

Федеральное агентство по культуре и кинематографии
Кемеровский государственный университет
культуры и искусств
Научно-исследовательский институт
прикладной культурологии

КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ КОМПЛЕКСНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Научный ежегодник

Кемерово 2005

ББК 71.0
К90

Научный редактор
доктор филос. наук, профессор, чл.-корр.
Российской Академии естествознания
П. И. Балабанов

К90 Культура как предмет комплексного исследования: науч.
ежегодник / Кемеров. гос. ун-т культуры и искусств. – Кемерово:
КемГУКИ, 2005. – 308 с.

ISBN 5-8154-0050-5

Исследуются проблемы человека, его культуротворческой деятельности в самых различных аспектах – философском, социальном, историческом, психологическом, религиозном, искусствоведческом, что свидетельствует о становлении и развитии культурологической рефлексии в сообществе ученых Западной Сибири, работы которых представлены в настоящем издании.

Адресован научным работникам, преподавателям, аспирантам, специалистам-культурологам.

ББК 71.0

ISBN 5-8154-0050-5

© Кемеровский государственный
университет культуры и искусств, 2005

ДИВЕРГЕНТНЫЙ ПОИСК В КУЛЬТУРЕ

(ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ)

Введение культурологии в номенклатуру научных специальностей, а также в качестве учебной дисциплины в образовательных учреждениях фактически положило начало осмыслению, казалось бы, далеких по предмету дисциплин с единых, а именно культурных оснований. В этом случае начинают сливаться в одно течение две тенденции: стремление толковать культуру как самое широкое и глубокое умственное изобретение человека и желание найти связующие звенья общественной и индивидуальной жизнедеятельности с позиции той же самой культуры как фундамента человеческого бытия. Иными словами, налицо широкий дивергентный культурный поиск, результаты которого порой иллюзорны, не впечатляющи и трудно понимаемы в современной ситуации в связи с определенной расщепленностью сознания отдельной личности, ибо расщепленным оказывается само бытие человека XX–XXI вв. Причины этому известны – политические, социальные, экономические, экологические, медицинские и др. Тем более ценными являются попытки авторов настоящего сборника научных трудов, которые при исследовании конкретного вопроса явно или неявно разделяют самые общие принципы и закономерности такой научной дисциплины, как культурология.

Данная ситуация в истории науки не нова. Проблема интеграции и дифференциации научного знания в современном толковании часто ставит акцент на процессах интеграции. Реальный исторический анализ этого не подтверждает. Это относится и к ситуации с культурологией. Выделение культурологии в самостоятельную отрасль научного знания началось, во-первых, в XIX веке в связи с деятельностью общественных фондов и организаций, которые финансировали археологические и этнографические исследования, т. е. осуществлялась организационная демаркация будущей культурологии от наличного знания. Во-вторых, в XX веке сформировались методы, выявляющие культурный контекст и смысл

литературных произведений, т. е. происходила методологическая демаркация культурологии. В-третьих, как в рамках теологии, так и светской науки, и, прежде всего, философии, складывается осознание единства человечества, его истории, что также стимулировало возникновение новой научной дисциплины – культурологии.

Указанные процессы демаркации вызвали обратное движение – движение к интеграции, что явственно наблюдается в современной культурологии. Более того, имеются попытки возвести культурологию в ранг идеологии, что, на наш взгляд, малопродуктивно.

Формально определившись как автономная наука, культурология в своем содержании еще не устоялась. А это означает, что трактовка феноменов бытия, претендующая на культурологическую, не всегда глубока и содержательна. Но важно в этом случае другое – внутреннее желание самих исследователей осознать эти феномены не просто как феномены бытия, а как феномены культуры, как мир культуры, как мир искусственного, само наличие которого противостоит миру естественного, т. е. как противостояние порядка и хаоса.

Предлагаемые научные статьи различны по предмету обсуждения, по методам исследования, по приводимым выводам и пр. Но для всех этих работ пафос заключается в убеждении необходимости исследования мира, его многогранности и глубины, что не может не вызвать симпатии к многотрудному культурологическому осмыслению авторами наличных артефактов культуры.

П. И. Балабанов.

РАЗДЕЛ I

ЧЕЛОВЕК В КУЛЬТУРЕ

Н. А. Старикова

СОЦИАЛЬНАЯ АКТИВНОСТЬ КАК ТВОРЧЕСКАЯ СТОРОНА СОЗНАНИЯ

Активность, в широком смысле, относится к характеристике всего живого, выражая способность организма приспосабливаться к изменяющимся условиям. Активность в философском смысле означает коренное свойство материи, родовое понятие по отношению к социальной активности. Последняя характеризует социальную форму движения материи, взаимодействие элементов общественной жизни, интенсивность ее развития, способность и меру реакции социальных субъектов на окружающие условия. Социальная активность – это не только приспособление к наличным условиям, но их изменение.

Идеалистическая философия рассматривала активность либо как свойство, присущее душе, либо как порождение внешних сил. Например, Платон полагал, что душа человека содержит знания, которые человек должен воспроизвести, углубляясь в созерцание. В его философии источником творческой активности человека оказывалось божество [1].

С других, противоположных позиций рассматривала активность материалистическая философия. Она объясняла истоки активности на основе принципов материалистического детерминизма. Получалось, что активностью обладает не столько человек, сколько окружающая его природа. Яркий представитель материализма К. Маркс в своем теоретическом развитии активности отталкивался от достижений немецкой идеалистической философии. Ее классики Кант, Фихте, Гегель поставили и во многих отно-

шениях исследовали вопрос об активно-творческом отношении субъекта к объекту. Они показали, что субъект и объект не являются рядом положенными противоположностями, связанными лишь созерцанием субъекта, который пассивно воспринимает воздействующий на его органы чувств мир объектов. В их философии субъект и объект предстали как диалектически связанные и взаимопроникающие противоположности. Особенно велики в этом отношении заслуги Гегеля, который доказал, что познающий субъект воссоздает объект в мышлении лишь через активную деятельность, осуществляющуюся на основе мыслительных форм, выработанных человечеством в истории культуры.

Идея активности субъекта была величайшим завоеванием историко-философской мысли. Однако на почве идеализма она не могла получить последовательную научную разработку. Активность рассматривалась классиками немецкой идеалистической философии односторонне, как саморазвитие сознания, самодеятельность духовного начала. Этой односторонности не смог преодолеть даже Гегель, высказавший ряд гениальных соображений о роли труда в формировании и развитии человека. Гегель вплотную подошел к пониманию практики как основы, на которой возникает духовная жизнь человека. В «Феноменологии духа» он связывает рождение и развитие самосознания с переходом от потребительского отношения к природе к трудовому, преобразовательному отношению к ней. Казалось бы, отсюда прямо вытекает вывод о практически-чувственной деятельности как основной форме и предпосылке человеческой активности. Однако Гегель не только не делает этого вывода, но и сам труд сводит к его абстрактно-духовной форме. Дух, по Гегелю, реально не возникает из трудовой деятельности. Мыслительную способность труда дух осознает лишь познавая себя. В соответствии со всей идеалистической конструкцией законы человеческой деятельности Гегель рассматривает как определенную логическую схему, которая имплицитно уже содержится в идее и лишь постепенно осознается духом. Таким образом, труд оказался не основой, а продуктом сознания, хотя и таким, без которого мышление не в состоянии познать ни себя, ни законы объекта.

В отличие от Гегеля, Маркс рассматривал труд не в абстрактно-духовной его форме, а как материальный процесс, связывающий общество и природу и выступающий подлинной основой человеческой истории. В материальном производстве Маркс увидел специфическую форму жизнедеятельности человека, что позволило ему в дальнейшем раскрыть определяющий характер законов материального производства по отношению ко всем другим формам жизнедеятельности общества.

В соответствии с этим Маркс придал качественно новый смысл идее активности субъекта. Если Гегель рассматривал эту активность как результат саморазвивающегося знания, то Маркс усматривает активность субъекта в области практического преобразования мира, основу которого составляет труд, материальное производство.

У некоторых представителей старого материализма активность человека сводилась к стремлению адекватно понять своё полное и безусловное совпадение с необходимостью, т. е. фактически познать свою собственную пассивность. Так называемое духовное творчество относилось только к творению иллюзий, об отражательном характере которых метафизический материализм не мог дать научного представления. У механистических материалистов слово «творчество» ассоциировалось, как правило, с идеалистическим принципом творения из ничего и как таковое «изгонялось» из природы. Активность, поскольку она вообще признавалась, приписывалась объекту, который, воздействуя извне на человека, вызывает в голове последнего образы, копии. Одним словом, дело представлялось таким образом, что в субъекте пассивно отображается мир активных объектов.

В противоположность механистическому материализму идеализм подчёркивал творческий характер человеческого сознания, но абсолютизировал его до такой степени, что в философской форме повторял теологическую концепцию творения. Здесь мы имеем дело с односторонним преувеличением, раздуванием одной из характеристик (творческой) сознания человека и превращением его в абсолют, в результате чего сознание утверждалось в качестве единственной основы всего сущего.

Маркс трактовал данную проблему в рамках материалистического решения основного вопроса философии. Суть этого решения заключается в признании отражательного характера человеческого мышления, и лишь на этой почве становится возможным решение вопроса о творческом характере мышления, а следовательно, и вопроса о том, для чего и в каком направлении изменять объективный мир. При таком подходе творческий характер мышления усматривается не в беспредпосылочном творении мира, а в том, что творческое мышление есть момент совокупной жизнедеятельности человека как сознательного общественного существа [2].

Различные виды новообразования, начиная с самообновления, присущи материи. Лишая материю свойств активности, новообразования и саморазвития, идеализм приписывает их исключительно духовному началу. Диалектический материализм видит источник обновления в борьбе противоположностей, которая дает ключ к пониманию развития как самодвижения, становления материального мира [3].

«Категория самодвижения, – как справедливо отмечает М. Н. Морозов, – представляя всеобщее свойство материи, ее атрибут, охватывает все процессы становления, происходящие в природе и обществе, начиная с вариативности развития, самообновления и скачкообразного возникновения нового качества в природе и кончая творчески-созидательными актами на уровне практической и духовной деятельности человека». Исследователи активности и творчества сталкиваются с проявлением спонтанности, нерациональности (иррациональности) поведения, которые нередко противоречат прагматической

ориентации на «результат» и похвалу, но которые оказываются часто проявлением подлинной субъективности и творчества человека [4].

Активность – это способность человека к спонтанным, самопроизвольным изменениям и действиям без явного воздействия извне. Процесс адаптации заключается в освоении человеком окружающей среды. Особенностью этих человеческих свойств (качеств) является то, что в них тесно переплетаются материальные и духовные, неосознанные и осознанные, эмоциональные и рациональные стимулы [5].

Социально-философский подход к анализу социальной активности людей осуществлен Г. С. Арефьевой. Автор рассматривает активность людей с точки зрения ее характеристик механизма творчества нового, бесконечного процесса расширенного воспроизводства жизни. Здесь, думается, указана не только определенная черта человеческой активности, но и принципиальная особенность философского подхода к ней – с точки зрения ее роли в социальном процессе, ее связи с закономерностями социальной формы движения. Философия абстрагируется от каких-то конкретных характеристик социальной активности людей ради того, чтобы исследовать особый «уровень» ее параметров, особые – фундаментальные – закономерности функционирования и развития этого явления. Человеческая активность, если брать ее в историческом разрезе, меняется в своих весьма существенных и различных параметрах. Меняются цели усилий людей, не остаются без изменений масштабность действий личности, степень ее сознательности, инициативности, ответственности, характер мотивации, диалектика личных, частных и общественных интересов действующих лиц, взаимодействие индивидуальной и коллективной деятельности, соотношение творческого и репродуктивного, революционно-преобразующего и адаптивно-приспособленческого аспектов деятельности, научная обоснованность и результативность выдвигаемых программ, и многое другое [6].

Главное в человеке, обладающем волей, сознанием, способностью мыслить, – его активность и адаптивность, которые, с одной стороны, становятся его атрибутивным, неотъемлемым свойством, с другой стороны – приоритетными по отношению к пассивности.

В самом широком смысле социальность – это изначально непрерывные взаимосвязи (производственные, чисто духовные и т. д.) между людьми во всех видах активности, независимо от степени их общественной полезности, нравственной оценки и значимости. Это социальность всех взаимодействий человека с миром (с обществом, с природой, с другими людьми) – его индивидуальности, свободы, ответственности. Любое человек, выходя за пределы уже достигнутого уровня культуры и развивая ее дальше, делает это именно во взаимодействии с культурой, опираясь на нее даже в процессе преодоления ее ограниченности на тех или иных направлениях общественного прогресса. Качественно новый вклад в развитие всей культуры человечества вносят, прежде всего, выдающиеся деятели науки, искусства, политики, религии [7].

Итак, социальная активность человека – целенаправленное поведение, которое представляет продуктивное использование всех человеческих потенций (биологических, интеллектуальных, социально-культурных, морально-волевых), направленное на решение социальных проблем, накопившихся в обществе. Социальная активность человека зависит от ряда факторов: субъективных и объективных. К субъективным факторам относят воспитательное воздействие общества, проявляющееся в его просветительной, культурной деятельности, осознание человеком своей роли в обществе. Необходимо развивать способность к сотрудничеству, взаимопомощи, осмысленному общению. Социальная активность человека зависит от творческого и ответственного отношения к жизни. Влияние объективных факторов на социальную активность можно выразить через значимость и результативность творческой социальной активности для общества. Поэтому необходимо применять принципы позитивного стимулирования социальной активности в области решения социальных задач, т. е. формировать потребности в социальном виде деятельности и гарантировать вознаграждение за достижение оптимального результата.

Увеличение активности человека в свободное время, развитие гуманистических, формирующих человека образцов культуры возможны лишь при таких социальных условиях, когда человек чувствует себя сознательным субъектом в профессиональном труде, когда для него существуют широкие возможности интеллектуального развития в сфере труда. Активный, образованный человек, обладающий большой профессиональной культурой, чувствующий себя хозяином своего социалистического предприятия, в то же время проявляет себя и активным участником общественной и культурной жизни.

Активность обычно определяется деятельностью, которая приводит к изменению существующей ситуации путем затраты энергии. Очень часто понятие активности сравнивают с плодотворностью. Плодотворность – это реализация человеком заложенных в нем возможностей, использование потенциальных сил [8].

Любое политическое решение, принимаемое в обществе органами управления, также обладает социально-регулятивной силой и, в этом смысле, является общественным импульсом социальной активности. Оно может нацеливать группы людей, отдельных индивидов на какие-то действия, может воодушевлять их, придавать им силы в борьбе за достижение определенных целей. Общество во всем богатстве и разнообразии своих форм выступает весьма мощным излучателем социальной активности, социальной энергии. Общество, в данном случае, подобно своего рода заряжающему устройству, питающему своей энергией людей.

Каждый конкретно-единичный человек, кто бы он ни был и где бы ни жил, всю свою сознательную жизнь живет, действует, находится в непрерывном потоке облучений социальной энергией, социальной активностью. При этом он, естественно, отнюдь не безразличен к этим интенсив-

ным и разнообразным социальным импульсам. Напротив, органичной и неотъемлемой чертой человеческой жизнедеятельности является как раз то, что человек ассимилирует эту общественную активность, живет и действует в духе и направлении именно тех социальных импульсов, которыми наделяет его общество. Если общество мы уподобили заряжающему устройству, то человек – это своего рода аккумулятор, непрерывно питаемый энергией от этого устройства.

Способность каждого человека аккумулировать в себе, в своей жизнедеятельности энергию общественных воздействий имеет принципиальное значение для человека. Благодаря перманентной сопряженности каждого человека с общественной энергией, активностью общества, сила, мощь каждого отдельного человека намного превышает его возможности как отдельного индивидуального существа.

Эта сила человека как бы опирается на мощь всего общества, на накопленную энергию всех предшествующих поколений. В инициативе, энергии, страстности, самоотверженности – равно как и в апатии, безынициативности – каждого отдельного человеческого существа как бы персонифицируется энергия и мощь – равно как и вялость, заторможенность – всего общества. Именно это обстоятельство и является одним из факторов огромной мощи или, наоборот, слабости жизнедеятельности отдельного человека, выражением в этой жизнедеятельности родовой сущности человека.

Вместе с тем следует заметить, что как принципиально ни важна способность человека ассимилировать активность общества и выстраивать свою жизнедеятельность на основе и в духе этой активности, эта способность не раскрывает еще всей глубины диалектики человека и общества.

Вся соль вопроса заключается в том, что социальная активность общества отнюдь не исчерпывается, не угасает в человеке, подобно тому, как, скажем, волна, нахлынувшая на берег, уходит в прибрежный песок. Ведь каждый человек представляет собой неповторимую тотальность. Он обладает присущим только ему специфическим жизненным опытом, субъективным миром, только своим отношением к действительности.

Эта его неповторимая субъективность не стоит в стороне от социальной активности общества. Напротив, человек воспринимает эту активность именно и только в контексте своего собственного опыта. Выражается это в том, что интериоризируя импульсы социальной энергии и опираясь на них, человек преобразовывает эти импульсы в свои собственные, идущие уже от его неповторимой субъективности и несущие на себе печать этой субъективности.

Причем в данном случае речь идет не просто и не только о своеобразной личностной окраске общественной активности, хотя и она, разумеется, имеет место. Речь идет о том, что импульсы общественной активности выступают своего рода катализаторами индивидуальных потенций активности, которые имеются у человека. Одни из этих потенций могут

пробуждать от своеобразной спячки, другие, напротив, блокировать, укрощать. Другими словами, общественная энергия, дойдя до человека, преобразуется в его собственную жизненную энергию, собственную жизненную активность, или, напротив, пассивность данного человека. Происходит в данном случае как бы второе рождение активности общества, но уже в качестве имманентной, личностно-человеческой активности, своего рода самоактивности человека.

Думается, что способность каждого человека быть носителем своей собственной неповторимой социальной энергии, социальной активности не менее важна для понимания человека, чем его способность реагировать на активность общества и ассимилировать ее. Быть имманентным источником собственной активности, воплощать себя посредством этой активности и действовать на ее основе – это глубокое сущностное свойство человеческой природы вообще. Без него – этого свойства – нет и не может быть человеческого бытия в его сущностном, родовом понимании.

Итак, отношение человека к обществу с точки зрения момента активности в определенной мере противоречиво. С одной стороны, человек является своего рода воспринимающим устройством для ассимиляции мощных, перманентных и разнообразных импульсов социальной активности со стороны общества. В этом отношении он выступает как объект воздействия, как существо в определенной степени зависимое. С другой – на основе воздействий общества человек сам выступает источником собственной социальной активности, обладающей неповторимым своеобразием, неустранимой личностной содержательностью. В этом отношении он предстает как существо активное, в определенной мере независимое и инициативное. Другими словами, человек в своем отношении к обществу и общественно активен, и самоактивен, он и производное от активности общества, и собственный источник активности. Лишь в единстве этих начал реализуется активность человека [9].

Анализ литературы показывает, что, хотя проблема активности успешно разрабатывается в нашей современной науке, тем не менее, имеется еще очень много вопросов спорных, нерешенных или нуждающихся в конкретизации и более углубленном рассмотрении. Наличие таких вопросов говорит как о сложности проблемы, так и о процессе ее творческого освоения.

