всего накопленного опыта в различных сферах художественной и научной деятельности. При этом основными критериями оценки результатов всех разновидностей творческого труда являются новизна, оригинальность, самобытность, то есть различные формы преодоления уже достигнутого уровня художественных ценностей и научных представлений, ломки традиций, устоявшихся приемов и догм. Тем не менее, в сфере ДПИ и НП в отличие от других областей культуры существенно заметно стремление ограничить нарушение канонов создаваемых изделий, когда с трудом признается право мастера, например, декоративной росписи использовать нетрадиционные сюжеты, орнаменты и даже материал – носитель изображаемого сюжета. Так, например, в Кузбассе и ряде других регионов Сибири мы столкнулись с непониманием того, что камень может служить «сырьем» не только для изготовления вазы, статуэтки, письменного прибора, броши, для мозаичных работ и инкрустации, но служить основой для изображения декоративной росписи, лаковой миниатюры и т. п. [7].

В творческой деятельности всегда есть элемент неопределенности, непредсказуемости. Ее результаты даже у художника ДПИ и НП не всегда материализуются в законченный художественный продукт, равно как и не сразу или совсем не получают признание потребителей. Но такие результаты являются позитивными в той мере, в какой они могут стать элементами культуры и использоваться в настоящем или отдаленном будущем.

К сожалению, признавая за творцом право на неудачу, общество априорно признает самоценность творческого поиска, экспериментальных работ, но автор в большинстве случаев не получает ни общественного признания, ни денежной оценки.

Как подчеркивает А. Рубинштейн, признание творчества внутренне присущей чертой производства культурных благ не означает, что трудовая деятельность представляет здесь непрерывный творческий процесс. На разных его стадиях определенный удельный вес занимает нетворческая работа. И это касается не только работников сквозных профессий, но и специалистов [7]. Так, например, работа мастера, осуществляющего сбор бересты для своих изделий, может включать операции по ее добыче в лесу, транспортировке, процессам хранения и др. Такая работа в большей степени носит физический или технический характер.

Важной особенностью труда в сфере ДПИ и НП является то, что он довольно часто выступает одновременно и индивидуальным, и коллективным. Его можно рассматривать как результат работы индивидуумов в творческом коллективе. Труд художника является коллективным по своему содержанию еще и потому, что результат его достигается переработкой и осмыслением всего накопленного опыта в различных сферах художественной и научной деятельности, жизненного опыта социума.

Для того чтобы трудиться в сфере ДПИ и НП, человек должен обладать совокупностью физических и интеллектуальных способностей, которые он может использовать в своей профессии.

Художник в системе экономических отношений является собственником не столько своей способности к труду, но и результатов своего труда или труда коллектива, в котором он работает. Источником воспроизводства творческого потенциала становятся доходы от продажи художественного продукта или прав на использование созданного продукта на соответствующих рынках. В данном случае речь идет об отношениях по поводу интеллектуальной собственности на создаваемое культурное благо. Такого рода отношения, хоть и в ограниченном плане, но регулируются законодательством об авторских и смежных с ними правах.

Если говорить о некоммерческом секторе рынка изделий ДПИ и НП, то здесь в качестве продавцов крайне редко действуют организации культуры, а творцы лишь являются собственниками продуктов индивидуального или коллективного труда.

Главная особенность художника как рабочей силы – реальное существование ее в самом работнике – делает художника специфическим «товаром». Так, неотделимость от своего носителя предполагает ее продажу лишь во временное пользование при сохранении работником собственности на самого себя. Строго говоря, здесь, как уже отмечалось, происходит не продажа (не меняется собственник), а сдача рабочей силы в наем. Не будучи собственником средств труда и его результатов, не имея

возможности отделить от себя свой товар – собственную способность к труду, работник вынужден наниматься, в нашем случае, в организации культуры или предприятия малого бизнеса, которые владеют рабочими местами. Это обеспечивает доступ специалиста к «капиталу» коллектива и включение его в процесс производства культурных благ [7].