Примечания

1. Арефьева Г. С. Социальная активность: (Проблема субъекта и объекта в социальной практике и познании). – М., 1974. – С. 55.
2. Архипцев Ф. Т. Творческая природа человеческого сознания // *Вопр. филос.* – 1974. – № 5. – С. 62.
3. Пушкин В. Г. Информатика, кибернетика, интеллект / В. Г. Пушкин, А. Д. Урсул // *Филос. очерки.* – Кишинев, 1989. – С. 160.
4. Пуляев В. Т. Целостный человек и детерминанты его общественного развития // *Социально-гуманитарные знания.* – 1999. – № 6. – С. 34.

5. Пряжников Н. С. Психология труда и человеческого достоинства: учеб. пособие для вузов / Н. С. Пряжников, Е. Ю. Пряжникова – М., 2001. – С. 158.
6. Крутова О. Н. Человеческий фактор: социально-философский аспект // Вопр. филос. – 1987. – № 8. – С. 23.
7. Брушлинский А. В. Деятельностный подход и психологическая наука // Вопр. филос. – 2001. – № 2. – С. 93.
8. Фромм Э. Бегство от свободы; Человек для себя / пер. с англ. Д. Н. Дудинский. – М., 1998. – С. 481.
9. Барулин В. С. Социально-философская антропология: Общие начала социально-философской антропологии. – М., 1994. – С. 86.

И. Ф. Петров

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА

Управление процессами духовной жизни общества предполагает их всестороннее исследование. Такого рода исследования на теоретическом и конкретно-эмпирическом уровнях позволяют раскрыть тенденции и закономерности функционирования, изменения и развития духовных явлений, их место и роль в обществе. Эта работа сопряжена с немалыми трудностями, вызванными сложностью объекта изучения.

Интерес к исследованиям духовной жизни обусловлен закономерным возрастанием роли науки, искусства, образования и других важнейших сторон духовной жизни в настоящее время. Это объясняется рядом причин:

- потребностями развития учения об общественном сознании и уточнения самой категории общественного сознания;
- потребностями развития учения о духовной культуре. Раскрывая содержание духовной культуры, определяя ее как явление, исследователи соотносят культуру с духовной жизнью;
- потребностями в методологии анализа явлений духовной жизни при проведении конкретно-социологических исследований;
- потребностями, связанными, в частности, с разработкой системы ее категорий (А. К. Уледов).

Следовательно, сама общественная практика проявляет глубокий интерес к изучению духовной жизни, к ее методологическим проблемам. Отметим, что при исследовании духовной жизни используются различные аспекты изучения ее явлений: гносеологический, социологический, аксиологический и др. Взятые в совокупности, они могут воссоздать объективную картину жизни во всем ее многообразии, показать внутреннюю структуру, процессы, многогранную деятельность личности. В философской и социологической литературе существует множество точек зрения

относительно духовной жизни, ее места в системе категорий и т. д. Однако до сих пор нет фундаментальных трудов, посвященных анализу духовной жизни как специфическому общественному феномену, в нашем аспекте рассмотрения. В разное время проблеме уделяли внимание: Н. Б. Биккенин, В. С. Барулин, Д. К. Гордеев, В. А. Демичев, В. В. Журавлев, М. Т. Иовчук, А. К. Уледов, М. Ковальзон, Г. Г. Караваев, С. В. Попов, В. П. Тугаринов, А. Д. Шершунов, М. В. Яковлев и др. Существующая потребность в определении духовной жизни общества как исходного понятия, которое позволяло бы разрабатывать и операционные понятия для анализа явлений духовной жизни на различных уровнях организации общества, по-прежнему актуальна. Речь идет об определении не только понятия духовной жизни, но и других понятий, выражающих основные компоненты духовной жизни и их связи, о принципах анализа явлений духовной жизни.

Следует сказать, что за последнее время сделано немало. В частности, в научном обиходе с успехом используются понятия духовной сферы, культурного уровня социальных групп, культурной среды, социальных типов и др. Однако процесс уточнения существующих понятий и введение новых является весьма сложным и отстает от практики конкретных социологических исследований.

Из всей совокупности методологических проблем исследования феномена наиболее подробного рассмотрения требует многоаспектный подход к изучению культурных потребностей личности, принцип дифференцированного подхода и др.

Характеристика духовной жизни в гносеолого-социологическом плане позволяет при анализе общественных явлений не упускать из виду зависимость духовной жизни личности от материальной и вместе с тем акцентировать внимание на ее особенностях. «Духовная жизнь общества по своей сути есть реальный процесс существования людей, а по своему осуществлению – способ общественной жизнедеятельности и относительно самостоятельная сфера, связанная с производством и распространением сознания и удовлетворением духовных потребностей людей» [1].

Приведенная формулировка духовной жизни, хотя и является достаточно общей, имеет методологическое значение для данной работы на всех ее уровнях, в том числе и на конкретно-социологическом. На этом уровне общее, необходимое в явлениях духовной жизни раскрывается в единстве с особенным и частным, исследуются реальные процессы духовной жизни локальных социально-культурных образований, причем анализируются явления по преимуществу в плане их функционирования.

Определение духовной жизни как способа жизнедеятельности и относительно самостоятельной общественной сферы позволяет выделить и более высокие уровни объяснения явлений духовной жизни. В частности, самый высокий из них - уровень общесоциологической теории, в рамках которой раскрывается духовная жизнь как реальный процесс жизнедеятельности, а также обосновывается ее место в социологической структу-

ре общества. Далее, анализ духовной жизни и ее специфики, как относительно самостоятельной общественной сферы, может осуществляться на уровне специальной социологической теории духовной жизни.

Конкретные социологические исследования подвели нас к постановке вопроса *о локальных социально-культурных образованиях как формах существования общества в целом*, о культурной жизни этих образований, вбирающих в себя определенные стороны духовной жизни общества и обладающих в то же время своей спецификой.

Что общего и в чем различие между культурными потребностями различных социально-демографических групп, уровней, типов? Подобного рода вопросы неизбежно встают в связи с конкретными исследованиями. Их решение предполагает обоснование вполне определенных понятий, характеризующих культурные потребности отдельных социальных групп. Например, понятие «молодежная культура» давно и с успехом используется учеными, в том числе зарубежными. В частности, ими оперировали Т. Парсонс, Р. Линтон, А. Коэн, Д. Коулмен, К. Кенистон, Г. Сиболд, Ч. Рейч, Т. Розак, О. Тоффлер и др. Исходя из их мнения, культура общества не только многообразна, но и мозаична, она состоит из различных культурных подгрупп (со своими интересами и потребностями), выделяемых на основе территориальных, национальных, религиозных, демографических признаков [2]. «По сути дела мы живем в эпоху взрывообразного роста субкультуры», – заявляет О. Тоффлер, считая, что общество имеет тенденцию раскалываться на мелкие части – субкультуры [3]. С ним соглашается Ч. Бидуэл, говоря, что внутренняя дифференциация современного общества обнаруживается в культуре и обусловлена различиями в профессиях, возрасте, религиозной принадлежности, национальном самосознании, просто во вкусах и предпочтениях. Исходя из сказанного, выделяются субкультуры национально-этнических групп, религиозных сект, спортивных команд, болельщиков и даже гангстерских банд и др. [4]. В таком случае правомерно будет выделение и *социально-психологических типов и их культурных потребностей, а также уровней развития этих потребностей*. Основанием для их выделения является общность, совпадение культурных потребностей и интересов, вкусов, развлечений, мотивов деятельности в сфере досуга, характерных для выделяемых социальных групп. *Несмотря на существование возрастных, профессиональных, образовательных или других социальных различий, их культурные потребности достаточно однородны, просматриваются сходные позиции и настроения, проявляющиеся главным образом в сфере досуга, мало затрагивая бытовые и семейные отношения*. Эта определенная культурная автономия, исполняющая функцию социализации личности, формирования ее духовного мира.

Мы будем придерживаться мнения А. Коэна, отмечающего, что «субкультура – это «культура в культуре», имеющая достаточно четкие контуры. Она включает знания, верования, цели и ценности, суждения и оценки,

нравы и вкусы, жаргон и манеры поведения, предрассудки и преубеждения, характерные для социальной группы и разделяемые ее членами» [5]. К этой множественной системе субкультур относятся и «культуры» выделенных уровней и типов, и как их выражение – культурные потребности и интересы в сфере досуга.

Духовная жизнь является необходимым компонентом социального бытия человека. В начале человеческой истории производство сознания было непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением материального отношения людей. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законах, морали, религии, метафизики и т. д. того или другого народа (А. Д. Шершунов). С ускорением развития общества духовная жизнь приобрела относительную самостоятельность, утвердились многочисленные формы духовной жизнедеятельности. Тем не менее, зависимость ее от материальной жизни сохранилась.

Духовная жизнь выступает и как относительно самостоятельная специфическая сфера жизни общества вследствие ее объективации как внутреннего основания личности. «Сферами жизни общества являются социальные образования, включающие в свое содержание прежде всего те или иные виды материальной и духовной деятельности, общественные отношения как формы деятельности и общественные потребности, обуславливающие деятельность людей. Взятые в совокупности, названные компоненты позволяют составить представление о сферах как подсистемах общества, способных обслуживать последнее.

Понятие «духовная сфера общества» конкретизирует содержание понятия «духовная жизнь общества». Им охватывается не вся духовная жизнь, а лишь один из ее слоев, или уровней, связанный со специализированным (профессиональным) духовным производством, с функционированием социальных институтов (идеологических и научных учреждений, театров, библиотек, музеев, школ и т. д.), создающих и распространяющих духовные ценности. В духовную жизнь входит наряду с профессиональным производством и непрофессиональное, наряду с организованной системой распределения духовных ценностей – стихийное и т. д. Духовную сферу можно рассматривать как целенаправленно организуемую обществом духовную жизнь людей» [6].

Таким образом, в исследованиях духовной жизни как сферы следует исходить из понимания ее как *реального процесса жизнедеятельности людей, что и является методологическим требованием социологического подхода* к анализу духовной жизни и рассмотрению ее как способа социальной жизнедеятельности людей и как относительно самостоятельной сферы общества.

Применение принципа системности в исследованиях духовной сферы позволяет глубже раскрыть ее специфику и функционирование, возможности управления духовными процессами, а также представить духовную жизнь как внутренне упорядоченную, устойчивую целостность, обладающую системными качествами и специфическими закономерностями (Б. П. Гусев, Л. И. Казакова, В. Ф. Рябов, Г. И. Прибытков и др.).

Представление о духовной сфере как совокупности тесно связанных между собой компонентов, как определенной целостности вытекает из положения об обществе как «социальном организме», «органической системе», развивающейся в целостность. «...Органическая система как совокупное целое имеет свои предпосылки, и ее развитие в направлении целостности состоит именно в том, чтобы подчинить себе все элементы общества или создать из него еще недостающие ей органы» [7].

Как следует из проведенного нами анализа, среди исследователей нет единства мнений относительно элементов системы духовной жизни. И главная причина заключается в разнице взглядов на то, что принимать за основание структурного деления духовной сферы, какие критерии позволяют не только эмпирически, но и теоретически обоснованно подходить к выделению соответствующих элементов. Эта проблема отражена в работах С. Н. Михайлова, В. Н. Шубкина, Ж. Ошавкова, В. М. Краснова, Э. С. Маркаряна, Ю. К. Плетникова, В. Г. Афанасьева, А. В. Маргулиса, В. П. Рожина, Г. И. Прибыткова и др.

Если исходить из комплексного критерия, включающего потребности, тип деятельности, общественные отношения и субъектов деятельности и отношений [8], то можно выделить следующие основные элементы духовной сферы: духовная деятельность, духовные потребности, духовные отношения.

Человеческая деятельность осуществляется в двух основных, или наиболее общих, формах – материальной и духовной. Критерием их разграничения является предмет деятельности и ее результаты: «Две формы *объективного* процесса: природа (механическая и химическая) и *целлеполагающая* деятельность человека» [9]. По своему характеру любая деятельность является общественной, «даже и тогда, когда я занимаюсь *научной* и т. п. деятельностью, – деятельностью, которую я только в редких случаях могу осуществлять в непосредственном общении с другими, – даже и тогда я занят *общественной* деятельностью, потому что я действую как человек» [10].

Известно, что основу духовной жизни составляет духовная деятельность. По мнению Л. П. Буевой, «духовная деятельность представляет собой процесс целенаправленного систематизированного отражения действительности, ее результатами являются преобразования в сфере общественного сознания. В современных условиях это, как правило, профессиональная деятельность. В качестве ее наиболее общих видов можно выделить научное познание, ценностное сознание, целлеполагание, прогнозирование и программирование» [11].

В то время как материальная деятельность является практическим самоутверждением человека, духовная – теоретическим. Духовная деятельность есть «*деятельность* моего всеобщего сознания, как таковая является моим *теоретическим* бытием как общественного существа» [12]. Духовная деятельность шире по объему и богаче по содержанию, чем теоретическая, т. к. осуществляется на разных уровнях – теоретическом и социально-психологическом.

Особенности духовной деятельности, ее специфические черты наиболее отчетливо проявляются в духовном производстве, которое составляет основу духовной деятельности. Его спецификой, как известно, является производство идей, взглядов, представлений и т. п. – всего того, что мы называем общественным сознанием и духовными ценностями. И здесь речь идет о производстве сознания в его исторически конкретных формах. При этом на раннем этапе формирования общественного сознания, как отмечалось, оно непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Однако эта тенденция сохраняется и тогда, когда духовная деятельность, умственный труд отделяются от материальной деятельности.

Другими элементами духовной сферы выступают *духовные потребности*. Связь духовных потребностей и духовной деятельности носит двусторонний характер: с одной стороны, потребность стимулирует деятельность, с другой – сама деятельность становится предметом потребности. Более того, деятельность вызывает формирование новых потребностей потому, что она сама нуждается в средствах, необходимых для ее осуществления. Это обстоятельство оказывается решающим для понимания специфики духовной жизни. Если эволюция животного мира имеет своими результатами совершенствование органов потребления и приспособление к условиям среды на основе естественного отбора, то развитие духовной жизни обусловлено, в конечном счете, созданием новых средств духовной деятельности, производства сознания, духовных ценностей как особого вида деятельности, обеспечивающего существование и развитие человеческих сообществ.

Генетически духовные потребности можно рассматривать в качестве основы, определяющей становление духовной жизни. Анализируя употребление самого термина, мы обнаруживаем несколько его аспектов. «Прежде всего, это стремление к обладанию результатами духовного производства: приобщение к науке, искусству, философской культуре. Развитие духовных потребностей в этом смысле обусловлено демократизацией образования и функционированием множества институтов культуры» [13]. Более глубокое понимание духовных потребностей характеризуется, по мнению А. Г. Здравомыслова, тем, что сами они рассматриваются в качестве форм выражения потребностей материального порядка и социальных отношений. С этой точки зрения развитие духовных потребностей выступает как арена столкновения противоположных позиций на поприще сознания.

Следующий аспект рассмотрения понятия духовных потребностей относится к проблеме развития личности. Так, личность воспринимает массу внешних воздействий, однако это не означает механического следования или подчинения им. По мнению Г. Гегеля, действительность способна иметь для индивида двоякое значение, так как «влияние, оказываемое на индивида действительностью..., приобретает благодаря индивиду тот абсолютно противоположный смысл, что индивид или предоставляет потоку действительности свободу влияния на себя, или обрывает и преобразовывает его» [14]. Таким же образом обстоит дело и с индивидуальными потребностями личности – *она способна действовать под влиянием определенных потребностей, но она способна и противодействовать им, ориентируясь на духовные потребности более высокого порядка.*

Духовные потребности наряду с общими чертами имеют и свои особенные, позволяющие отличать их от других, прежде всего от материальных. Так, духовные потребности: теснее связаны с сознанием, их удовлетворение осуществляется главным образом в *сфере свободного времени*, связь между субъектом и объектом духовных потребностей характеризуется бескорыстием, а процесс их удовлетворения практически безграничен [15].

В процессе духовной деятельности и удовлетворения своих духовных потребностей личность вступает в *духовные отношения*, также составляющие один из элементов духовной сферы как системы. В самом понятии «духовные отношения» содержатся как определенный субъект отношения, так и объективные связи и зависимости между различными видами деятельности, сферами общественной жизни, различными общностями и людьми, выступающими в качестве субъектов духовной деятельности.

Остановимся на взаимосвязи духовного общения и духовных отношений. В философской и социологической литературе подробно рассматривается духовное общение, его средства, формы и др. (Г. Гибш, Л. П. Буева, А. Добрович, М. Н. Перфильев, М. Форверг и др.). Духовное общение, как и духовная деятельность, есть необходимое условие формирования и развития личности. Любая деятельность предполагает вступление личности в определенные общественные отношения. Вспомним, «...действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений» [16].

Общение выполняет свою специфическую роль в общественном процессе и является не только духовным, но и материальным, социально-реальным процессом, в котором происходит обмен деятельностью, опытом, способностями, умениями и навыками, результатами этой деятельности, предметно воплощенными в материальной и духовной культуре. Посредниками общения являются результаты духовной деятельности – идеи, мнения, ценности, идеалы, и материальные вещи – орудия, предметы и средства человеческого труда, материальные объекты, являющиеся носителями социальных ценностей и человеческого опыта [17].

Вместе с тем необходимо различать общение как «духовное общение» и как «коммуникацию». Как известно, духовное общение принято рассматривать в качестве одной из форм социального общения. Социальное общение – это взаимосвязь людей, условие человеческого бытия. Сама взаимосвязь обуславливается потребностями жизнедеятельности людей, в процессе которой происходит взаимный обмен результатами деятельности, информацией, психическими состояниями. Видом информационной связи является социальное общение, в котором реализуются общественные отношения [18].

Коммуникация (лат. *communicatio*) – это общение, обмен мыслями, сведениями, идеями и т. д.; передача определенного содержания от одного сознания к другому (коллективному или индивидуальному) посредством знаков, зафиксированных на материальных носителях. Она представляет собой социальный процесс, отражающий общественную структуру и выполняющий в ней связующую функцию. В рамках науковедения количественно и качественно исследованы такие формы коммуникации, как публикация, дискуссия, интеллектуальное влияние и т. п. Научная коммуникация – это функциональная подсистема в рамках системы движения научной информации (общение членов одного коллектива, например членов художественной самодеятельности в клубе) для получения нового знания, передача добытой информации другим специалистам, практическое использование знаний и др.

За рубежом проблеме коммуникации уделяли внимание Э. Мунье, Ж. Сартр, К. Ясперс и др. Эмпирические исследования коммуникации осуществляются социологией, изучающей каналы (печать, телевидение и др.) и аудитории массовой коммуникации [19].

И в заключение отметим, что категория *духовной жизни* несет большую смысловую нагрузку при анализе общества как социального целого. Ее можно определить только через соотношение с однопорядковой категорией «материальная жизнь общества», пользуясь при этом социологическим подходом, где речь должна идти о субъекте духовной реальности, который осуществляет духовную деятельность, удовлетворяет свои духовные потребности, вступает в духовные отношения. Именно это и определяет понятие «духовная жизнь общества».

Примечания

1. Уледов А. К. Духовная жизнь общества. – М., 1990. – С. 38.
2. Иконникова С. Н. Социология молодежи. – Л., 1988. – С. 62.
3. Тоффлер О. Столкновение с будущим // Иностран. лит. – 1992. – № 3.
4. Иконникова С. Н. Указ. соч. – С. 62.
5. Козн А. Содержание делинквентной субкультуры // Социология преступности. – М., 1998. – С. 314.
6. Уледов А. К. Указ. соч. – С. 35.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 46. – Ч. 1. – М., 1974. – С. 52.

8. Уледов А. К. Указ. соч. – С. 52.
9. Ленин В. И. Конспект «Науки логики»: Учение о понятии // Полн. собр. соч. – 5-е изд. – Т. 29. – М., 1960. – С. 170.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. – Т. 42. – М., 1974. – С. 118.
11. Буева Л. П. Человек: деятельность и общение. – М., 1988. – С. 87.
12. Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. – Т. 42. – С. 119.
13. Здравомыслов А. Г. Проблема интереса в социологической теории. – М., 1981. – С. 23.
14. Гегель Г. Соч.: в 14 т. – М., 1959. – Т. 4. – С. 164.
15. Коган Л. Н. Духовные потребности и деятельность личности // Филос. науки. – 1976. – № 1. – С. 15.
16. Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. – Т. 3. – М., 1955. – С. 36.
17. Буева Л. П. Указ. соч. – С. 110.
18. Соковнин В. М. О природе человеческого общения. – М., 1983. – 162 с.
19. Старостин Б. А. Коммуникация // Филос. энциклопед. слов. – М., 1983. – С. 269.

*Т. А. Григорьянц,
Ж. С. Кветная*

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ – ОСНОВАНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Феномен эстетического обладает своей спецификой в восприятии мира человеком и является своеобразным основанием художественной деятельности человека; ведь наличие глубокого эстетического чувства или способности к эстетическому восприятию действительности есть предпосылка к творчеству в любой области. По мнению Б. Л. Губмана, эстетическое восприятие и отношение к существующей действительности значительно отличается от теоретического и практически-нравственного. «Когда речь идет о теоретическом постижении интересующих субъекта феноменов, в полной мере подключаются возможности рассудка, способного обобщить эмпирические данные, ввести их в определенные понятийные, категориальные рамки. Рассудок как бы препарирует фактуально доступное под необходимым ему углом зрения, сообщая своему видению некоторую единую перспективу» [1]. Обобщая эмпирический опыт, возвышаясь над ним, сознание человека, его разум рождает идеи, создает нравственные ориентиры человеческой жизни, открывает широкие возможности в реализации личности. Если принять мнение исследователя В. Н. Никитина, утверждающего, что тело человека обладает своим, телесным сознанием, то тезис Б. Л. Губмана – «Уже в самой человеческой телесности, чувственно-эмоциональной полноте опыта содержится тенденция тяготения индивида к получению наслаждения от воспринимаемых им предметов» кажется вполне закономерным. По его мнению: «Именно здесь и обнаруживается источник эстетического» [2]. Поскольку эстетиче-

ское восприятие и отношение к окружающей действительности «образуется» при «столкновении сознания с тотальностью вещей и человеческих существ, его наполняющих», можно сказать, что такой тип восприятия доступен всем и для этого совершенно не обязательно созерцание шедевров мирового искусства и восприятие, переживание художественного образа, рождаемого этими шедеврами. Способностью к эстетическому наслаждению обладают, таким образом, не только художники – люди, обладающие даром переживания и способностью передавать эти переживания через художественные произведения, но и практически любой человек.

Исследования проблемы эстетического современными учеными показали, что чувство прекрасного, эстетического имеет в своей природе биологические корни, представляющие собой общечеловеческий элемент эстетического, присущий человеку как виду. Выяснение и выделение биологических основ чувства эстетического имеет огромное значение, так как, по мнению исследователей, без этого чувства человек не может быть собственно человеком. Информационный взрыв, появление новых информационных технологий дают новую картину истории эстетических представлений, а также возможностей человека в развитии своего творческого потенциала. По сравнению с социальным и историческим аспектами эстетики как науки о прекрасном, биологическая сторона исследована мало и перед современными учеными стоит серьезная нерешенная проблема – проблема естественного отбора, который сохранял и развивал чувство прекрасного. Современный ученый-генетик В. П. Эфроимсон рассуждает по этому поводу: «Существует ли эта сторона проблемы? Очевидно, что наша способность почти без предварительной подготовки восхищаться головкой Нефертити, гексаметрами Гомера, драмами Софокла и Эсхила, исландскими сагами говорит о существовании вневременного, внеисторического, внеклассового, короче говоря, общечеловеческого элемента эстетики» [3]. Выявление биологической основы чувства прекрасного представляет собой особый интерес и значение в исследовании природы человека вообще. По мнению В. П. Эфроимсона, на сегодняшний день определены три причины, благодаря которым развитие эстетических эмоций, имеющих биологические корни, выделялось естественным отбором уже у наших далеких предков.

«1. Общие эстетические эмоции сплачивают коллектив и тем самым способствуют его выживанию среди враждебной природы и др. сообществ.

2. Художественная восприимчивость позволяет познать мир, так сказать, экспресс-методом, причем эмоционально насыщенным.

3. Художественная восприимчивость позволяет эмоционально усиленно воспринимать о вещественным добро и зло и таким образом в своем эволюционно-генетическом развитии неразрывно сплетаться с эволюционно-генетическим развитием взаимного альтруизма» [4].

Например, эстетическое чувство, появляющееся при прослушивании музыкального произведения и обладающее почти инстинктивным, дооб-

существенным характером, имеет своим основанием биологические корни. Изначально музыка – интернациональна и вневременна. Причиной этого является тот факт, что все люди, независимо от пола, возраста, географической и национальной определенности, обладают способностью к восприятию тонов и ритмов. Музыка, таким образом, представляет собой фундаментальное искусство, поскольку она даже запрограммирована в организме человека – зоны, распознающие музыкальные тоны, находятся в височной доле, рядом с центрами слуха. Помимо этого, музыка, по мнению современных ученых, есть модель времени, так как ритм является отражением самой природы времени, которое необходимо рассматривать как один из важнейших, существенных аспектов существования человека.

Но, несмотря на то что чувством прекрасного, т. е. чувством эстетического обладает каждый, уровень проникновения в мир красоты у всех разный. Окружающие нас люди, предметы живой и неживой природы – все это сфера эстетического мировосприятия, основу которого составляет чувственно конкретное. Вместе с тем, следует отметить, что «эстетическое как бы замкнуто одновременно и на полюс идеально-общего, которое обнаруживается в ткани конкретного, чувственно воспринимаемого» [5]. Ведь определяя предмет или явление как безобразное или прекрасное, мы обращаемся к некоторым идеальным представлениям. Таким образом, эстетическое восприятие и следующее за ним эстетическое наслаждение есть итог процесса индивидуального видения в идеальном измерении. По мнению И. Канта, чувство наслаждения вызывает так называемая «целесообразность без цели», которая присуща любому предмету эстетического созерцания. «С представлением о предмете, форма которого (а не материальное в представлении о нем, т. е. ощущение) в чистой рефлексии о ней (без намерения добыть понятие о предмете) рассматривается как основание удовольствия от представления о таком объекте, это удовольствие, как считают, связано также необходимо, следовательно, не только для субъекта, который охватывает эту форму, но и вообще для каждого, кто высказывает суждение. Предмет называется в таком случае прекрасным, а способность судить через такое удовольствие (следовательно, высказывать общезначимые суждения) – вкусом» [6].

Как мы видим, по мнению философа, способность суждения имеет своим основанием созерцание формы предмета, но не содержание его, дающегося в ощущениях, т. е. формальный компонент как бы доминирует и в эзотерическом созерцании предмета, и в суждении вкуса, которое является выражением предмета. Несмотря на это, можно с уверенностью сказать, что материальное наполнение содержания образа, безусловно, неотделимо, неотторжимо от формального его представления. По справедливому замечанию немецкого философа, суждение вкуса всегда претендует на общезначимость, основание которой представляет эстетическое созерцание субъективного, безусловно, включающего в себя идеальное измерение. По мнению исследователей феномена эстетического,

именно таким образом создается эффект «целесообразности без цели», эстетический идеал здесь играет роль своеобразного мерилла индивидуального, содержащего в себе представления о прекрасном и безобразном, о комическом и трагическом, о высоком и низменном. Таким образом, эстетический идеал может претендовать на универсальность, поскольку наполнен представлениями, которые являют собой достояние всего культурного сообщества. Этот факт и фиксируется в суждениях вкуса.

Эстетический идеал есть своеобразное выражение присутствия и существования человека в природе, в окружающем мире, в его пространственно-временном континууме. Безусловно, что «экзистенциальное самоощущение субъекта, конкретно-телесно находящегося здесь и теперь, в окружении других людей и предметов, наполненных для него смыслом» [7] влияет на складывающийся эстетический идеал, на его трансформацию с течением времени. Именно художники, т. е. люди одаренные и способные увидеть в хорошо знакомых вещах новые стороны, ощутить рождающиеся тонкие связи в известных явлениях имеют возможность ранее других понять сущность настоящих событий, предвосхитить связь с возможным будущим, т. е. оторвавшись от мелочей, вчувствуясь, вживаясь в главное, выйти на совершенно новое видение настоящей жизни, рассмотреть в ней то, что пока не видно никому. Эти люди, как правило, с высоким уровнем эмпатии, обладающие особым даром более острого и тонкого эстетического мировосприятия, способные по-новому видеть и воспринимать существующую действительность и ее стороны, и составляют в художественной форме диалог с современниками, приверженными к традиционному и устоявшемуся. Таким образом, и понятие эстетического, и эстетический идеал представляют собой непрерывное движение от одной состоявшейся нормы к другой. Постоянное присутствие противостоящих друг другу эстетических идеалов, эстетических программ представляет собой естественное течение культурной жизни общества. Более того, это противостояние, оппозиция подтверждает неразрывную взаимосвязь эстетического и художественного.

В широком смысле художественность представляет собой категорию искусствоведения, которая обозначает общий родовый признак всех видов искусства. Художественность – это и «специфическое качество произведений искусства, форма прекрасного в искусстве...» [8], и – особенность отражения реальности, и «высший вид эстетического» [9]. Все значения «художественности» – и познавательная и оценочная, безусловно, взаимосвязаны. Эта взаимосвязанность определяется тем, что понятие «художественность» – понятие не формальное, а глубоко содержательное, обладающее уникальной способностью раскрывать сущность искусства как специфического отражения существующей действительности в сознании человека. От других форм общественного сознания отличается своей образностью, т. е. художественным отражением жизни. Если научное понятие не имеет эстетической характеристики, то «художествен-

ность» – эстетическая категория, несущая в себе истинность чувственного. Закономерность эстетической сущности художественного образа определяется единой предметно-чувственной основой всего прекрасного. Вместе с тем, понятия «эстетического» и «художественного» не тождественны. Если художественность присутствует только в мире искусства, эстетическое является характеристикой прекрасного в объективном мире вообще.

Таким образом, ощущая бытующие эстетические представления и идеалы в качестве крепкого фундамента художественного мира, искусство, подпитываясь мировосприятиями и мироощущениями художников новых поколений, само рождает новые эстетические идеалы. Мир художественного, мир искусства – это особая сфера активности человеческого духа, в которой проявляется и реализуется его необыкновенный дар соединять способность мыслить образами с глобальными мировоззренческими представлениями. Соединяя в себе эти две способности, художник совершенно свободен в выборе темы, жанра, ракурса видения излагаемого, а также способа материализации выбранного фрагмента действительности.

Вместе с тем, неправильно было бы сводить художественное к эстетическому. Каждое из этих понятий имеют свое автономное существование. Пытаясь определить сложные отношения между художественным и эстетическим, мы можем предположить, что эти два понятия, существуя отдельно, постоянно пересекаются на всех уровнях. Настоящее художественное произведение предполагает при полной их автономии не менее полное их органическое сочетание и соединение. Причем это взаимодействие и взаимосвязь питает и обогащает и эстетическое и художественное. В подлинном произведении интересна не только сама предметность, воспроизводимая в художественном творчестве, но и способы и методы, т. е. средства достижения желаемого результата.

Мир искусства не может быть сведен к элементарной фиксации реальности, поскольку он существует и возможен только благодаря переживанию художником этого времени в этой жизни. Поэтому настоящее произведение искусства всегда связано с сущностными проблемами бытия. Писатель М. Фриш, рассуждая о писательском мастерстве, говорил: «Язык работает как скульптор, как скульптор резцом, – отсекает пустоту, обнажая тайну, обнажая жизнь. Всегда существует опасность, что тайну разрушат, и другая опасность – что преждевременно остановятся, что останутся глыба, что тайну не представят, не охватят, не освободят от всего ненужного, лишнего, короче – что не снимут последний покров» [10]. Постоянно находясь в жизненном потоке и, благодаря своей одаренности, остро испытывая его воздействие, истинный художник соединяет своим творческим воображением события давно ушедшие, настоящие и будущие. Художественные произведения, таким образом, – есть результат выражения своего собственного отношения к миру через материал описываемых явлений. Несмотря на то что художник воспроизводит мир своей

культуры, т. е. культуры, к которой он принадлежит, заглядывая в будущее и оценивая прошлое и настоящее только с ее позиций, его произведения могут быть интересны любому человеку, вне времени. Безусловно, не все произведения способны волновать и возбуждать, преодолевая время, религии и национальные особенности. Это становится возможным тогда, когда произведение конкретного вида искусства связано и пропитано общими экзистенциальными проблемами, что обеспечивает ему общегуманистическое звучание. Таким образом, сочетание полного погружения в пространственно-временной континуум и силы экзистенциального переживания рождает произведения искусства, способные существовать века, при этом не теряя своей актуальности и значимости.

Текст любого произведения искусств, наполненный символами и метафорами, остается открытым в смысловом отношении для восприятия. Оставаясь самостоятельным и предельно открытым, художественный текст иногда содержит смысловые пласты, содержание которых может быть актуализировано со временем отдельными личностями, увидевшими то, о чем, может быть, и не думал автор. Исследователь-культуролог Б. Л. Губман считает, что «потенциальная неисчерпаемость смысла производна от общекультурного феномена интертекстуальности» [11]. Эту особенность – некоторую самостоятельность в смысловом разрастании одного текста на примере литературного текста отмечал ученый-филолог Р. Барт: «Что же касается Текста, то в нем нет записи об Отцовстве. Метафора Текста и произведения расходятся здесь еще более. Произведение отсылает нас к образу естественно разрастающегося, «развивающегося» организма... Метафора же Текста – есть; если текст распространяется, то в результате комбинирования и систематической организации элементов... Призрак Автора может, конечно, «явиться» ...в своем тексте, но уже только на правах гостя; автор романа запечатлевается в нем как один из персонажей, фигура, вытканная на ковре; он не получает здесь более никаких родительских... преимуществ...» [12].

Таким образом, прекрасное – это не только то, что присутствует в мире художественного. Прекрасна сама жизнь в своем многообразии связей и отношений в природе, социуме. Для мира искусства прекрасное представляет собой результат взаимодействия и взаимопроникновения прекрасного в общественной деятельности и деятельности преобразующей, которую современные исследователи определяют как эстетическое освоение мира. По мнению К. Горанова, «законы эстетического не являются законами материала, структурными законами, хотя они и не могут не опираться на определенный круг таких законов. Это объективные законы объективного человеческого отношения к действительности, в результате которого действительность активно меняется, «очеловечивается» соответственно конкретно-историческим идеалам, стремлениям и представлениям людей ...законы эстетического носят социально-содержательный, исторически изменяющийся, а не формальный, неизменный характер» [13].

Какова же значимость чувства прекрасного в творческом процессе, исполняемом человеком? Как можно определить это чувство? Анализируя природу эстетического, можно определить чувство прекрасного как эстетическое наслаждение, вызываемое процессом восприятия гармонии, присутствующей в природе, в отношениях людей, в мире художественности и позволяющее накапливать и раскрывать потенциал творческих сил человека. В настоящее время исследованию значимости чувства прекрасного в жизни и творчестве человека уделяется большое внимание, поскольку связь эстетического и психического здоровья человека, связь эстетического и перспектив человека в познании самого себя, своих возможностей – очевидна.

Активно ведутся эксперименты по созданию условий для рождения новых эмоций, ассоциаций и образов, необходимых для стимуляции творческого процесса человека. Например, работы ученых, проводимые в сфере «медиатектуры» и позволяющие создавать совершенно новые оптические и звуковые образы, способны переключать восприятие человека в «сверхчувственные плоскости», заменяя обычные человеческие ощущения и эмоции новыми, по определению А. Рябушкина и К. Дворжака, «интерперсональными» психологическими реакциями [14]. Одним из направлений в области исследования и экспериментирования по созданию условий для рождения совершенно новых ассоциаций и эмоций человека являются опыты по конструированию так называемых «архитектурных машин», позволяющих индивиду, выключаясь из настоящего, реально существующего пространственно-временного континуума, погружаться в новые условия существования, рождающие новые реакции и переживания, обогащая, таким образом, природу человека и стимулируя его к познанию еще не открытых в себе глубин бездонного внутреннего мира. Западные ученые Д. Кромптон, П. Кук, Р. Херрон, являясь архитекторами «моментальных городов», при помощи голографических эффектов, всевозможных вариантов проекций, звуковых и свето-цветовых программ научились создавать «картину» принципиально нового урбанистического пейзажа. Подобные опыты, выводящие за пределы реальности, модифицирующие восприятие, воздействуя на мозг и органы чувств, способны, по мнению современных исследователей, расширять сознание и освежать чувства человека. Еще во второй половине XX в. венские ученые изобрели специальные «капсулы и шлемы», при помощи которых появилась возможность прослушивать и просматривать свои эмоции и чувства. Все эти устройства рассчитаны на максимальное расширение сферы ощущений, что обусловлено биологическими основами чувства прекрасного. Биологическое же основание эстетического чувства сформировано во многом благодаря красоте настоящего мира. Именно это чувство, по мнению ученых, и позволяет постоянно расширять диапазон восприятия окружающей действительности.

Примечания

1. Губман Б. Л. Введение в философию культуры. – Тверь, 1995. – С. 101.
2. Там же.
3. Волков Ю. Г. Человек: Энциклопедический словарь / Ю. Г. Волков, В. С. Поликарпов. – М., 2000. – С. 73.
4. Там же. – С. 74.
5. Губман Б. Л. Указ. соч. – С. 101.
6. Кант И. Сочинения: в 6 т. – М., 1966. – Т. 5. – С. 190.
7. Губман Б. Л. Указ. соч. – С. 103.
8. Словарь литературоведческих терминов / под ред. Л. И. Тимофеева и С. В. Тураева. – М., 1974. – С. 453.
9. Там же.
10. Фриш М. Листки из вещевого мешка. – М., 1987. – С. 129.
11. Губман Б. Л. Указ. соч. – С. 112.
12. Цит. по: Губман Б. Л. Указ. соч. – С. 112-113.
13. Горанов К. Содержание и форма в искусстве. – М., 1962. – С. 94.

Т. А. Григорьянц

ТЕЛЕСНОСТЬ КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ КУЛЬТУРЫ

Рассматривая культуру как самостоятельную и специфическую онтологическую реальность, анализируя ее составляющие, мы можем прийти к заключению, что телесность человека представляется одним из важнейших компонентов этой реальности, поскольку вне тела человека нет. Исследование проблем телесности невозможно без определения взаимосвязи души и тела и определения изменений характера этой взаимосвязи с течением времени.