Мы полагаем, что труд художников, мастеров и народных умельцев ДПИ и НП не только прямым, но и косвенным образом мог бы влиять на доходы организаций культуры. Однако эта способность рабочей силы обеспечивает лишь перспективные успехи коллективов, требуя определенного времени для ее реальной отдачи.

Статистические сведения о состоянии, проблемах и путях развития ДПИ и НП отражают работу муниципальных и государственных учреждений культуры и искусства, преимущественно в клубных учреждениях, Домах ремесел и т. п.

Так, за 2005 год по данным годовых отчетов органов управления культурой районов и городов Красноярского края занимаются любительским изобразительным и декоративно-прикладным творчеством, ремеслами и промыслами около 7000 человек. Если исходить из того, что численность жителей края, которые могли бы заниматься этими видами творчества, составляют в пределах 1,5 млн человек, можно определить, что эта категория граждан составляет около 5 %. По нашему мнению, эти цифры далеко не полностью отражают размах творчества в области ДПИ и НП (табл. 1).

Таблица 1

**Численность клубных формирований ДПИ и НП
в муниципальных учреждениях культуры**

№ п/п	Виды клубных формирований ДПИ и НП	Число формирований/количество участников			
		2004		2005	
		к-во	%	к-во	%
1.	Декоративно-прикладное творчество	254 2862	50,4 51	269 2929	52,2 49,7
2.	Изобразительное творчество	250 2860	49,6 49	256 2964	47,8 51,3
	Всего	504 5722	100	525 5893	100

В крае работает 256 клубных формирований изобразительного творчества и 269 – ДПИ и НП, при этом преобладают детские формирования: клубы, кружки, школы и т. п. Активизации ДПИ и НП способствует открытие выставочных залов и картинных галерей в районах и городах края. Важность картинных галерей заключается не только в организации выставочной работы, но и в создании и хранении фондов изделий. Динамика роста этого типа учреждений выглядит следующим образом: 2004 год – 57 галерей, 2006-й – 103.

Особую роль в развитии ДПИР и НП края играют Дома ремесел, в которых, как правило, работают несколько клубных формирований (табл. 2). В Кузбассе, по нашим данным, их только 2.

Таблица 2

Виды формирований в Домах ремесел

ДР Курагинский	ДР г. Бородино	ДР г. Игарка	ДР Козульский	ДР Солянка
Резьба по дереву	Резьба по дереву	Работа с мехом и бисером	Керамика	Резьба по дереву
Плетение из бересты	Керамика	Керамика	Флористика	Глиняная игрушка
Бондарное дело	Бисероплетение	Плетение из бересты	Вязание	Вязание
–	Флористика	Резьба по дереву	Фотодело	–
–	Глиняная игрушка	–	–	–
–	Лоскутная техника	–	–	–

Как видно из приведенных данных, занятия клубных формирований организуются исходя из имеющихся природных материалов, а также сформировавшихся в поселении мастеров и народных умельцев. Наиболее активно в Сибири развиваются такие направления, как резьба по дереву, камню, кости и рогу; художественная роспись по металлу, художественная обработка металла, плетение из бересты и ивы, изготовление керамики, бисеро- и кружевоплетение, работа с мехом. В последние годы возрос интерес к художественной вышивке и лоскутной технике,

гобелену, макраме, появился батик, самоцветная живопись, ткачество. Возродились ремесла: бондарное, кузнечное, гончарное.

По данным отчетов все созданное мастерами и народными умельцами активно представляется общественности для ознакомления и продажи. Так, регулярно проводятся районные и городские выставки, выставки-конкурсы. Признание получила межрайонная выставка «В усадьбе Кузнецова» (ДХШ г. Енисейска), с активным участием спонсоров. Стали традиционными в городах и районах конкурсы ледяных скульптур.

Вместе с тем, из отчетов органов управления культурой районов и городов известно, что в условиях реформирования отрасли культуры в ходе реализации ФЗ № 131 в Красноярском крае складывается ситуация, при которой Дома ремесел, переданные на муниципальный бюджет, оказались без финансирования, их содержание слишком обременительно для районов, возникла угроза их закрытия. На наш взгляд – это свидетельство неготовности этих учреждений к переходу на уровень предпринимательской деятельности. Есть основание полагать, что реализация краевой целевой программы «Государственная поддержка народных ремесел и декоративно-прикладного творчества» позволит изменить ситуацию в лучшую сторону.

Одновременно надо отметить понимание важности этого вида художественного народного творчества: районы и города открывают выставочные залы и галереи, причем не только как самостоятельные структуры. Они открываются при музеях, библиотеках, ДШИ, в фойе ДК и даже в городских и районных администрациях. В таких местах предоставляется возможность широкой публике знакомиться с творчеством всех или одного мастера, художника, народного умельца, а при желании и приобрести изделие.

Нами было проведено исследование занятий в области ДПИ и НП населения Красноярского края и Кемеровской области. В ответах на традиционный вопрос о видах занятий опрашиваемыми представлен широкий спектр декоративно-прикладного искусства, ремесел и промыслов (табл. 3).

Опрашиваемые назвали 18 видов занятий. Наиболее популярные среди них вязание (32 %), вышивание (14 %) и макраме (14 %), еще значительное число тех, кто занимается художественными работами по дереву (10 %) и лепкой из глины (8 %). Что касается остальных видов занятий, то ответы имеют большой разброс и незначительное число указавших на них – 1–6 %. Однако возникает вопрос о том, мало или много занимающихся тем или иным видом ДПИ и придерживающихся сложившихся традиций в России, когда целые села заняты одним видом творчества, как в Палехе, Федоскино, Хохломе и др.

В этом плане, казалось бы, в Сибири должны быть поселения, которые занимаются преимущественно работой по дереву и берестой. Однако если число резчиков по дереву заметно, то число мастеров по бересте всего 5 %, что не позволяет говорить о каком-либо поселении как традиционном месте этого промысла и ДПИ и НП.

Из полученных данных видно и то, что непосредственно к декоративно-прикладному искусству можно отнести только 10 из 18 видов, остальные – или ремесло или промысел, так как эти изделия носят утилитарный характер и известно, что однозначно отнести изделие к искусству или ремеслу в полной мере нельзя, потому что утилитарное изделие может оказаться подлинным произведением искусства, и наоборот, выполненная поделка может оказаться, с точки зрения искусства, незрелым, не высокохудожественным. Мы не ставим задачу разграничения их по такому принципу, так как в нашей работе мы рассматриваем, насколько население включено в целом в те или иные виды занятий и их экономическую значимость для изготовителя и для экономики поселения.

Обобщая полученные данные, мы можем утверждать, что возможности вклада в сохранение и развитие ДПИ и НП в сельских и районных поселениях имеются.

Мы сопоставили полученные данные с данными опроса работников учреждений культуры Красноярского края студентами-заочниками представительства КемГУКИ (табл. 3).

Таблица 3

**Соотношение мнения о создании продуктов ДПИ и НП
(по данным опроса специалистов и населения)**

	Виды ДПИ и НП	Специалисты к-во назв.	%	Население к-во назв.	%
1.	<i>По технологии</i>				
1.1.	<i>Рукоделие</i> (аппликация, бисероплетение, кружевоплетение, вязание, макраме, вышивка бисером, на гобелене, изонитью, нитками, ткачество, гобелен, лоскутная техника)	53	39	36	67
1.2.	<i>Игрушка</i> (глиняная, мягкая, деревянная, из бересты)	5	3,5	-	-

	Виды ДПИ и НП	Специалисты к-во назв.	%	Население к-во назв.	%
1.3.	<i>Резьба по кости, по дереву</i>	18	13	5	9,3
1.4.	<i>Роспись по дереву, по ткани, на камне, папье-маше, лаковая миниатюра</i>	13	9	-	-
1.5.	<i>Скорняжество</i>	-	-	2	3,7
1.6.	<i>Смешанные техники</i>	1	0,7	-	-
1.7.	<i>Шитье (игрушки, одежды, кукол, национальных костюмов)</i>	9	6,5	-	-
2.	<i>Природные материалы</i>				
2.1.	<i>Береста (изделия, плетение, маркетри, мозаика, соломка)</i>	7	5	6	11
2.2.	<i>Глина (керамика, глиняная игрушка, мозаика, тестокерамика), камнеобработка</i>	18	13	-	-
2.3.	<i>Кожа (картины, бижутерия, одежда)</i>	1	0,7	-	-
2.4.	<i>Растения (фитодизайн, флористика)</i>	14	10,5	1	1,8
2.5.	<i>Чеканка (металл, дерево)</i>	-	-	1	1,8
	Итого	139	100	54	100