Проблема отношений души и тела имеет долгую историю. Представления о связи телесного и духовного, меняясь и развиваясь, полностью зависели от картины мира, которая отражала мировоззрение и мироощущение человека той или иной эпохи. Античное представление о телесности полностью конструировало философию и культуру своей эпохи. Тело человека являлось своеобразным центром, мерилom всего. В средневековье божественная сущность начинает уходить от тела. «Божественная природа человека теперь уже видится не в земном, телесном его бытии, а в оторванности, в преодолении им земной плоти, земного тяготения; дух возносится в небо, освобождаясь от желаний и страстей человеческой похоти» [1]. Телу отводится роль временного пристанища души, а иногда и «темницы». Человеческая душа в своем вечном стремлении обрести свободу уходит от телесного, пытаясь выбраться из оков тела. Эпоха Ренессанса вновь возвращает человека к самому себе, к земному, к чувственному. Душа человека обращается теперь уже к «храму», в котором она

находится, тело постепенно «наполняется жизнью». На определенном уровне происходит сближение духа и тела.

Таким образом, человек, сочетая в себе естественную природу и Богом данное предназначение, становится центром мироздания. Пределом, ограничивающим свободу человека, по мнению Мирандолы, является природа и ее законы. Т. е., нарушив законы природы, то равновесие, которое установлено творцом, человек теряет не только достоинство, но и власть над другими творениями и свое привилегированное положение. Возврат к телесности был продиктован именно этими условиями. Осознав результат и последствия «...движения к абстрактным идеям и символам тело человека – вновь обратилось к исследованию самого себя, своей материальной природы» [2].

Двигаясь «вовне», обращаясь к окружающей реальности, вступая в отношения с другими формами и проявлениями материального мира, тело через движение познает и изучает пространство и его формы, определяющие существование тела. Двигаясь «внутри», тело познает само себя, природу своей данности. Между этими двумя тенденциями существует непосредственная связь. Исследование внешнего мира – это познание и самого себя, поскольку человек есть часть природы. Движение «вглубь» своего внутреннего мира позволяет человеку также получать знания об устройстве окружающей реальности, ведь, находясь во Вселенной и являясь ее частью, человек представляет собой маленькую Вселенную. Возникшая идея телесной сущности нашла свое отражение и, вместе с тем, подтверждение в творчестве и изысканиях многих художников и философов. Примером могут служить работы французского представителя «живописи действия» Жоржа Матье. Подобные художественные произведения представляют собой материализацию психических образов, возникающих в сознании человека под воздействием скрытых и недоступных для человека материальных явлений, феноменов.

Проблема телесной сущности по-разному трактовалась в философии и искусстве через проблематику «Я». Что такое «Я»? На этот вопрос в истории крупные авторитеты отвечали соответственно уровню развития культуры в тот или иной период. У Декарта «Я» – абстрактный субъект познания, у Локка – внутреннее чувство, у Юма – совокупность сменяющих друг друга самоощущений, у Фихте – всеобщий продукт деятельности. Кант связывает самосознание с нравственным идеалом, Гегель проследживает его возвышение от единичности к всеобщности. Фейербах восстанавливает в правах чувственно-телесную природу «Я». Он подчеркивает, что «тело есть существование человека; отнять тело – значит отнять существование; кто не чувствен, тот уже не существует. Можешь ли ты отделить сущность от существования? Конечно, в мыслях можешь, но не в деятельности. Уничтожение моего существования есть уничтожение меня самого, потому-то оно и болезненно. Боль, «ощущение» вообще есть не что иное, как громкий, очень понятный протест против различения и раз-

деления тела и души, существования и сущности, которое производит абстрактная мысль» [3]. Наконец, Маркс ставит индивидуальное «Я» в связь с конкретным процессом жизнедеятельности индивида, а через нее – со всей совокупностью общественных отношений, продуктом и субъектом которых этот индивид является. «Я» становится, таким образом, узловой точкой, подчеркивает И. С. Кон, претворения социального в индивидуальное и обратно [4].

Современный исследователь телесности В. Н. Никитин, поддерживающий идею телесного сознания, считает искусственным расчленение «Я» на психическое и телесное. По его мнению, построенная по этому принципу система социального образования «приводит к разрушению холодинамической модели познания, неоправданному допущению существования исключительно рассудочного и физического типов деятельности, которые оправдывают формирование внесенситивного, внечувственного типа личности» [5]. Представление человека об образе своего «Я» напрямую зависит от существующей модели мира и места в этой модели, определенного для человека.

Изучая образы тела, т. е. оценивая его «работу» и наблюдая за его поведением, В. Н. Никитин приходит к выводу, что тело «...безрассудочно, точнее дорассудочно» [6]. Тело «само» знает, что ему необходимо для жизни и более удобного и спокойного существования. Никитин считает, что человеку только кажется, будто бы его тело полностью подчинено его воле и желаниям. Исследователь предполагает: «Но, может быть, именно тело производит почерк, направляя кисть, раскрывая свое неосознаваемое нами влечение к творчеству?! Именно в нем хранится «чистое» знание о нашей первосущности и о смысле нашего бытия?» [7]. При этом ум, по мнению Никитина, «возможно, является лишь инструментом тела, познающим себя в данных реалиях, ищущим новые способы самовыражения, новый язык взаимопроникновения сосуществующих материальных тел» [8]. Вместе с тем, традиционным для философии, психологии и существующих религий является представление об уме как о своеобразном «центре», руководящем телом и полностью подчиняющем его себе. Находясь «в плену» сознания, тело полностью зависит от его установок и желаний. Оно в этом случае представляет собой часто вместилище и пороков и всего того, что ведет к разрушению самого человека и того мира, который он пытается создать, оторвавшись от естественной природы.

В настоящее время существует большое количество всевозможных подходов к вопросу тела и проблемам, связанным с представлениями образа телесного «Я».

Феноменология в изучении данных проблем отказывается от «осмысливания» тела как объекта. Существует другой подход, исследующий тело и его внутренние связи. Этот способ анализа телесных практик не опирается на уже признанные «ценности восприятия». При изучении тела и его проявлений делается акцент на его (тело) перцептивную непредопреде-

ленность. Такой точки зрения придерживался А. Бергсон. Но, учитывая, что человек представляет собой существо «непредсказуемое», меняющееся в течение жизни и каждую секунду, есть смысл попытаться взглянуть на проблему тела как на проблему того же человека, «состоящего из тела и духа, человека не просто «обладающего телом», но и телом, которое... им... обладает» [9]. С одной стороны, тело – только мое, оно принадлежит только мне, только я могу управлять им. С другой стороны, даже находясь внутри собственной телесной оболочки, мы не можем сказать, что способны полностью подчинить его себе, т. е. находимся в ситуации, когда не существует стопроцентной власти над телом. Следовательно, можем различать тело «свое», принадлежащее «только мне», и тело, которому принадлежим, хотя и не можем его присвоить.

Безусловно, оценивание форм тела при восприятии имеет эмоциональный характер. Происходит данный процесс и на интерсубъективном, и на интрасубъективном уровнях. Если на первом уровне человек оценивает свои внешние телесные данные в сравнении с теми же данными других людей, то второй уровень предполагает переживание удовлетворения либо неудовлетворения от восприятия и оценки «своей телесной самости, которая отражает степень соответствия внешних данных требованиям, предъявляемым себе личностью» [10]. Необходимо отметить, что человек способен воспринимать «внешнее» тело, «соотносимое с социальной оценкой его индивидуумом...», и «внутреннее» тело, или его «внутреннюю сторону», которая осознается исключительно самой личностью, но совершенно не может быть узнана и оценена другими индивидуумами. Исходя из особенностей восприятия своего образа тела, можно определить два возможных варианта отношения личности к образу своего телесного «Я». В первом случае образ телесного «Я» формируется через отношение к другим в определенных нормах и требованиях социума. Второй вариант восприятия образа телесного «Я» связан с отношением к своему собственному восприятию и оцениванию смысла и значения своего существования вне суждений и оценивания другими индивидуумами.

Феноменологический подход до сих пор оставляет проблему образа телесного «Я» открытой. Исследованию феномена образа телесного «Я», его структуры, а также его места в общей структуре самосознания человека посвящали свои работы исследователи разных школ и направлений. По-видимому, впервые проблема была обозначена представителями психотерапевтических школ З. Фрейда и Э. Кречмера. Она получила развитие в современных направлениях в психотерапии, связанных с телесно-ориентированными подходами, – работы А. Лоуэна, А. Александера, В. Райха, М. Фильденкрайза. Они продемонстрировали, насколько велика и существенна роль тела в общей структуре самосознания человека. Например, исследования Фильденкрайза показали существующую взаимосвязь и взаимозависимость между образом телесного «Я» человека и его самооценкой. Эксперименты С. Фишера и С. Кливленда привели к определению

понятия «границы образа тела», которое продемонстрировало наличие крепкой, устойчивой связи между уровнем определенности и знания образа своего телесного «Я» и индивидуальными характеристиками человека.

Поскольку жизнь – это неотделимое существование и со своим телом, и с окружающим миром, постольку человек телесно встроен в естественную природу, можно сказать в ее «тело». Если попытаться дать анализ этой «встроенности», мы можем обнаружить три позиции в отношении «тела вне нас» и «я-тело».

Первая позиция – дистантная – выводящая человека из его собственного тела. Вторая позиция – воспринимающего изнутри – внутридистантная. В третьей позиции – внедистантной – объединяется внутреннее и внешнее восприятие. В этой позиции реакции тела – всегда реакции души, а телесные проявления полностью совпадают с внутренними импульсами. Если рассматривать эти сложные отношения через сознание, то первые два уровня есть проявление сознания, а третий, когда временно и содержательно тело и «нутро» совпадают в своих реакциях, – работа бессознательного.

С одной стороны, мы можем понимать наше тело как послушный механизм, часть материальной природы. Мы чувствуем изменения, происходящие в теле, ощущаем все трансформации «внутри» тела (но не в его отсутствии), следовательно, тело существует, то тело, которое «владеет» нами и одновременно нам принадлежит. В то же время, по утверждению В. Подороги: «тело не есть...». Далее он аргументирует свое высказывание следующим образом: «... ибо мы не найдем для этого тела иного референта, кроме нас самих, феноменально переживающих свой телесный опыт» [11]. Тело никто не видел, притом что существует огромное количество видимых тел. Тем не менее, только наше тело и существует. Основываясь на высказываниях А. Бергсона, Подорога приходит к выводу, что «тело есть только внутренний образ и ничто иное» [12]. Его можно представить как вечно плавающую, изменяющуюся, текучую систему образов. Этот подход указывает на принадлежность тела человека окружающему миру и первичную неразличимость от него. Представить целостность тела невозможно из-за постоянного изменения телесных образов в потоке переживаний. «Образ нашего тела колеблется в потоке интенциональных переживаний, он погружен во внутреннее время и не имеет ничего общего с представлением нашего тела в объективном пространстве-времени» [13].

По мнению А. Бергсона, тело человека являет собой некую размытую, находящуюся в вечном движении границу между будущим и прошлым: «Мое тело, взятое в единый миг, есть только проводник, вставленный между влияющими на него предметами и предметами, на которые оно действует; наоборот, представленное в текущее время, оно всегда находится в определенной точке, где мое прошлое только что закончилось действием» [14]. Тело становится инструментом превращения будущего в прошлое.

Оценивая важность знаний о теле, о его связях с реальностью, в свое время Ф. Ницше утверждал, что «телесные функции принципиально в миллион раз важнее, чем все красивые состояния и вершины сознания» [15]. Далее он говорил: «то, что называемо «телом» и «плотью», имеет неизмеримо большее значение: остальное есть незначительный придаток...» [16]. Основываясь на положениях о теле, выдвинутых Ф. Ницше и А. Бергсоном, В. Подорога, пытаясь оформить образ тела в его становлении, предлагает рассматривать тело посредством порогов. Он устанавливает следующий порядок этих порогов: 1. Тело – объект, 2. Тело – «мое тело», 3. Тело – аффект, 4. Тело мыслимое, единое. Каждое из этих телесных состояний в своем существовании и распространении имеет определенные ограничения, обусловленные порогом. Ограничение распространения порогом стало принципом организации выше приведенной схемы. Телесное состояние определяется исследователем по способности отражения и реакции на различные внутренние и внешние раздражители. Единый же образ тела представляется совокупностью порогов, которые указывают на ограничения в развитии телесных состояний.

Продолжая развивать мысль о теле-пороге, можем предположить, что не поток становления существует для «порогов», а они существуют для него; жизнь в целом, по мнению Ницше, это поток становления. Являясь «препятствием», тело человека, по сути, представляет собой органическую часть этого потока, часть, которой поток становления себя воспринимает и проявляется при взаимодействии и столкновении с очередным порогом. Тела-пороги могут переходить в другое состояние, они могут отменять друг друга, но они не способны к подчинению и полностью самостоятельны.

Тело не объект и не может быть объектом – это мнение М. Мерло-Понти. Казалось бы, рассуждая о теле, мы не можем не учитывать, что оно представляет собой определенную физиологическую схему, наполненную всевозможными элементами: органами, частями тела и обладающую характеристиками: весом, сопротивляемостью, способностью к адаптации, полом и многими другими. Вместе с тем, превратившись в органическую часть материи, тело прекращает свое существование. Тем не менее, существуют ряд состояний тела, которые придают ему объектность: «есть тело обнаженное, видимое, угнетаемое касаниями; есть тело отвратительное, тело-мясо, тело раненого человека... есть тело – труп, некое конечное состояние человеческой материи; есть тела рабов, телароботы, исполненные послушания и покорности, но есть и тела исследуемые» [17]. Все эти состояния, объективирующие тело, имеют одну общую черту – в них нет внутренней, жизненной энергии. Она каким-то образом утрачивается, либо тело лишается ее насильно. Таким образом, тело принимает состояние объекта в том случае, если его рассматривают через характеристики несуществования. Такими характеристиками могут быть анатомический «взгляд» на тело, физиологический, биологический, линг-

вистический. Для более детального проникновения в свои специфические проблемы каждый из этих «подходов» требует определенного телесного состояния. Это идеальное состояние дает возможность исследовать проблему более детально, но вырывает тело из состояния целостности, которое обеспечивается богатым телесным опытом субъективного характера. Бахтин называл такое идеальное телесное состояние «глухой, ровной поверхностью». Эта поверхность «глуха» от отсутствия богатства субъективных переживаний и ощущений, она лишена телесного, а тело, которое телесно не переживается, лишенное телесной практики, – не тело, оно (тело) не существует.

Одним из условий существования тела является своеобразная соотношенность с идеальным телом Другого, телом-каноном. Ощущать себя телом и относиться к себе как к телу мы можем лишь в том случае, если нам удастся «пройти» и преодолеть его объектную форму, форму, в которой оно нам дается природой. Тело-канон представляет собой свод правил и законов, устанавливающих определенные нормы поведения: анатомические, сексуальные, социальные, этические. Это тело – объектная форма, которая, в этом случае, есть некий идеальный вариант «поведения» или «вида» тела. Но существуют и телесные каноны-архетипы: древнегреческий, египетский, средневековый. Они складывались в веках и закреплялись в теле неоднократными повторениями. Эти каноны напрямую зависят от тела познанного, «тела-знания». Существует огромное количество историй различных телесных практик, историй становления именно этих тел, историй их столкновений, взаимодействия и взаимопроникновения. Тела познанные – тела любви, тела наказанные, тела сопротивляющиеся и борющиеся, тела послушные, тела, униженные насильем.

Перемещаясь дальше по схеме, предложенной В. Подорогой, обнаруживаем вторую позицию – вариант существования тела как «мое тело». В самом утверждении «тело – мое» заложен отказ от тела Другого, противопоставление телу Другому, не принадлежащему мне. Но я имею свое тело, я им владею – значит, я живу, я существую. Но как я существую? В какой форме? Как во мне соединяются мое «Я» и «мое тело»? Или они не могут соединиться, т. е. находятся в каких-то сложных отношениях? Здесь большую роль играет «чувство», являющееся своеобразным «центром». Это чувство собственного тела, т. е. «я-чувство есть телесная форма, форма обладания телом» [18]. Тело, целиком и полностью мне принадлежащее, мое тело всегда находится внутри телесного потока переживаний, что предполагает наличие определенной связи между опытом тела и его внутренними ощущениями. Такая связь, объединяющая внутреннее и внешнее, определяется как «я-чувство». Телом можно обладать, быть его владельцем, тело можно ощущать и чувствовать. Что же ближе к нам самим? Владеть или ощущать? По мнению Дюффрена и Мерло-Понти, «я ощущаю» и является телесным Эго. При этом данное положение не входит в конфликт с Эго сознательным, так как сознательное представляет

собой другой способ телесного существования. Сознательно использовать возможности тела, презентуя себя в существующей реальности, – значит владеть собственным телом. «Я-чувство» составляет достаточно хрупкую границу, соединяющую и, в то же время, разъединяющую Внутреннее и Внешнее Тело. Мерло-Понти и его ученики, изучая тело как понятие и подходя к проблеме с феноменологических позиций, определили формулу «мое тело» как, во-первых, присутствие в мире, во-вторых, обладание собой и, в-третьих, «направленность в мир» [19]. «Мое тело» – это тоже вариант порога, но порога совсем иного качества. Тело в таком варианте является определенным препятствием перед течением мирового становления. Но тело не только барьер, препятствие, оно – еще и своеобразная «губка», впитывающая и приобретающая мировой телесный опыт. Мое тело переживает массу чувств и эмоций как положительных, так и отрицательных. Оно есть первичный образ, который, как любой образ, размыт и неустойчив. Изменяясь, принимая различные трансформации, этот образ тела, тем не менее, не выходит за границу своего тела и не внедряется в тело Другого.

Что же представляет собой тело «не мое»? И где оно находится, если мое тело всегда здесь, я всегда внутри него. Продолжая исследовать эту проблему, приходим к выводу, что «экзистенциальная территория «моего тела» включает в себя и тело Другого» [20]. Возможность приобрести свое собственное тело и владеть им появляется в том случае, если я включаю и учитываю тело Другого.

Исследованию следующего «порога» – «тело-аффект» – посвятили свои работы Райх, Эйзенштейн и многие другие. О теле, выходящем за свои границы, или гротескной телесности, писали Бахтин, Арто и Ницше. Такое тело, пребывающее в состоянии становления и незавершенности, вызванном сильным эмоциональным импульсом, и является телом-аффектом.

Под влиянием сильных переживаний человек «теряет» свое тело. Средотачиваясь на эмоциях, он как бы переходит в другой мир, другую, внетелесную реальность. Этот мир для человека имеет большую значимость, чем мир телесно наполненный. Если предположить, что тело может находиться в «нулевом состоянии», что адекватно собственному его состоянию или состоянию «тела-порога», отражающего внешний поток, то под воздействием усиливающегося давления потока становления, оно не может уже отражать в полной мере его силу, и оно начинает «пропитываться» и сливаться с потоком. Можно сказать, что этот вид существования тела – есть вариант «материи» становления. Увеличивая телесные возможности по отражению внешних воздействий, увеличиваем возможность образования и существования других тел и их состояний.