Приведенные данные показывают более широкий диапазон изделий, названный специалистами учреждений культуры. Всего в числе названных специалистами видов ДПИ и НП названы 139 изделий, жителями сел – 54. Сравнение позволяет нам считать, что занятия ДПИ и НП имеются во всех поселениях края и отличаются значительным набором видов. Примером тому могут служить данные по Тисульскому району Кемеровской области, где работает одна из лучших ДШИ области, 90 % опрошенных подтвердили о занятиях ДПИ и НП, продают лишь 23 %, зато дарят – 90 % опрошенных.

Известно, что для системной работы требуется выработка стратегии и планирование работы. Из ответов специалистов на вопрос о том, как планируется работа, становится ясно, что на данном этапе стратегия и планирование осуществляется не всеми учреждениями (табл. 4).

Планирование работы с ДПИ и НП в учреждениях культуры

№ п/п	Варианты ответов	Количество	%
1.	Да	27	67,5
2.	Нет	11	27,5
3.	Затруднились ответить	2	5
	Итого	40	100

Отсутствие планирования более чем у четверти учреждений говорит о том, что не все они придают должное значение работе с мастерами, народными умельцами и другими, интересующимися этим видом творчества.

На вопрос о том, занимаются ли учреждения продвижением изделий ДПИ и НП на рынок, ответили положительно чуть более половины специалистов: из 40 человек – 15, еще 8 указали, что не готовы заниматься продвижением изделий на рынок; 6 – готовы заниматься (табл. 5).

Готовность учреждений культуры заниматься продвижением изделий ДПИ и НП на рынок

№ п/п	Варианты ответов	Количество	%
1.	Занимаются продвижением изделий	15	37,5
2.	Готовы заниматься	6	15
3.	Не занимаются	11	47,5
	Итого	32	100

Из этого можно сделать вывод о наиболее острых потребностях у этого вида творчества. Как правило, художник не умеет продать свое изделие, не может правильно определить его цену. Именно в помощи по этим вопросам сегодня он более всего нуждается.

В то же время сами изготовители изделий относятся к вопросам продажи своих продуктов заинтересованно (табл. 6).

Готовность жителей села продавать изделия ДПИ и НП

№ п/п	Варианты ответов	Количество	%
1.	Да	36	72
2.	Затруднились ответить	14	28
	Итого	50	100

Тот факт, что 72 % опрошенных готовы продавать изделия, подчеркивает актуальность проблемы сбыта изделий для жителей поселений. Понятно, что даже выехать в то место, где данное изделие будет пользоваться спросом, жителю села крайне сложно. Решение проблемы – как помочь им продать изделия – должно стать составной частью предпринимательской деятельности, в частности маркетинга в учреждениях культуры.

К сожалению, сегодня далеко не все учреждения культуры владеют подходами к ценообразованию на этот вид художественного творчества, политикой коммуникаций и логистикой. С кем и как вступить в контакт, как доставить и распределить изделия, чтобы потребитель смог на них отреагировать, – сложная задача, требующая специальной подготовки в области маркетинга и продвижения на рынке.

Нам представляется, что на данном этапе развития ДПИ и НП жители села более включены в их производство и крайне ограничены в возможностях представить их обществу, как для просмотра, так и для продажи, с чем согласиться нельзя. Ведь изначально именно сельское поселение, деревня были колыбелью народных промыслов и ремесел. И с экономической точки зрения, и с точки зрения занятости сельского населения важно рассматривать эту работу как одно из важных направлений деятельности сельских учреждений культуры, тем более, что в условиях осуществления реформы они оказываются в самом сложном экономическом положении.