Центральное место в творчестве А. Арто занимает театр. Изобретенная Арто система, представляющая практическое руководство к постановкам спектаклей, выдвигала главный лозунг – отрицание театра. Арто уверен, что театр способен реализовать «подавленные желания», те желания и стремления, которые не могут по разным причинам реализоваться

в обычной повседневной жизни. Манифестом подобного театра стали слова самого Арто: «Театр создан для того, чтобы вернуть к жизни наши подавленные желания; странная, жестокая поэзия выявляет себя в эксцентричных поступках, но отклонения от жизненной нормы говорят о том, что жизненная энергия ничуть не иссякла, и достаточно лишь дать ей верное направление» [21]. Целью всего творчества автора и пропагандиста «театра жестокости» была попытка обнаружения истинного, настоящего смысла существования человека через уничтожение случайной субъективной формы. Так появляется идея тела-аффекта или тела без органов. По мнению автора концепции круотического театра, тело человека полностью закрыто, как броней, своими органами, оно не пускает и не допускает внедрения любого внешнего элемента. Такое тело для Арто сродни мертвому телу. Освободить телесность от плена органов, дать ей возможность покинуть или хотя бы сместиться за границы незыблемости – вот главная задача. Арто уверен, что если актера воспитывать в такой системе, добиваясь от него путем определенного тренинга способности и умения легко выходить из тела, загроможденного органами, и превращаться в легкое, невероятно податливое и восприимчивое тело, то художественные образы, рожденные таким исполнением, вызовут такое же состояние тела-аффекта у зрителей. Таким образом, сдерживаемые желания вырвутся наружу, человек ощутит себя и свое тело, освободив чистые энергии жизни.

Можно сказать, что тело-аффект, т. е. тот порог, или телесное состояние, которое позволяет «освободиться» от собственного тела, – достаточно интересный момент (хотя и не бесспорный) в деле становления актерской техники. Очень заманчивой представляется идея иметь не актеров, владеющих своими телами-инструментами на сознательном уровне, а пластичные тела-аффекты, поддающиеся трансформациям любой, даже самой немыслимой, фантазии.

Таким образом, представление тела как порога совпадает с одним из главных условий актерского существования на сценической площадке. Речь идет, безусловно, о процессе эмпатии, которая представляет собой важное жизнеобходимое явление для воплощения художественного образа. Телесность исполнителя здесь, как уже было указано, выполняет роль уникального природного материала, удивительно тонкого инструмента и материального «носителя» сценического образа.

Анализ мнений и концепций, существующих в современном научном мире, дает право предположить, что образ телесного «Я» для человека есть составляющая основы его самосознания в онтогенезе, причем составляющая, роль и важность которой еще в значительной мере не определена. Исследователь телесности В. Н. Никитин для более полного определения образа телесного «Я» личности вводит две категории: «биологическое тело» и «феноменологическое тело». Причем, он считает, что роль «феноменологического тела» возрастает с взрослением и созреванием личности, поскольку увеличивается мера участия социально-культурного

момента в жизни человека. Исследователь приходит к заключению о существовании ряда взаимосвязанных и взаимообусловленных компонентов образа телесного «Я». Первый компонент, или уровень, – физический, который обеспечивает существование второму уровню – психическому. На базе этих двух компонентов существует и развивается социально-психологический компонент. Четвертый уровень – культурный – впитывает и объединяет в себе все предыдущие уровни. Существование этого, последнего, структурного компонента возможно лишь при наличии трех составляющих и на их основе.

Никитин определяет образ телесного «Я» как «интегральное психическое образование, социально-культурный продукт, складывающийся в процессе развития и постижения личностью своей телесной самоидентичности...» [22]. Исследователь выделяет четыре, по его мнению, основные характеристики понятия образа телесного «Я». Первая характеристика – сенситивность, представляющая собой «чувствительность к внутренней и внешней среде... – которая проявляется в рамках той или иной модели сенситивной культуры социального окружения...». Вторым основным признаком является чувственность – «способность посредством невербального действия передавать характер эмоционально-чувственного состояния...». Третья характеристика представляет собой «способность сознательно и интуитивно контролировать и управлять своим состоянием и функциями тела...» – это осознанность. Эстетичность – пятый признак, представляющий собой «способность «одухотворять», то есть стилизовать телесные формы, наделять их эстетическим и культурным содержанием» [23]. Несмотря на то что определение и выявление этих характеристик сделано автором с целью дальнейшего использования в процессе психологической коррекции неадекватно воспринимаемого образа телесного «Я», они также представляют собой своеобразные направления в профессиональном воспитании телесного «Я» актера. Представляется интересной мысль о создании экспериментального актерского тренинга, представляющего собой комплекс упражнений, в основе которого лежит синтез необходимых содержательных характеристик: сенситивности, чувственности, осознанности и эстетичности.

Теперь мы видим, что проблема далеко не проста. Углубившись, а точнее сказать, сделав попытку проникнуть в тайны окружающего нас внешнего мира, человек, как оказалось, очень немного знает о самом себе. Незнученность проблемы, недостаток информации о телесных возможностях и теле вообще, существующее достаточно большое количество точек зрения на вопрос Тела и различных подходов к его решению говорит не только о том, что мы практически незнакомы с природой телесного, но и о масштабе и глубине интересующего нас предмета. Возможно, более детальное и всестороннее изучение тела позволит нам решить жизненно важные вопросы уже сейчас. Но пока мы сами для себя то же самое, что и безмерно открытое пространство космоса для нас.

Примечания

1. Никитин В. Н. Пластикодрама: новые направления в арт-терапии. – М., 2003. – С. 23.
2. Там же. – С. 24.
3. Фейербах Л. Против дуализма тела и души, плоти и духа // Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 1. – С. 159.
4. См.: Кон И. С. Открытие «Я». – М., 1978. – С. 28.
5. Никитин В. Н. Указ. соч. – С. 28.
6. Там же. – С. 52.
7. Там же.
8. Там же.
9. Подорога В. Феноменология тела. – М., 1995. – С. 8.
10. Никитин В. Н. Указ. соч. – С. 37.
11. Подорога В. Указ. соч. – С. 13.
12. Там же.
13. Там же.
14. Бергсон А. Материя и память. – СПб., 1914. – С. 146.
15. Ницше Ф. Воля к власти. – Киев, 1994. – С. 306.
16. Там же. – С. 315.
17. Подорога В. Указ. соч. – С. 21.
18. Там же. – С. 30.
19. Там же. – С. 31.
20. Там же.
21. Цит. по кн.: Максимов В. И. Введение в систему Антонена Арто. – СПб., 1998. – С. 18.
22. Никитин В. Н. Указ. соч. – С. 42.
23. Там же. – С. 43-44.

Т. А. Харламова

ОСНОВНЫЕ СВОЙСТВА ИДЕАЛА В КУЛЬТУРНОМ ПРОЦЕССЕ

Феномен идеала прослеживается на всех этапах развития культуры. В самых разных терминах в работах разных авторов появляется идея о присутствии в недрах культуры некоторого *устойчивого фактора*, определяющего как специфические черты этой культуры, так и ее эволюцию в том или ином направлении. Начиная с «блага» Платона, Плотина и Августина, этот фактор фигурирует то под видом «духовного климата эпохи или моральной температуры» (Тэн); или «общей формы созерцания известной эпохи» (Вельфин); или просто «духа эпохи» (М. Дворжак), «правды жизни» (В. Соловьев), «подвижнической истины» (П. Флоренский); или более глобально в форме «культурного образца или стандарта ценности» (Манро), «прасимвола культуры» (О. Шпенглер) и т. п. Иногда для обозначения указанного фактора используются и более сложные термины, как, например, «супер-эго» (Фрейд), «архетип» (Юнг), «культурген» (Гексли), «мем» (Моно), «жизненный горизонт» (Гуссерль, Гадамер и др.) и т. д.

Разногласица терминов велика, но в них есть нечто общее. Все эти сложные наименования, расплывчатые и туманные, по существу, подготовительные формулировки для обозначения того, что на обычном языке называется простым словом «идеал». Это понятие играет определяющую роль в понимании культуры в целом. Чтобы придать ему ясный и однозначный смысл, соответствующий наиболее важным аспектам его реального употребления в разных сферах человеческой деятельности, необходимо и выяснить связь этого понятия с исходными принципами философского мировоззрения.

Как известно, специфика систематизированного философского знания состоит в любви к высшей мудрости, «критерием которой является *высшая общность*» [1]. Поскольку мировоззрение любого человека должно дать ответ на три ключевых вопроса: 1) какова *сущность* мира и мое место в нем; 2) как я могу *познать* эту сущность и свое отношение к ней; 3) что я должен делать, чтобы это познание сделало мою жизнь *осмысленной*, – постольку любая развитая философская система должна состоять из трех взаимосвязанных частей. Во-первых, это онтология – учение об объективно-универсальном бытии, т. е. об объективной *реальности* и ее атрибутах, рассматриваемых в предельно общем виде. Во-вторых, гносеология – учение об универсальных закономерностях познания этой реальности, т. е. о природе и способах достижения объективной *истины*. В-третьих, аксиология – учение о природе *ценности* и общих закономерностях ее производства и потребления.

Поскольку высшей ценностью всегда считалось так или иначе понимаемое счастье, то развитую философскую систему с учетом сказанного можно определить как «*систематизированное учение об универсальных закономерностях, которым подчиняются объективная реальность, познание, ведущее к истине, и поведение, ведущее к счастью*» [2]. Итак, любая развитая философская система покоится на трех китах: реальность, истина, ценность. Это связано с тем, что они учитывают три минимальных требования общечеловеческого здравого смысла – принцип объективности мира, принцип его познаваемости и принцип осмысленности человеческого существования.

Чтобы выяснить действительную природу самого идеала и раскрыть его специфику, основные свойства, надо обратиться к его научному пониманию. Из методологии научного исследования известно, что процесс формирования научных понятий связан с процедурой *идеализации*.

«*Идеал – итоговая цель, идеальное состояние, соответствующее высшим человеческим потребностям*» [3]. Идеализация означает «устремление к нулю» одного из признаков наглядного представления, при этом «остальные признаки, ввиду их связи с уменьшаемым, не остаются неизменными, а стремятся к некоторым предельным значениям» [4]. Способов идеализации много, в ходе рассуждений можно прийти к следующему умозаключению: под «идеалом» в науке подразумевается «идеализи-

рованный объект», т. е. некоторое *предельное* представление, получающееся в результате идеализации реального или воображаемого объекта, причем такое, содержанием которого оказывается явление, *совпадающее с собственной сущностью* [5].

Явление, совпадающее с сущностью, отличается от явления, не совпадающего с ней. Это наглядно видно, например, при сравнении реального цветка лотоса с идеальным. Идеальный цветок лотоса, являющийся в восточной культуре символом духовной гармонии и моральной чистоты, обладает лепестками такой идеальной формы и такой идеальной белизны, какая не присуща ни одному реальному лотосу. Следовательно, представляя явление, совпадающее с сущностью, идеал выступает как *антипод видимости*: «уподобиться идеалу – значит обладать подлинным бытием, а не только кажущимся» [6]. Говоря более простым языком, можно сказать, что идеал – это явление, *очищенное* от всего того, что маскирует его сущность. В таком «очищении» и состоит смысл идеализации.

Сказанным природа идеала еще далеко не исчерпана. Благодаря своей ненаблюдаемости, сущность определенного класса явлений, к которым относится и идеал, может быть познана лишь с помощью сложных теоретических понятий, а построение последних требует не менее сложных умозрительных рассуждений. Все это приводит к тому, что понятие об объективной сущности одного и того же явления у разных лиц может быть совершенно различным. «Когда творец идеала подвергает идеализации некоторое явление, чтобы уподобить это явление его сущности, то он всегда имеет ввиду *сущность в собственной интерпретации*» [7]. Это значит, что из множества возможных способов идеализации одного и того же явления он выбирает такой, который «очищает» это явление от всего того, что маскирует сущность в *его* понимании.

Стало быть, идеал есть *предельное* представление, содержанием которого оказывается явление, *совпадающее с сущностью, в авторской интерпретации*.

Всякий идеал может быть охарактеризован как со стороны содержания, так и со стороны его формы. С точки зрения содержания основными свойствами идеала являются:

АБСОЛЮТНОСТЬ. Данное свойство представляет идеал как высшую ценность, которая в рамках определенной системы ценностей мыслится как бы *безусловной*, т. е. абсолютной, не зависящей от преходящих обстоятельств. Так, Аристотель считал, что высшее благо для человека заключается в разумной деятельности души. Все остальное имеет смысл и ценность в отношении к этому высшему благу. Высшее благо – безусловно, т. е. абсолютно и универсально.

УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ. Универсальность проявляется в наиболее общем и абсолютном нравственном представлении о благе и должном. Это свойство проявляется в качестве синтезирующего различные нравственные представления людей (социума) на протяжении всей человече-

ской истории, в желании выработать общечеловеческие ценности и выразить их в нравственном идеале человека. Т. е. в специфически этическом смысле идеал предполагает некоторый универсальный, не изменяющийся в зависимости от обстоятельств, лиц, индивидуальных вкусов стандарт. Существуют разные концепции, решающие проблемы идеала. Но и натуралистическая концепция, которую можно признать в качестве теории происхождения и становления идеала как формы ценностного сознания, и трансценденталистская концепция идеала как теория, представляющая логические и психологические аспекты функционирования идеала в ставшем виде, рассматривают идеал как «особого рода – *универсальную* ценность» [8].

СОВЕРШЕНСТВО. Это свойство отражает конечную степень истинности абсолютной ценности, выведенной из представления о высших нравственных ценностях. Идеал есть «образ совершенства в отношениях между людьми или – в форме общественного идеала – такое устройство общества, которое обеспечивает это совершенство» [9]. Культурологический подход к анализу совершенства принадлежит Канту. Он выводит необходимость совершенства из потребности человека в совершенствовании. Кант утверждает, что совершенство является формой потребности в искуплении, связывая тем самым проблему совершенства с вопросом о глубинных смыслах человеческого существования. Образ совершенства раскрывает перед человеком обширные перспективы. Это очень важно, поскольку предъявляет человеку требование самосовершенствования, которое невозможно без наличия в сознании метафизических ориентиров, влияющих на мотивацию его деятельности, на выбор тех или других жизненных ориентиров.

СВОБОДА. Стремление к свободе выявляет внутренний смысл совершенства, поскольку действительно свободным может быть лишь нравственный человек. Справедливо суждение Н. А. Бердяева о том, что свободу следует понимать как «способ человека действовать в соответствии со своими внутренними побуждениями, целями, желаниями, по внутренней детерминации» [10]. Ценность свободы как свойства идеала заключается в предоставлении каждому возможности самостоятельного определения своей ценностной ориентации и, как следствие этого, – возможности выбора и выбора свободного, а не обусловленного каким-либо внешним давлением социального управления или «психологическим давлением» типа расчета, страха. В этом смысле абсолютно точен по смыслу афоризм Ж.-П. Сартра: человек «приговорен» к свободе, что означает «приговорен» к «ценностному способу управления своим поведением, своей деятельностью, и это «приговор» не природы и не богов, а его собственного социокультурного бытия» [11].

ЦЕННОСТНОСТЬ. «Ценность есть не что иное, как материальное воплощение идеала. Идеал при этом играет роль стандарта или критерия ценности» [12]. «Ценности, – писал Н. О. Лосский, – возможны лишь в том

случае, если основы бытия *идеальны* и притом *духовны*» [13]. Являясь осознанным, жизненно и экзистенциально прочувствованным отношением человека к бытию, ценность связана с понятием идеала; более того, она является результатом реализации идеала и именно реализация идеала определяет систему ценностей любого общества, т. е. его культуру. Культура (в строгом понимании этого термина) и есть система ценностей и навыков по их производству и потреблению, определяемая некоторым общезначимым идеалом. И перед человеком в перспективе его бытия открываются две возможности: сохранять высшие метафизические ценности, совершенствуя тем самым свою природу, или допустить связанное с их утратой ухудшение качества самого человека.

ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ. Содержание идеала обусловлено тем, что есть человек как человек. «Идеал человека есть предельное представление о человеке, выражающее сущность человека в той или иной интерпретации. Следовательно, высшей ступенью идеализации человека будет полное соответствие всех его поступков всем требованиям идеала. При этом у идеального человека должна быть идеальная моральная ответственность» [14]. Идеал создается человеком и действует только в человеческом мире, и, анализируя природу идеала, можно говорить о том, что именно он содержит определенные нормативы деятельности человека, т. е. что нужно делать, чтобы воплотить идеал в действительность. Соответственно, реальная практическая задача каждого человека состоит в том, чтобы он выполнил свой «идеальный проект», стал настоящим человеком, представляющим род, являющим живую возможность осуществления «замысла о человеке».

ИМПЕРАТИВНОСТЬ. Это свойство фиксирует повелительный, предписательный характер требований идеала. «Как элемент нравственного сознания идеал является одновременно *ценностным* представлением, поскольку им утверждается определенное, безусловное, положительное содержание поступков, и *императивным* представлением, поскольку это содержание определено в отношении воли человека и вменяется ему в обязательное исполнение» [15]. В структуре морального сознания идеал занимает ключевое место: именно идеалом определяется содержание добра и зла, должного, правильного и неправильного и т. д. Таким образом, в данном свойстве идеала отражена важная характеристика: свободно избранный человеком идеал обусловлен его ценностным выбором, но, будучи избранным, проявляет свойство императивности по отношению к данной индивидуальности.

ОЦЕНОЧНОСТЬ. Оценочность устанавливает соответствие или несоответствие поступка, мотива или поведения требованиям идеала, предполагая учет конкретных обстоятельств и возможности действий человека на основе свободно избранного им нравственного идеала. Оценочность является способом определения нравственной сущности человека, меры соответствия его избранному нравственному идеалу, проявляющейся в

его отношении к людям с позиции дихотомии добра и зла. Необходимо помнить, что «в реализации идеала важна прежде всего внутренняя работа человеческого духа, а не внешние преобразования в обществе» [16]. Единственным критерием значимости оценки является ее соответствие реальному состоянию дел. В оценке человеком действительности высшей точкой отсчета является идеал. В соответствии с ним организуется и настраивается вся система отношений человека к миру. От того, что представляется человеку идеалом, зависят его представления об идеальном социальном устройстве, об избираемом им образе жизни.

Итак, природа идеала тонка и сложна. Анализ показывает, что он содержит определенные *нормативы деятельности*, т. е. рекомендации относительно того, что нужно делать, чтобы воплотить идеал в действительность. Система нормативов идеала представляет собой набор *общих требований* («канон»), которым должны удовлетворять *любые* преобразования реальности при переходе от действительности к желаемому. Набор нормативов идеала можно рассмотреть как на примере повседневной жизни человека, так и на примерах произведений искусства, воплотивших тот или иной идеал. Однако нельзя ограничиваться только описанием идеала и диктуемого им канона. Не менее важным является вопрос о *реализации* идеала, а именно о способах реализации идеала, т. е. воплощения его в действительность. Но эта проблема выходит за рамки заданной темы.

Наличие идеала есть своеобразный итог формирования общественного сознания как совокупности понятий, представлений, образов и чувств, через которую осуществляется восприятие, переживание и оценка действительности. Тогда у человека существует не просто понятие о ценностях, но и потребность или личный мотив следовать этим ценностям. В таком случае идеал выступает и как мотив поведения человека, и как общая цель развития его личности, и как программа, по которой осуществляется это развитие.

Примечания

1. Бранский В. П. Искусство и философия. – Калининград, 1999. – С. 238.
2. Там же. – С. 239.
3. Полищук В. И. Культурология. – М., 1999. – С. 75.
4. Давидович В. Е. Теория идеала. – Ростов н/Д, 1983. – С. 47.
5. Там же. – С. 2.
6. Бранский В. П. Указ. соч. – С. 249.
7. Там же. – С. 250.
8. Гусейнов А. А. Этика / А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян. – М., 1998. – С. 235.
9. Там же. – С. 233.
10. Бердяев Н. А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. – М., 1998. – С. 132.
11. Каган М. С. Философская теория ценности. – СПб., 1997. – С. 172.

12. Бранский В. П. Указ. соч. – С. 489.
13. Лосский Н. О. Ценность и бытие // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. – М., 1994. – С. 285.
14. Бранский В. П. Указ. соч. – С. 271.
15. Гусейнов А. А. Указ. соч. – С. 236.
16. Полищук В. И. Указ. соч. – С. 70.

Н. А. Ильина

КАТЕГОРИЯ «ЦЕЛОСТНОСТЬ» В ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ

Анализируя ту или иную проблему философии, науки, искусства, религии, за логикой рассуждений учёного можно обнаружить попытку охватить объект изучения как можно более полно, во всем многообразии элементов, составляющих его структуру, во всей полноте его свойств и качеств, со всеми особенностями его функционирования. Таким образом, исследователь стремится представить объект изучения как целостность.

По словам И. В. Блауберга, «в той или иной форме представления о целостности изучаемых объектов входят в число исходных предпосылок любого научного исследования. Дискуссии же касаются того, какие именно объекты исследования необходимо считать целостностями и какие способы наиболее пригодны для исследования целостных объектов». В XX столетии роль понятия целого, целостности возросла именно потому, что «наука столкнулась с фактом органической целостности своих объектов» [1]. Л. А. Маркова также подчеркивает: «из сферы абстрактной всеобщности целостность перемещается в конкретную особенность события» [2].

Особое значение категория «целостность» приобретает, когда речь идет о человеке как сложном и универсальном объекте познания. С одной стороны, в теории (науке, философии) предпринимаются многочисленные попытки «смоделировать» целостного человека, с другой стороны, со стороны реальности констатируется угроза самой возможности человека «сохранить свою целостность и способность строить целостный мир» [3]. Заметим, что в последнем случае предполагается скорее обобщенное представление о наличии особого конституирующего начала человека, утрата которого ведет в конечном итоге к глобальному мировому кризису. Наука и философия, в свою очередь, вырабатывают различные теории, объясняющие ситуацию времени и, соответственно, прогнозирующие возможное ее развитие.

Как отмечает Б. А. Вяткин, «целостное познание человека, выражающее характерную прогрессивную тенденцию всей современной науки, сегодня становится главной темой психологических исследований». Стремление к целостному, интегративному, междисциплинарному исследова-

нию человеческой индивидуальности, по словам В. С. Мерлина, является существенной тенденцией нашего века. На уровне целостности человек обладает определенной «тотальностью», специфическими качествами, которые не могут быть сведены к той или иной составной части или простой сумме. Так, в 80-х годах прошлого столетия В. А. Ганзен предложил выделить целостный системный подход наряду с комплексным и структурным и реинтерпретировал имеющиеся данные исследований психических явлений и целостной индивидуальности на языке логико-математических основ системных описаний. Н. Н. Непомнящая предложила включить в предмет целостного психологического изучения три сферы: психологические формы деятельности, сознание и личностный план.

К вариантам целостного подхода исследователи относят также работы, в которых выделяются по два компонента целого: 1) высшие и низшие психические функции, 2) поведенческий и гностический компоненты интеллекта и другие. Ко второй группе В. С. Мерлин причисляет работы, в которых как целое анализируются отдельные подсистемы или характеристики психики. Еще одну группу работ составляют работы, в которых с целостных позиций рассматриваются организм, психика, личность или человек [4].

Следует заметить, что применение любого понятия, а тем более, перенос его из области философского знания в психологию, предполагает определенную обоснованность такого переноса. Поэтому сам факт применения философского понятия «целостность» в отношении феномена «человек» может свидетельствовать, с одной стороны, о сложности и многомерности данного феномена, а с другой стороны, о недостаточности собственно научных, в частности психологических, понятий для выражения этой сложности и многомерности.

Как известно, проблема целостности возникла в форме вопроса о целостности мира, его единстве. В «Метафизике» Аристотеля представлено наиболее раннее изложение основных положений, касающихся понимания соотносительных категорий «целое» и «часть». Три основных вида целого по Аристотелю:

- то, у чего не отсутствует ни одна из частей;
- то, что так объемлет ... вещи, что последние образуют нечто одно... или так, что каждая из этих вещей есть одно, или так, что из них образуется одно;
- то, положение частей чего создает для него различие (в отличие от целокупности как того, положение частей чего не создает для него различия) [5].

Г. Ф. Гегель впервые связал идею целостности с основными принципами диалектики, придав ей тем самым общеполитический характер [6].

Как отмечает Н. Т. Абрамова, «по мере того, как происходило усиление позиций материализма и диалектики в понимании целостности, сформированные идеи оказывали влияние на осмысление основных принци-

пов структурной организации» [7]. Этот факт вполне объясним тем, что содержание философских категорий и принципов, присутствующих в частнонаучных исследованиях, заимствуется из определенных философских концепций. При этом содержание принципов и мировоззренческих позиций «в существенной мере определяет то, какой будет общая методологическая ориентация, какие выводы будут сформированы при истолковании фактов науки» [8]. Относительно категории «целостность» И. В. Блауберг отмечает, что «всякая трансформация представления о целостности одновременно преобразует и общие принципы, изменяет направленность процесса исследования ... принципы выбора, интерпретации и объяснения эмпирического материала» [9].

В связи с этим следует отметить тот факт, что «целое», «часть», «целостность» исследователями XX столетия относятся к тем традиционным понятиям, которые используются при изучении строения материальных объектов. В исследовании Н. Т. Абрамовой подчеркивается значимость понятия целостности как средства познания при изучении структуры материи и процессов ее движения. Г. П. Короткова отмечает, что в основе общей классификации целостных систем должно лежать представление о материи, об основных универсальных свойствах любых материальных систем. Свойство целостности, системности, как полагает автор, есть общее свойство всех материальных объектов, в то время как тип связи одной целостной системы с другими целостными системами (свойство быть не абсолютно целым, не абсолютно замкнутым, а являться частью всего материального мира) можно считать отличительным свойством материальных объектов [10]. Здесь можно наблюдать выше обозначенный факт «перемещения» целостности из сферы абстрактной всеобщности в конкретную особенность события. Причем именно философское познание способно не просто констатировать факт изменения содержания категорий, но, прежде всего, объяснить закономерности этого изменения.

Очевидно, что на человека понятие целостности как свойства материальных объектов не может быть спроецировано непосредственно. Так, А. Н. Леонтьев понимает личность как «особого рода целостность». А. В. Брушлинский для определения человека, находящегося на высшем уровне деятельности, общения, целостности, автономности, использует понятие «субъект», а понятие «личность» рассматривает как более узкое по содержанию и объему понятие [11].

В последние десятилетия XX в. большую разработку получила психологическая концепция интегральной индивидуальности, методологической базой которой стали принципы системного подхода, который, по замечанию Д. Н. Завалишиной и В. А. Барабанщикова, задает психологии «методологические ориентиры синтеза, целостности, многомерности, дифференциации и интеграции». В свете общей теории систем интегральная индивидуальность представляется исследователям как «частный случай саморазвивающейся и самоорганизующейся системы. Это особый,

выражающий индивидуальное своеобразие характер связи между всеми свойствами человека, т. е. это целостная характеристика его индивидуальности [12].

Если обратиться к концепциям личности, выработанным в западно-европейской персонологии, то можно встретить большое разнообразие в понимании целостности личности. Также можно выявить и некоторую особенность в представлениях о личности. Так, у З. Фрейда человек понимается в большей мере как бы «из глубины». Всё поведение человека, особенности его личности находят свой единственный исток в глубинах бессознательного. По-другому у А. Адлера. Как отмечается в исследовании Л. Хелла и Д. Зиглера, в концепции Адлера «целостное видение природы человека было всеобъемлющим» [13]. Причём «только в движении по направлению к личностно значимым целям индивидуум может быть воспринят как единое и самосогласующееся целое». Следовательно, здесь личность видится в аспекте возрастания.

Таким образом, в психологии как в научной сфере существует большое разнообразие в применении понятия целостности. Как уже отмечалось, относительно объекта познания это свидетельствует большой сложности последнего. Со стороны самого понятия целостности это означает большой познавательный потенциал данного понятия. «С одной стороны, в понятии целостности синтезируются те представления об особенностях целостных объектов, которыми в данный момент располагает конкретно-научное знание. С другой стороны, оно входит в систему философских понятий и категорий, которые в своей совокупности составляют теоретическую основу мировоззрения и выступают в качестве принципов познавательной и практической деятельности. В этом последнем случае понятие целостности играет не только синтезирующую, но и критическую роль по отношению к конкретно-научным представлениям, показывая их неполноту и ограниченность наличным уровнем знания» [14].

Анализируя характер функционирования категории «целостность» в психологической науке, можно определить следующие основные моменты в понимании человека:

- человек в той или иной интерпретации представлен как единство разного уровня свойств, качеств, несводимое ни к одному из последних;
- человек представлен не изолированным целым, но включенным в систему более глобального целого – социума.

В данном случае можно выявить своего рода проекцию на человека основных свойств целостных объектов в том виде, в каком они представлены в философском понимании. Речь идет о следующих основных свойствах: интегративности (объединенности частей, приводящей к возникновению новых качеств и свойств целостности, отличных от качеств и свойств частей) и незамкнутости (открытости для перехода на качественно новый уровень целостности).

Таким образом, личность понимается преимущественно исходя из пространства социальных отношений. Безусловно, в процессе жизни человек может приобрести те качества, которые являются ключевыми для установления контакта человека с социумом. Любой исследователь, чтобы возможно более полно проникнуть в предмет своего познания, должен постоянно согласовывать принципы своего исследования с особенностями самого предмета, так же и человек должен соответствовать требованиям, предъявляемым к нему социальной организацией общества. Однако возникает ряд вопросов: 1) являются ли приобретённые социальные качества истинным основанием человеческого бытия, а сама способность их приобретать – показателем глубинной сущности человека; 2) достаточно ли для определения целостности личности ограничения только социальными характеристиками, т. е. сам факт обретения человеком социальных качеств исчерпывает ли до конца его целостность? Первый вопрос – это вопрос в большей степени онтологического порядка, второй – гносеологического.

Можно предположить также, что существует и определённая разница в понимании центрального момента изучения, когда говорят о познании человека как целостности и целостном познании человека. В первом случае речь идет о самом определении понятия «человек» в аспекте целостности, следовательно, здесь преобладает онтологический аспект изучения. Во втором случае акцент ставится на самом процессе познания, следовательно, выделяется методологический аспект. Здесь подчеркивается необходимость совместной работы исследователей разных областей познания для возможно более полного охвата феномена «человек». По словам Б. Ф. Ломова, «на современном этапе задача синтеза знаний о человеке, накапливаемых в разных науках, становится важнейшей» [15]. Соответственно возникает вопрос о достаточности междисциплинарного или комплексного подхода для понимания целостности личности.

Также можно ставить вопрос о достаточности представлений о человеке как об индивидуальности, как о личности и т. д., которые сложились в той или иной психологической теории. Вопрос этот связан, прежде всего, с определением критерия достаточности, позволяющим оценить, насколько полно и адекватно осуществлен подход к изучению человека. В отношении подхода к человеку важным становится не само по себе применение тех или иных категорий, но содержательность последних. Если в психологической науке говорят о единстве в человеке биологических, психологических, социальных свойств, качеств, черт, то почему именно об этих свойствах или качествах идёт речь? Также, когда речь идет об интеграции человека в пространство социума как более глобального целого, то в чем видится конечная цель этой интеграции?

С. Л. Франк еще в начале XX столетия указал на утрату психологией истинного предмета своего изучения. Это положение можно рассматривать и как утрату из поля зрения науки целостного человека. Целостность, согласно С. Л. Франку, есть душа – «то, что каждый человек зовет самим собой».

Соответственно, «предметный психофизический облик человека будет для нас ... лишь проступающей вонне маленькой вершиной, за которой мы знаем бытие все расширяющейся вглубь и неизмеримой бездны» [16].

Представление о душевной жизни как неограниченной (indefinitum), как потенциальной бесконечности берет начало в монадологии Лейбница. Как известно, монада у Лейбница является «постоянным живым зеркалом универсума... всякое тело чувствует все, что совершается в универсуме... но душа может в самой себе читать лишь то, что в ней представлено отчетливо, она не может с одного раза раскрыть в себе все свои тайны, ибо они идут в бесконечность» [17].

Речь идет о таких феноменах, которые не могут быть исследованы непосредственно, поскольку они внешне неопределимы или, по крайней мере, определимы только крайне опосредованно. Однако важно всегда учитывать их наличие. По словам С. Л. Франка, «если сознание есть «бытие-для-себя», то кроме момента этого «для себя», этой самоявленности, есть и момент самого бытия как очевидное условие... это момент непосредственного бытия есть более существенный и первичный признак душевной жизни, чем момент сознания» [18].

Однако вполне правомерны и возражения ученых, исследующих проблемное поле научной психологии. Так, по словам Д. Н. Узнадзе, «предмет любой науки с необходимостью предполагает непосредственную данность его действительности. Поэтому для признания души в качестве предмета научного исследования необходимо, чтобы ее действительность была дана непосредственно». Как отмечает автор, нам даны непосредственно только душевные явления, но сама душа «лишена необходимого, присущего предмету любой другой науки, – данности в непосредственной действительности». Потому душа может быть предметом исследования не подлинно научного, а лишь выходящего за пределы эмпирической действительности и стремящегося проникнуть в метафизическую сферу [19]. Следовательно, рассмотрение души в качестве предмета психологии характерно для так называемой «метафизической», а не научной психологии. Здесь обозначается одна из основных проблем исследования человека – проблема соотношения научного и философско-религиозного подходов к человеку.

Б. С. Братусь, один из представителей направления христианской психологии в российской науке, выявляет проблему нормы, нормального развития человека. По словам исследователя, «критерием определения нормы стал психический, порой психофизиологический уровень развития, характер самого функционирования психики, ее адаптивность, приспособленность к миру, степень широты и качества удовлетворения потребностей...» [20].

Кроме того, в настоящее время в научной психологии обсуждаются гипотезы происхождения отчужденных переживаний и их связь с представлениями о субъективности [21], проблема кризиса идентичности [22].

Причем кризис идентичности на феноменологическом уровне определяется «как состояние, при котором человек не может понять, кто он такой. Человек способен перечислять свои различные идентификации, но объединяющий их стержень отсутствует». Исследуя феномен отчуждения, И. В. Журавлев и А. Ш. Тхостов в различных аспектах затрагивают проблему целостности субъекта. Ситуацию, в результате которой возникают устойчивый концепт «Я», устойчивость самосознания, единство, самотождественность и целостность субъекта и, в то же время, в которой впервые становится «возможным распад этой целостности», авторы описывают посредством понятия «символическое грехопадение». Это ситуация, в результате которой оказывается возможным появление субъекта, способного осознавать себя в качестве себя самого, «взаимоопределяющего противоположения Я и не-Я» [23].

Таким образом, целостность личности в научной психологии наиболее полно выявляется при осуществлении выхода за рамки собственно научного изучения, в ситуации, когда как бы сама реальность определяет грани проблемы. Именно «оборотная» сторона проблемы целостности в психологии, связанная с констатацией утраты или распада целостности личности, позволяет осмыслить сам феномен целостности с широких философских (методологических) позиций. Что характерно, при такой констатации говорится не о «потере» личностью того или иного свойства, качества, но именно об утрате целостности, переживаемой человеком как состояние непонимания, кто он такой. Т. е. предметность целостности в смысле ее конкретизации как бы теряется, а сами понятия, такие как, например, «символическое грехопадение» или «состояние непонимания человеком, кто он такой» направляют исследование психологической проблемы целостности за рамки понимания сущности человека только со стороны его включенности в пространство социальных отношений.

По словам И. В. Блауберга, «на сложный объект не может быть «наложено» какое-то единственное теоретическое представление о целом... Возможность различных расчленений сложного объекта и их смены в ходе развития науки обуславливает необходимость перехода на определенном этапе исследования к новому системному изображению объекта, к новому типу связей» [24]. И необходимость такого рода перехода в отношении понимания целостности человека очевидна. Проблемы, обсуждаемые в теории, – это, с одной стороны, отражение далеко не благополучного внутреннего состояния современного Человека, а с другой стороны, – предвосхищение возможных последствий такого состояния. Как выявляется из всего вышеизложенного, основная проблема заключается, прежде всего, в определении методологических оснований, которые могут быть положены в основу понимания целостности человека (личности). Очевидно также, что не только категория целостности в отношении феномена «человек» наполняется совершенно особым содержанием, но и феномен человека, определяемый через данную категорию, обретает совершенно особую

многомерность и глубину. Такое свойство целостности как открытость (незамкнутость) задает своего рода перспективность, незавершенность понимания «что есть человек» и «что есть человек как личность». Свойство открытости целостных объектов в отношении феномена «человек» может обнаружить особое понимание. Можно понимать целостность человека со стороны его включенности в систему «человек – общество» или в систему «человек – природа». Здесь человек оказывается «открытым» во время и пространство социальной и природной среды. Но «открытость» человека как такового, как бы «выхваченного» из определенного пространства и времени, – это открытость совершенно иного рода – открытость глубины человека.

Таким образом, с одной стороны, представление о целостности в философии как о целостности, прежде всего, объектов материального мира является недостаточным для представления о целостности человека. С другой стороны, именно в аспекте целостности выявляется потенциальная глубина человека. Наиболее полно последний аспект раскрывается в философской психологии, а также в религиозной философии. Такие понятия, как «обретение смысла жизни» (В. Франкл) или «сверхиндивидуальное значение бытия человека» (Н. О. Лосский), способны обогатить научное познание, не отрицая и не игнорируя особенности и цели последнего, но углубляя его соответственно глубине и сложности самого человека, открывая новые перспективы познания.

Примечания

1. Блауберг И. В. Понятие целостности и его роль в научном познании // Блауберг И. В. Проблема целостности и системный подход. – М., 1997. – С. 189.
2. Маркова Л. А. Целостность // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М., 2000. – Т. 4. – С. 317.
3. Пучков В. Целое // Человек. – 1999. – № 3. – С. 48.
4. Интегральная индивидуальность человека и ее развитие. – М., 1999. – С. 12.
5. Аристотель. Метафизика // Сочинения: в 4 т. – М., 1976. – Т. 1. – С. 174-175.
6. Тягло А. В. Становление научной концепции целостности. – Харьков, 1989. – С. 43.
7. Абрамова Н. Т. Целостность и управление. – М., 1974. – С. 28.
8. Там же. – С. 7.
9. Блауберг И. В. Указ. соч. – С. 87-88.
10. Короткова Г. П. Принципы целостности. – Л., 1968. – С. 18.
11. Брушлинский А. В. Психология субъекта. – М.; СПб., 2003. – С. 22.
12. Интегральная индивидуальность человека и ее развитие. – С. 23.
13. Хьелл Л. Теории личности / Л. Хьелл, Д. Зиглер. – СПб., 2003. – С. 166.
14. Блауберг И. В. Указ. соч. – С. 93.
15. Ломов Б. Ф. Вопросы общей, педагогической и инженерной психологии. – М., 1991. – С. 36.
16. Франк С. Л. Душа человека // Франк С. Л. Реальность и человек. – М., 1997. – С. 19.