Мы считаем, что учреждения культуры не должны отдавать ДПИ и НП на откуп бизнесу, даже малому. Но если они этим не станут заниматься, именно так и произойдет. По данным статистики в Красноярском крае уже в настоящее время в сфере культуры действует 100 предприятий малого бизнеса, со среднесписочной численностью работников – 317 человек. В настоящее время они выпускают товаров на 43,1 млн рублей, с фондом начисления заработной платы – 11,6 млн рублей, а среднеме-

сячная заработная плата работника составляет 6108,3 рубля, что для сельского жителя весьма значительно.

На наш взгляд, муниципальные власти и учреждения культуры должны быть крайне заинтересованы в развитии ДПИ и НП, так как и они сами, и жители получают существенное экономическое, а следовательно, и социальное развитие.

Декоративно-прикладное искусство, ремесла, промыслы – весьма разнообразное и весьма обширное занятие, может включать значительное число граждан России, осуществляющих смешанный сельский/городской образ жизни и домашний/коллективный труд. В их развитии обычно активно участвуют представители разных сословий, передающих в рамках этой сложной деятельности экономические, технологические, художественные навыки и знания. Существующая форма сетевой организации труда позволяет сочетать и комбинировать различные образы жизни, объединяя конкурентные преимущества коммерческих компетенций и способностей со знанием природных материалов и ручным мастерством, гибко используя надомный труд и эффективную систему периодической торговли на ярмарках.

Деятельность в ДПИ и художественных промыслах сочетает физический труд с трудом интеллектуальным, художественным, по сути дела, является школой национальной креативности.

Литература

1. Адамс С. Движение искусств и ремесел. Путеводитель по стилю: пер. с англ. – М: ОАО Изд-во «Радуга», 2000.
2. Володарский Я. Е. Сельские кустарные промыслы Европейской России на рубеже XIX–XX столетий. – М., 2004.
3. Миненко Л. В. Историческая динамика и трансформация декоративно-прикладного искусства России в современных условиях (XVIII–XX веков): дис. ... канд. культурологии. – Кемерово, 2004.
4. Прянишников Н. Миф о местных искусниках // Культура: управление, экономика, право. – 2006. – № 3. – С. 9–19.
5. Рудич Л. И. Декоративно-прикладное искусство и народные промыслы в системе социально-культурной деятельности: экономико-управленческие аспекты // Социально-культурная деятельность: состояние и тенденции развития. – Челябинск: ЧГАИК, 2006. – Вып. 1, ч. 1. – С. 252–265.
6. Тюгашев Е. А. Экономика домашнего хозяйства и окружающего социума. – Новосибирск, 2003.
7. Экономика культуры: учеб. пособие / под ред. А. Рубинштейна. – М.: НИИ искусствознания, 2003.
8. Концепция краевой целевой программы «Государственная поддержка народных ремесел и декоративно-прикладного творчества в Красноярском крае» на 2008–2010 годы. – Красноярск, 2007. – 18 с. (Неопубликованное издание).

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии.....	3
Раздел 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ	
<i>Миненко Г. Н.</i> Культурология и российское общество.....	5
<i>Донских О. А.</i> Филология и культурология: история и принципы взаимоотношений.....	15
<i>Булгакова О. А.</i> Основные направления разработки проблемы взаимосвязи языка и культуры в лингвистике.....	29
<i>Бурмистров С. Л.</i> Связь культуры и языка в концепциях А. А. Потебни и Э. Сепира.....	38
<i>Бобкова Т. А., Лушикова Г. И.</i> Стереотипы и предрассудки в процессе межкультурной коммуникации.....	50
<i>Тарасова М. В.</i> Идеалообразующая функция культуры в художественной коммуникации.....	56
<i>Колков А. И.</i> Гармоническое мировоззрение и духовность нашего времени.....	66
<i>Жукова О. И.</i> Самообретение личности как культурная тема современности.....	74
<i>Штуден Л. Л.</i> Духовная смута современного Запада: культурологический аспект.....	84
<i>Красиков В. И.</i> Сотериологические общности в истории и культуре..	91
<i>Кочеляева Н. А.</i> Паломничество как социокультурный феномен.....	98
<i>Мушич-Громыко А. В.</i> Архаическая космология как протообразец культурно-исторического наследия.....	106
<i>Гекман Л. П., Михайлова Е. В.</i> «Традиционная культура»: философско-культурологический дискурс.....	114
<i>Головки Т. И.</i> Амбивалентность смехового элемента в народной художественной культуре.....	120
<i>Ултургашев Г. Г.</i> Техногенез в контексте антропосоциогенеза.....	131
<i>Кучер В. В.</i> Обычное право в системе традиционной культуры: к постановке проблемы.....	143