17. Лейбниц Г. В. Монадология // Сочинения: в 4 т. – М., 1982. – Т. 1. – С. 422.
18. Франк С. Л. Указ. соч. – С. 44-45.
19. Узнадзе Д. Н. Общая психология. – М.; СПб., 2004. – С. 26-27.
20. Братусь Б. С. Психология – наука о психике или учение о душе? // Человек. – 2000. – № 4. – С. 35.
21. Журавлев И. В. Феномен отчуждения: стратегии концептуализации и исследования / И. В. Журавлев, А. Ш. Тхостов // Психол. журн. – 2002. – Том 23. – № 5. – С. 42.
22. Овчинникова Ю. Г. Диагностика кризиса идентичности // Вестн. Москов. ун-та. – Сер. 14. Психология. – 2000. – № 2. – С. 84
23. Журавлев И. В. Указ. соч. – С. 44-45.
24. Блауберг И. В. Указ. соч. – С. 100.

Н. Н. Григоренко

К ПРОБЛЕМЕ ВКЛЮЧЕНИЯ ПСИХИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ В СИСТЕМУ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Психическая реальность как система информационного отражения и регуляции активности живых существ, формирующаяся в результате их взаимодействия с окружающей средой (объективной реальностью), репрезентируется поведением и находится внутри сферы взаимодействия субъективной и объективной реальностей. Человек постоянно с момента своего рождения сталкивается как в обыденном опыте, так и в сфере познания с фрагментами реальности, значительно отличающимися от него самого по основным диахроническим характеристикам. Так, например, по параметру, выражающему сложность, многообразие, мощность содержания системы – объекта, есть фрагменты, значительно уступающие человеку, с одной стороны, и значительно превосходящие его – с другой. В первом случае – это относительно простые элементы действительности, принадлежащие низлежащим по отношению к человеку уровням организации материи биологического, химического и так далее, вплоть до механического порядка, если брать простейшую традиционную классификацию. Во втором случае – это сложные, так называемые большие системы, в которые и сам человек включается в качестве элемента, например – биосфера, ноосфера, экосистема макроуровня, космос; т. е. такие системы, на которые человек не в состоянии «взглянуть со стороны», поэтому осознание их целостности является результатом долгого развития соответствующих научных дисциплин и глубокого теоретического обобщения. В частности, осознание факта принадлежности человека не миру природы как таковой, а миру социума, общественно-организованной системе с ее искусственной средой обитания, культурой, как результатом обработки естественного природного материала, в том числе и обработки в процессе

социализации индивида его биологических и психических качеств, является показателем того, что психическая реальность – это именно тот фрагмент реальности, который не может стать объектом наблюдения на чувственном уровне, но составляет предмет рационального понимания специфической, внутренне целостной и развивающейся формы действительности. Но связь объективной реальности с психической не является непосредственной, она опосредуется другими видами и уровнями реальности и, прежде всего, социокультурной реальностью.

Человек, обладая достаточно самостоятельным статусом в обществе, не существует вне социума и определяет социально обусловленное сверхличностное бытие психического. Все социальные нормы, социальные роли, позиции, социальные ожидания, интериоризируясь, составляют содержание психической реальности. При этом следует отметить, что интериоризированные социальные нормы, ожидания, роли и т. д. составляют суть объективного компонента психической реальности, неразрывно связанного с миром, освоенным субъектом в субъективной форме. И если объективный компонент психической реальности, имея действительно реальный характер, показывает, в какой мере наша психическая реальность совпадает с объективной реальностью, то субъективный компонент психической реальности, присущий только данному конкретному человеку, составляет своеобразную психологическую индивидуальность психической реальности. «Субъективность как данность только субъекту придает психической индивидуальности уникальную особенность, не присущую материальным формам индивидуальности. Психологическая индивидуальность есть «бытие для себя», относительная замкнутость в себе, что обуславливает многие существенные особенности социальной жизни, придает индивидуальности наивысшую степень автономности и активности. Благодаря этому психологическая индивидуальность приобретает уникальную внутреннюю свободу и творческий характер. Однако эта автономность и активность приобретает действительно реальный, а не иллюзорный характер лишь в той мере, в какой она совпадает с объективными законами и тенденциями развития».

В отечественной литературе распространен подход, который в самом общем виде трактует психику как особую форму отражения. Тем самым этот подход указывает на фундаментальную роль при рассмотрении психической реальности категории отношения в двух ее аспектах: психическая реальность как отражающее – экстрапсихическая реальность как отражаемое; психика как отражающее – экстрапсихическая реальность как ее носитель. В содержании категории отражения важно отметить наличие, во всяком случае, двух моментов: 1) воспроизведение отражаемого в отражающем за счет собственной активности отражающего, динамика которого подчинена собственным закономерностям; 2) сохранение целостности отражающего при взаимодействии с отражаемым.

Категории, сопряженные с категорией отношения, различия в содержании которых также должны быть учтены при рассмотрении психической реальности, в свою очередь, допускают упорядочение, аналогичное вышеприведенному. В общепсихологическом смысле, поскольку речь идет об отношении объективного (общего, родового) и субъективного (единичного, индивидуального) компонентов психической реальности, употребление этого понятия оправдано, прежде всего, потому, что выделяются разные типы отношений между соотносимыми компонентами реальности: гомоморфные и изоморфные. Это, в частности, позволяет говорить о психической реальности как о гомоморфном отображении, допускающем одновременно и изоморфные отношения.

Заметим, что само понятие отношения, характеризуясь высоким уровнем обобщенности и многозначности, как отмечает Е. В. Левченко: «...потенциально психологично: значительная часть и структура его возможных значений определяется присутствием в нем тени субъекта (отношение – чье? относится – кто?). Если по критерию тождественности – нетождественности сторон можно выделить объектно-объектные, субъектно – субъектные, субъектно-объектные отношения, то сфера психологического познания будет представлена двумя последними видами отношений из числа трех» [1]. Субъектно – субъектные отношения, интересующие нас в данном случае, могут быть разделены на два вида в зависимости от того, выступают ли в качестве соотносящихся сторон разные субъекты или субъект соотносится сам с собой. В первом случае речь идет о психосоциальном отношении, во втором, когда субъект активный, познающий себя, относится к себе же пассивному, познаваемому, исходная идея воплощается в идее рефлексивности. Когда рассматривается связь между компонентами, частями психической реальности, идея отношения становится идеей целостности: «...основанием идеи рефлексивности является ассиметричная связь, идея целостности базируется на связи симметричной» [2].

Следовательно, психическая реальность, характеризуясь целостностью и единством двух компонентов (объективного и субъективного), обнаруживает как симметричную, так и ассиметричную связь. Исходя из представления о психической реальности как единстве объективного и субъективного компонентов, нам необходимо рассмотреть специфику самого субъекта данной реальности. Отметим, что «субъект» здесь отнюдь не исчерпывается только своей функцией субъекта познания: в качестве такового, он есть только бессодержательная точка, которая является источником познавательной активности, направленности как на какой-либо объект, так и на другой субъект. «Субъект» есть некоторая конкретная сфера реальности; то, что я называю моим «я», моей психической реальностью, имеет сложное содержание. Эта реальность представлена всей полнотой живой реальности, которую я не наблюдаю извне, а непосредственно имею в себе, как мою внутреннюю жизнь; способность направляться во мне, быть источником познавательной активности – это лишь одна из функций моей внутренней жизни, но ее не исчерпывающая. «Субъект» как

формальный носитель и источник познавательной активности помещается внутри субъекта как носителя непосредственно раскрывающейся себе жизни, носителя психической реальности, но не совпадает с последним, не покрывает его сполна, так как последний – это не точка, а сфера.

В состав психической реальности, как мы отмечали ранее, входят как объективный, так и субъективный компоненты. Все, что я переживаю и что под иным, описанным выше углом зрения внешнего, объективного наблюдения является как внутренняя жизнь, является таковым тогда, когда оно слито с безусловной, первичной себе самой данной реальностью, которую я называю моим «я». Мои чувственные, телесные ощущения – например, физическая боль, голод, или интериоризированные социальные нормы, роли, или архетипы коллективного бессознательного, т. е. предносящиеся мне образы (например, во сне), как таковые не испытываются принадлежащими составу моей внутренней жизни; они мне только даны, как бы извне вторгаются в меня. Иногда и чувства, и желания, конкретно неотделимые от ощущений, носят такой же характер: вспышка раздражения, чувство удовольствия, желание что-нибудь взять или сделать «охватывает» меня, как бы тоже извне овладевает мною. Но когда переживания сознаются или интуитивно угадываются как бы живущими во мне, возникающими изнутри, они суть для меня содержания той своеобразной, самораскрывающейся реальности, которую я называю моим «я». Другими словами, часть психической реальности носит такой характер, что она естественно и сама собой преобразуется для меня в «объективную», мне данную, мною наблюдаемую «действительность» моей внутренней психической жизни, которая как таковая есть нечто иное, чем весь я. Такого рода переживания мы легко выражаем в словах, вербализуем, т. е. «объективируем» испытываемое нами и можем сообщать его другим как «объективные факты»; так, например, я рассказываю врачу о моих телесных ощущениях, или говорю о своем сне другому человеку, или пересказываю свое поведение в той или иной ситуации, давая оценки реакциям других (как они мне видятся). При этом каждый человек отчетливо отделяет все эти вербализованные формы собственной психической реальности от того, что образует «интимное» содержание своей психической реальности.

Психическая реальность есть всеобъемлющее сверхлогическое единство; все, что в отношении частного, логически определенного содержания есть «нечто иное», т. е. находящееся вне его, за его пределами, в отношении данной реальности находится внутри ее, объемлет ее; в этом смысле психическая реальность, имея все в себе, есть нечто определяемое как «это и иное». Очевидный вывод из сказанного состоит в том, что увидеть искомую нами психическую реальность мы можем только охватив ее сразу единым умственным взором, в двух противоположных ее аспектах: и как нечто отличное от всех частных, определенных содержаний, и как нечто их объемлющее и пронизывающее. Но именно в этой двойственности и состоит подлинное своеобразие психической реальности, ее сверхлогичность.

Психическая реальность в таком случае, очевидно, имеет близкое родство с общеизвестным в философии понятием «абсолютного» (в его отличие от «относительного»). Но давно уже было открыто, что «абсолютному» присуща такая своеобразная диалектика: будучи «чем-то иным», чем «относительное», оно не может иметь это относительное вне себя, ибо тогда оно не было бы подлинно абсолютным, т. е. всеобъемлющим, а было бы только частным наряду с «относительным». Абсолютное должно, напротив, чтобы быть подлинно абсолютным, включать в себя то, что ему противоположно: подлинно абсолютно только абсолютное как единство его самого и относительного. Абсолютное, с одной стороны, есть «отрешенное», т. е. принципиально качественно инородное всему относительному; но оно может быть таковым только включая в себя все относительное; его своеобразие и единственность – в отличие от всего относительного – заключается именно в присутствии ему характере конкретно всеобъемлющего и всепронизывающего целого. Такое же антиномичное двуединство образует сущность психической реальности.

Еще одно существенное положение заключается в том, что психическая реальность есть всегда нечто большее, чем она сама как нам представленное: как бы мы ни пытались ее фиксировать, будучи отрешенными, стремясь быть объективными, она есть нечто большее, чем нам открывающееся, так как имеет свою собственную природу, отличную от всего остального. Одно из наиболее существенных следствий психической реальности состоит в том, что она ничего не исключает и ничего не делает невозможным. Как всеобъемлющее и всепроникающее единство личного самопознания психическая реальность не только не превращает нашу внутреннюю жизнь в сплошное однородное и неподвижное единство, не только не поглощает в себя многообразия изменчивости и даже внутренней антагонистичности отдельных частных ее содержаний, но и является именно необходимым общим условием их осуществимости. Единство психической реальности выступает как начало, порождающее многообразие всех единичных частных проявлений, их подвижность и подлинность, так как психическая реальность – это не экстенсивное целое, лишь извне объединяющее все в себе, а единство, изнутри так проникающее свои части, что оно – в большей или меньшей мере – присутствует как целое, т. е. в своем подлинном существе, в каждой из них. Именно на основе целостности психической реальности как таковой все частное и единичное обретает свою собственную реальность. Иметь свою собственную реальность и значит не что иное, как быть «соучастником» реальности как таковой, обретать ее первичность, ее самодавление и самоутвержденность.

Психическая реальность, отличаясь от всего частного и единичного, имеет вместе с тем их в себе и именно поэтому присутствует в каждой своей части и придает ей свой собственный характер – характер самостоятельной первичной реальности. В силу этого, соотношение «частное и единичное» само становится, так сказать, производно-первичным, т. е. производным образом обретает первичность всей психической реальности.

В намеченном выше соотношении находит свое разъяснение понятие субстантивированности психической реальности. «Субстанция» есть не что иное, как проявление сверхлогического существа реальности как бы в единичном месте или единичной инстанции бытия; она обладает всей первичностью сверхлогичности существа психической реальности, но обладает ею производным образом, именно через свое соучастие во всеобъемлющей реальности как таковой и укорененность в ней. Субстантивированность, как стержневая ось, наделена первичностью всей психической реальности.

Всеобъемлющее единство, отличаясь от множественности частных элементов, имеет вместе с тем их в себе или, вернее, порождает из себя. Целостность психической реальности, объемля все, возвышается и над противоположностью между единством и многообразием; оно есть целое единства и многообразия. И будучи целым, присутствует в каждой точке, в каждом элементе, превращая их тем самым в производное целое единство, приобщая к своей первичности. Таким образом, подходим к выводу, намеченному ранее, что психическая реальность не может быть отождествлена только с субъективной реальностью, она включает в себя и фрагменты объективной реальности. Если рассматривать психическую реальность как только субъективную, логически противоположную характеру рациональной фиксированности, то познание ее становится невозможным, как несоотносимое с объективной реальностью. Это еще раз показывает сверхрациональность и сверхлогичность психической реальности.

Примечания

1. Левченко Е. В. Идея отношения в познании сущности психического // Новые идеи в философии. – Пермь, 1997. – С. 50.
2. Там же.

*О. Ю. Астахов,
Н. Н. Григоренко*

РЕФЛЕКСИВНОСТЬ КАК СВОЙСТВО ВНУТРЕННЕГО МИРА ЧЕЛОВЕКА

Мир и человек образуют взаимоопределяющиеся сущности – мир для человека выступает как предпосылка и сфера его бытия, и одновременно человеческое бытие становится способом развития мира. В своей специфической определенности человеческий мир представляет собой сферу бытия отношений, систему смысло-жизненных реальностей, целесообразно связанную сеть явлений и т. д. Для нас несомненно, что внутренний мир человека включает образы, чувства и переживания, он есть некоторая

особенная реальность, отличная от той, которую мы воспринимаем как внешнюю. Есть солнце, и есть мои мысли о солнце, есть переживание радости при появлении солнца, и то, как я вижу солнце, образ солнца во мне – это не само солнце, а нечто особенное; есть «Я», человек, и есть мое представление о себе самом, мое отношение к самому себе. Во мне живут желания, чувства, эмоции, побуждающие меня к деятельности: я могу представить себе то, чего никогда не видел; я могу вспомнить то, что исчезло из моей жизни. Иными словами, есть мир (в том числе и другие люди, и я сам), и есть то, как этот мир живет во мне, т. е. мир субъективных явлений, внутренний мир человека. Внутренний мир человека – это то, что составляет его «Я», при этом «Я» переживается не только как величина постоянная, как возможно полное подобие самому себе, но и одновременно как изменчивая, динамичная, что определяет духовное развитие человека.

Категория духа позволяет понять, как возможно такое необычное бытие. Именно духовное развитие представляет то событие жизни, в котором человек обнаруживает «что он есть» и «что он не есть», иными словами, постигает подлинность своего бытия. Образно говоря, духовный мир образует пространство, в котором человек проходит путь к самому себе. Незамысловатое с логической точки зрения тождество «я – человек» является важнейшим достижением этого пути и составляет острейшую онтологическую проблему. В нем, этом логически простом равенстве, выражается обретение человеком самого себя, своей собственной сущности, которая становится достоянием человеческого существа или общности вопреки всем превратностям существования.

Главным условием обретения себя является свойство внутреннего мира человека – рефлексивность. Оно представляется фундаментальным, далее не разложимым атрибутом психического. При характеристике функций психики по отношению к организму, являющемуся ее носителем, в отечественной литературе чаще всего упоминается функция отражения (сохранения, воспроизведения) значимых для него экстрапсихических воздействий. Соответственно подразумевается, что в организме происходит преобразование апсихического в психическое. На уровне человека эта функция квалифицируется как познание. Сущностным признаком познавательного отражения является то, что продукт – результат этого отражения – обладает свойством рефлексивности: человек не только знает нечто, но и знает, что он это нечто знает. Семантически родственными понятию «рефлексивность» являются понятия рефлекс как определенного способа реагирования организма на внешние воздействия и рефлексии как способности сознания оперировать в отношении своего собственного содержания.

В логико-математических контекстах термин «рефлексивность» используется для обозначения одного из свойств бинарных отношений: отношение элементов a и b рефлексивно, если оно таково, что сохраняется

при замене другого элемента пары на самого же себя, или $aOb \rightarrow aOa \wedge bOb$. Категориальная общность, обнаруживаемая во всех случаях употребления указанных понятий, образует основу для выявления специфического содержания рефлексивности как атрибута психического.

Понятие рефлекса зародилось в концепции Декарта в качестве средства изображения механистической картины мира, требовавшей объяснения, в том числе и поведения живых существ. Предполагалось, что их поведение есть эффект процессов, происходящих в нервной системе и инициируемых в ней внешними воздействиями. Передвижение нервного импульса рассматривалось по аналогии с распространением света и перемещением крови по сосудам. Считалось, что наиболее легкие и подвижные частицы крови (животные духи, пневма), отфильтровываясь от остальных в нервные трубки, поднимаются согласно общим правилам механики к мозгу. Их отражение от мозга к мышцам по типу светового луча и есть то, что впоследствии было обозначено термином «рефлекс». Согласно Декартовой схеме внешние предметы действуют на периферические окончания расположенных внутри нервных трубок нервных нитей, последние, натягиваясь, открывают клапаны отверстий, ведущих из мозга в нервы, по которым животные духи устремляются в соответствующие мышцы, в результате чего они надуваются. Постоянство форм поведения объяснялось анатомической фиксацией нервно-мышечной конструкции (диспозиции органов), их вариативность – за счет изменения ее конфигурации под действием центростремительных передвижений животных духов.

Концепция Декарта получила развитие у Локка. Он принимает положение Декарта о том, что самая достоверная истина – это знание о нашем собственном существовании, но возражает против мнения Декарта о том, что душа постоянно мыслит и что мышление есть постоянный признак души. Локк расходится с Декартом и в вопросе о происхождении идей. По мнению Локка, подробно представленному во второй части «Опытов», все сложные идеи вырабатываются рассудком из простых идей, источником которых является внешний (ощущения) и внутренний (рефлексия) опыт. Вместо постулирования врожденных идей Локк говорит об общих законах, которые приводят разум к открытию достоверных истин. Согласно Локку, термин «рефлексия» обозначает «то наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления, вследствие чего в разуме возникают идеи этой деятельности» [1]. В разграничении Локком двух источников происхождения простых идей заложен один из исходных пунктов традиции противопоставления рефлекса и рефлексии. В этом противопоставлении получил выражение дуализм души и тела в философии Декарта. В последующем линия раздела между психическими и физиологическими процессами перемещалась в разных системах координат: с ориентацией то на морфоневрологические данные, то на выделение параметров-признаков, характеризующих собственно психологические и собственно физиологические явления.