Раздел 2. КУЛЬТУРА РОССИИ В ИСТОРИЧЕСКОМ И ЛАНД-
ШАФТНО-ГЕОГРАФИЧЕСКОМ РАКУРСЕ

<i>Разлогов К. Э.</i> Русское в глобальной массовой культуре.....	155
<i>Переушина О. В.</i> Природно-географические основания формирования культуры России: проблемное поле исследований.....	158
<i>Филин Д. А.</i> Православное монашество и кризис Византии рубежа XII–XIII веков	165
<i>Батурин С. П., Батурина Т. В.</i> Православие как фактор поддержания политической целостности Российской империи (конец XIX – начало XX века).....	177
<i>Аристов Ю. С.</i> Организация информационных потоков в деятельности администрации в XVIII–XIX веках (на примере сибирских губерний)	184
<i>Кирилова А. В.</i> Культурологический аспект изучения русского художественного кружка.....	196
<i>Романова Н. И.</i> Структура повседневности старообрядческой семьи: исторический и современный аспекты.....	206
<i>Решикова И. П.</i> Визуализация будущего в советском символическом универсуме.....	219
<i>Марченко Ю. Г.</i> Социальные трансформации и проблемы русской культуры в постсоветский период.....	231
<i>Латышев А. А.</i> Российская реформа начала XXI века как смена культурных форм жизнедеятельности	239
<i>Баитанник С. В.</i> Археологические памятники в системе культурно-исторических ценностей и их правовой режим.....	248
<i>Зыков А. В.</i> Кинохроника как нематериальное наследие.....	260
<i>Кулемзин А. М.</i> Перспективы завершения свода памятников Кемеровской области.....	268

Покровская А. Ф. Возможности информационных технологий в сфере сохранения историко-культурного наследия Кузбасса..... 272

Раздел 3. ПРИКЛАДНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ

Швецова М. А. Социально-культурная активность как предмет научного анализа..... 277

Гусейнова Л. А. Социоэкосистема региона: аргументы предустойчивого развития (эколого-культурологический подход)..... 290

Михайлова Е. Н. Правовой нигилизм в контексте культуры повседневности..... 297

Лапова И. Ю. Маргинализация современного человека как следствие урбанизма..... 306

Лянгузова Ю. Н. Роль городского пространства в формировании традиционной религиозной самоидентификации современного человека..... 314

Прошкин Б. Г. Проблемы формирования мотивационной составляющей стиля руководства будущего менеджера социальной сферы..... 323

Рудич Л. И. Декоративно-прикладное искусство, народные промыслы и ремесла в экономике Сибирского региона..... 334

Научное издание

КУЛЬТУРОЛОГИЯ, КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО
В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ СОЦИУМЕ

*Сборник научных статей по итогам
Всероссийской научно-практической конференции
«Культурология в социальном измерении»
(Кемерово, 16–17 февраля 2007 г.)*

Часть 1

Редактор *В. А. Шамарданов*
Дизайн обложки *М. А. Иноземцев*
Компьютерная верстка *М. Б. Сорокиной*

Подписано к печати 21.03.08. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».
Печать офсетная. Уч.-изд. л. 21,4. Тираж 500 экз. Заказ № 5.

Издательство КемГУКИ:
650029, г. Кемерово, ул. Ворошилова, 19.
Тел. 73-45-83