Существенные изменения в представлениях о физиологических механизмах рефлекса были внесены работами Г. Гельмгольца. Следуя концепции Мюллера о том, что ощущение возникает в результате высвобождения энергии, заключенной в органе чувств, под действием какой-либо физической причины, Гельмгольц принимает постулат о существовании исходных сенсорных элементов и выдвигает так называемую теорию символов. Отношение ощущений к объективному миру имеет, согласно этой теории, форму символа или знака, в содержании которого нет ничего сходного с реальными свойствами предметов, но который достаточен, чтобы обеспечить успех ориентации организма в мире.

Свои расхождения с Мюллером Гельмгольц интерпретировал на языке противопоставления идей нативизма и эмпиризма применительно к проблеме восприятия пространства. Согласно теории Мюллера, в органе чувств заложены и специфичное для него чувственное качество (модальность), и его пространственная внеположность объекту. В противовес этому Гельмгольц определяющим фактором формирования пространственного образа вещей провозгласил опыт: образ дан не имманентно, а формируется в результате взаимодействия организма и предмета. В частности, механизм адекватного восприятия величины предмета объяснялся через указание на наличие соответствия между величиной изображения на сетчатке и степенью напряжения мышц, производящих приспособление глаза к расстоянию до предмета. Еще одним существенным пунктом учения Гельмгольца была его трактовка зависимости восприятия от предшествующего опыта. Сопоставление степени влияния последнего в сравнении с сознательной рефлексией позволило Гельмгольцу выдвинуть тезис о бессознательных умозаключениях. В нем содержалась плодотворная идея о существовании фундаментального пласта психики, описание функционирования которого недоступно интроспекции и потому может быть осуществлено только опосредованно путем экстраспекции [2].

Важнейший шаг в направлении выделения приоритетного значения информационной составляющей в рефлексе сделал И. М. Сеченов. Само название его первого трактата «Рефлексы головного мозга» указывает на то, что рефлекторность определяет и функционирование головного мозга, т. е. ту область, специфика которой всегда тщательно оберегалась от неправомερных экстраполяций. Специфика понимания Сеченовым психического отражения обусловлена тем, что механизмы психического процесса описываются в терминах внутренних изменений органа (субстрата), а результаты – в терминах отображаемого объекта: «Когда на наш глаз падает свет от какого-нибудь предмета, мы ощущаем не то изменение, которое он производит в сетчатке глаза, как бы следовало ожидать, а внешнюю причину ощущения – стоящий перед нами, т. е. вне нас предмет» [3]. Психические процессы, согласно концепции Сеченова, при всей своей специфичности, по происхождению и способу осуществления

представляют собой частную форму рефлекторных актов. Понятие рефлекса позволяет, по его мнению, охватить единым принципом явления различных уровней организации.

Концепция Сеченова подчеркнула достаточно очевидный и вместе с тем фундаментальный факт: единство трех составляющих рефлексов – афферентного, центрального и эфферентного звеньев. Именно их единство и образует элементарный механизм преобразования физиологических процессов в психологический феномен. Для Сеченова недоступность психических процессов непосредственному экстраспективному восприятию означала, что они, подобно движению Земли вокруг Солнца, познаются лишь опосредованно. Перспективы, открывшиеся благодаря такому ходу мысли, активно осваивались впоследствии рефлексологией, реактологией, бихевиоризмом. Вместе с тем нельзя не отметить, что широкое обращение к экстраспективному методам анализа психических явлений отодвинуло на задний план методы интроспективного анализа, а в ряде случаев культивировало иллюзию их ненужности вообще. Поэтому следует напомнить и другую линию исторического развития психологии, узловыми пунктами которой были попытки выделить интроспективно обнаруживаемые различия психических явлений.

Если вернуться, например, к Локку, то следует отметить, что он не только разграничивал два источника происхождения всех идей, содержащихся в человеческом разуме: ощущения (рефлексы) и рефлексию, но и внутри признаков сенсорных данных различал первичные и вторичные качества. Само это разграничение было произведено еще в античности. К первичным качествам были отнесены плотность, протяженность, форма, движение и т. д., совершенно не отделимые «ни от какой частицы материи», к вторичным – цвета, запахи, звуки и т. д., которые «на деле не находятся в самих вещах, но представляют собой силы, вызывающие в нас различные ощущения своими первичными качествами... Идеи первичных качеств тел сходны с ними, и их прообразы действительно существуют в самих телах, но идеи, вызываемые в нас вторичными качествами, вовсе не имеют сходства с телами» [4].

Несколько позже иную трактовку различий первичных и вторичных качеств, основанную на идеях изоморфизма, предложил Лейбниц. Имея в виду эти различия, он писал: «Я скорее сказал бы, что здесь имеется известное сходство – не полное и, так сказать, *in terminis*, а в выражении *expressive* или в отношении порядка – вроде сходства между эллипсом и даже параболой или гиперболой и кругом, проекцией которого на плоскость они являются, т. е. есть некоторое естественное и точное отношение между проецируемой фигурой и ее проекцией, поскольку каждая точка одной соответствует, согласно определенному отношению, каждой точке другой» [5].

Кроме различий в рамках сенсорных качеств Локк проводит разграничения, касающиеся и продуктов рефлексии. «Два основных главных вида

деятельности души, которые чаще всего исследуются и настолько часто встречаются, что каждый, кто пожелает, может заметить их в себе, — это восприятие, или мышление, и желание, или хотение. Сила мышления называется разумом, а сила желания называется волею; обе эти силы ума именуется способностями» [6]. Локк указывает также и на существование других модусов рефлексии: воспоминание, различение, рассуждение, суждение, познание, вера и т. д. Локковские «идеи ощущения» служили посредниками между сознанием и физическим миром; локковские «простые идеи рефлексии — это действие ума в отношении его же других идей». Первичные и вторичные качества производят свои идеи посредством толчка, поскольку, согласно Локку, единственно возможным способом представить себе воздействие тел является представление о воздействиях незаметных частиц на наши органы чувств. Локковская идея ощущения имела двойственную природу: она предполагала и отнесенность ощущения к внешнему объекту, его источнику, и свое собственное содержание.

«Переворот» в воззрениях на структуру психических процессов был произведен в рамках философского учения И. Канта. С точки зрения рассматриваемой в данном случае проблемы рефлексивности оно интересно именно тем, что в нем содержание направленности сознания на самого себя существенно расширено за счет выделения многообразия дифференцированных операций. Теория познания Канта включает в себя три основных раздела: трансцендентальную эстетику, трансцендентальную аналитику и трансцендентальную диалектику. Центральный вопрос, который обсуждается Кантом в его теории познания, это вопрос о возможности научных суждений, в которых связь субъекта и предиката характеризуется: а) всеобщностью и необходимостью; б) новизной, т. е. знанием, дополнительным по отношению к содержанию субъекта. Иначе говоря, это вопрос о возможности синтетических априорных суждений. В трансцендентальной эстетике Кант характеризует условия (структуру) чувственного познания. Он полагает, что не только вторичные, но и первичные качества обусловлены априорными актами познающего субъекта. Согласно Канту, для синтетического соединения двух представлений, имеющего априорный и потому всеобщий и необходимый характер, требуется, чтобы это соединение было произведено определенным и правильным актом самого сознающего субъекта, т. е. чтобы он обладал и способностью синтезировать эмпирический материал единичных ощущений, которые сами по себе не содержат никакой необходимости. Такого рода возможность обеспечивают пространство и время как априорные формы чувственного познания. С точки зрения Канта, пространство и время не только не рядоположены вещам и событиям реального внешнего мира, но не являются и обычными понятиями, абстрагированными от данных в опыте свойств и отношений вещей. Пространство и время — условия всякого опыта, чистые воззрения (*intuitus purus*), и не могут быть его продуктами.

Учение о сознании, категориях рассудка, в используемых Кантом схемах соединения понятий и основоположениях составляет содержание

трансцендентальной аналитики. Основными формами, в которых рассудок соединяет между собой предметы своего познания, являются суждения, представляющие различные варианты сочетаний между субъектом и предикатом. Согласно Канту, такое сочетание бывает четырех родов, в каждом из которых возможны три случая.

1. Суждение выражает соотношение объемов предиката и субъекта: субъект может находиться под своим предикатом или как единичный экземпляр, или как часть рода, или как целый род. Соответственно этому разграничиваются единичные, особенные и всеобщие суждения.

2. Суждение выражает связь признака, содержащегося в субъекте, с признаком, выражаемым предикатом. Эта связь может или утверждаться, или отрицаться, или исключаться таким образом, что за субъектом оставляют всякие другие признаки за исключением одного: утвердительные, отрицательные, бесконечные суждения.

3. Связь между субъектом и предикатом устанавливается суждением либо как безусловная (категорическая), либо как условная (гипотетическая), либо как разделительная.

4. Суждение характеризуется модальностью: они бывают проблематическими (возможность), ассерторическими (действительность) или аподиктическими (необходимость).

В целом границы и возможности человеческого познания исследуются Кантом в его трансцендентальной диалектике. Бытие с точки зрения Канта дано человеку в трех различных аспектах: как психические явления внутреннего мира (бытие в нас), как внешние явления физического мира (бытие вне нас) и как возможность явлений, неопределенное бытие как предмет вообще. От этих данных разум переходит к безусловным идеям: от внутренних явлений – к идее безусловного субъекта, или души, от внешних явлений – к идее безусловного объекта, или мира, от возможного бытия – к идее безусловного как такового, или Бога. Но эти идеи имеют особый онтологический статус: они являются регулятивами познания. Если же разум игнорирует их специфику и принимает безусловных субъекта, объекта и Бога за обычные предметы познания, то вследствие этого появляются три мнимые науки: рациональная психология, рациональная космология и рациональная теология.

Трансцендентальная диалектика содержит критику этих трех мнимых наук. Для нас, естественно, наибольший интерес представляет критика Кантом идей рациональной психологии: душа есть субстанция; она есть субстанция простая; она есть существо самознательное или личность; она есть существо самодостовверное. С точки зрения Канта это паралогизмы. Основная ошибка их состоит в том, что один и тот же термин употребляется в разных смыслах, так что синтетическая связь между субъектом и предикатом здесь кажущаяся. По мнению Канта, из простоты или внутреннего единства и постоянства нашего «Я» нельзя вывести, что есть нематериальная субстанция. Несомненно, что наше «Я» как внутренняя

психическая данность, не имея ни протяженности, или слагаемых в пространстве частей, ни веса, или массы, не есть тело или вещество. Но, продолжает Кант, ведь само телесное или вещественное бытие, поскольку оно определяется указанными свойствами, есть только явление в области наших внешних чувств, и, следовательно, утверждение о нематериальности души в этом смысле сводится к положению, что явление внутреннее, или психическое, не есть явление внешнее, или физическое. Из простоты мыслящего «Я», далее рассуждает Кант, никак не следует бессмертия души, т. е. невозможность исчезновения «Я». Без сомнения, мыслящий субъект, не будучи величиной протяженной, или экстенсивной, не может быть разрушен разложением на части, но, как сила интенсивная, он способен к убыванию до нуля. Неосновательно утверждение рациональной психологии и о самодостоверности внутреннего душевного опыта. Как явления в нашем сознании предметы внутреннего и внешнего мира одинаково достоверны. Несомненное различие между ними состоит в том, что физические явления существуют как части пространства, а психические – нет. Но так как само пространство есть форма нашей чувственности, то это различие никак не касается достоверности того и другого [7].

А. Шопенгауэр связывает истоки возникновения рефлексии с особым классом представлений, свойственных только человеку, – понятием и его субъективным коррелятом – разумом. В познании существуют ясные, отчетливые и непосредственные представления; это своего рода наглядные образы в границах чистого созерцания, служащие сами себе порукой на предмет их достоверности и очевидности. Помимо них в познании используются абстрактные, дискурсивные понятия разума; природа их такова, что они по своему содержанию зависят от наглядных представлений. Переход от дискурсивного к интуитивному напоминает переход из «непосредственного солнечного света в заимствованное отражение луны»: первые – ясны, тверды, несомненны, вторые – зыбки, неотчетливы и порождают сомнение и заблуждения. Если в наглядных представлениях рассудка искажение действительности бывает кратковременным, то в абстрактных понятиях разума заблуждение может существовать в течение тысячелетий [8].

Г. В. Ф. Гегель, пожалуй, как никто другой из мыслителей сумел дать наиболее емкое и образное понятие рефлексии. Рефлексия или свобода самосознания есть такое качественное состояние мышления, когда «природное сознание исчезает внутри себя и тем самым дух погружается в себя». Рефлексию он представляет как свет, который «превращается в молнию мысли, ударяющую в самое себя и создающую, исходя отсюда, свой мир» [9]. Используя этот образ Г. В. Ф. Гегеля, можно сказать, что рефлексия есть такое состояние разума, когда мышление, подвергая самое себя творческому анализу, извлекает из своих недр новое знание о себе, служащее инструментом постижения бытия предметного мира. В предметном определении рефлексии не следует усматривать моментов солипсизма по той причине, что человек с его мышлением помимо того,

что он выделяется из природы, остается частью ее; познавая мир своего «Я», человек одновременно познает и внешний мир. Следовательно, рефлексивность представляет собой такое свойство внутреннего мира человека, которое способствует одновременному самопознанию и познанию внешнего мира.

Человек во всех случаях должен рассматриваться как система с дуальным управлением: его поведение строится в результате интеграции внешних и внутренних факторов. Усиливавшаяся на протяжении XIX в. тенденция к рассмотрению с единых позиций функционирования периферического и центрального отделов нервной системы привела к осознанию двух капитальных тезисов: субстратом соматических, чисто телесных актов являются не только рабочие органы, но и мозговые структуры; субстрат психических процессов имеет не только внутримозговое начало, но и периферический компонент. Обычная общепсихологическая схема соотношения органа и функции требовала вывести предметную специфику психических актов непосредственно из параметров нейродинамики. Но характеристики нервного возбуждения, фиксируемые экстраспективно, так же как и свойства внешнего объекта, тем не менее, не поддаются очевидным образом переформулированию в терминах свойств внешнего субъекта-раздражителя. Нейродинамические процессы являются формой (способом) кодирования признаков объекта-стимула, свойства которых внешне ничем не напоминают свойства объекта. По отношению к процессам, развертывающимся в нервной системе, психические процессы вновь выступают формой их кодирования, но по отношению к свойствам объекта – как их воспроизведение (результат декодирования нервных импульсов). Поэтому, чтобы снять психофизиологический парадокс, требуется найти такие состояния субстрата, которые могли бы быть описаны в терминах свойств объектов-раздражителей.

Здесь мы снова сталкиваемся с проблемой разграничения первичных и вторичных качеств объектов. Рецепторно-эффекторные звенья рефлекса, будучи, с одной стороны, состояниями субстрата психических явлений, с другой – являются состояниями их взаимодействия с отображаемым объектом. Поскольку концевые звенья рефлекса по своей природе не обособлены от раздражителя, они выводят рефлекс за пределы внутриорганизменного биологического отправления в область более общих закономерностей физического взаимодействия между двумя физическими телами – организмом и объектом.

Инвариантные признаки, одновременно характеризующие и свойства объекта отражения, и нервные процессы, возникающие в результате взаимодействия объекта и организма, и психические процессы, воспроизводящие уже на языке психических состояний свойства объекта, оказывается возможным выделить с помощью понятия информации. Информация представляет собой воспроизведение множеством состояний ее носителя упорядоченности множества состояний ее источника, воздействующего

на носитель. При этом простой и универсальной формой является пространственно-временная упорядоченность. Рассмотрение процессов отражения как процессов кодирования вместе с тем не исключает специфичности языков нервного и психического кодов, не предполагает принципиальной неразличимости объекта и его образа. Многообразие возможных вариантов соотношения объекта и его образа предполагает разграничение областей их идентичности, равенства (идентичности с точки зрения используемых процедур измерения), эквивалентности или способности замещать друг друга в определенном спектре ситуаций.

Одна из фундаментальных особенностей существования и развития человека заключается в том, что он свой внутренний мир превратил в объект рефлексии, своеобразного отношения. Тем самым, включил в механизм собственного развития анализ самого себя, самоотношение и самооценку. И это превращение себя в объект собственного отношения, своеобразное раздвоение, дистанцирование от самого себя и сознательное преобразование самого себя явилось одним из важнейших факторов развития внутреннего мира человека [10].

Рефлексия (*reflexion*) в буквальном смысле означает обращение назад. В нашем случае рефлексия есть обращенность мышления на самое себя – собственное знание, его содержание, формы и методы познания; подвергая критическому анализу содержательную и инструментальную (формы и методы познания) стороны сознания, самопознание раскрывает внутреннее строение и духовный мир человека.

В рефлексии наблюдается тождество субъекта и объекта мышления: мысль и мысленное сливаются здесь до полного взаимопроникновения. Мысль как субъект предпринимает реальную попытку постичь самое себя, т. е. становится для себя объектом. Объект мысли, в свою очередь, не есть нечто внешнее для субъекта, поскольку содержание мышления есть уже субъект; в этом факте обнаруживается переход внешнего во внутреннее – превращение воздействия явления внешнего мира в субъективный образ мышления. В рефлексии объект не просто переносится внутрь субъекта и созерцается как нечто с ним единое, как полагал Плотин, объект как содержание мысли и сама мысль едины, принадлежат целостному субъекту и противостоят друг другу лишь в зависимости от заданного угла зрения. Поскольку объект мысли тождествен самой мысли, постольку процесс созерцания равнозначен процессу самосозерцания.

При этом подлинную проблему составляет то, что внешние и внутренние векторы познания зачастую являются не зависимыми друг от друга, а скорее образуют единство и даже различные, отражающиеся друг в друге аспекты одной и той же сущности. В этом случае, рефлексия как форма познания имеет двухплоскостную структуру, включающую внешний уровень и внутренний. Обычные формы познания действуют в пределах внешнего, предметного поля. Рефлексия же делает объектом рассмотрения само это поле. А субъект познания становится и объектом познания.

Именно рефлексивность способствует представлению реальности в виде соответствующих многоплоскостных картин, задавая тем самым определенную интеллектуальную перспективу видения мира как внешнего, так и внутреннего, делая возможным его постижение в целостной форме. Очевидно, что в разных познавательных ситуациях субъектом используются различные, часто несовместимые «образы» реальности и ее различные модели представлений, но при этом существенно, что все они одинаково необходимы, ибо лишь в своей совокупности исчерпывают информацию о мире.

Примечания

1. Локк Дж. Сочинения: в 3 т. – М., 1985. – Т.1. – С. 55.
2. Лазарев П. П. Гельмгольц. – М., 1959.
3. Сеченов И. М. Избр. философские и психологические произведения. – М., 1947. – С. 433.
4. Локк Дж. Указ. соч. – С. 177.
5. Лейбниц Г. Новые опыты о человеческом разуме. – М.; Л., 1936. – С. 130.
6. Локк Дж. Указ. соч. – С. 172.
7. Кант И. Сочинения: в 6 т. – М., 1964. – Т. 3.
8. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – М., 1993. – С. 67.
9. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. – СПб., 1993. – Кн. 1. – С. 146.
10. Барулин В. С. Социально-философская антропология. – М., 1994. – С. 93-94.

И. А. Сечина

НАУЧНОЕ И ВНЕНАУЧНОЕ ЗНАНИЕ: СХОДСТВО И РАЗЛИЧИЯ

Что есть научное знание? Что есть вненаучное знание? Является ли искусство познанием? Музыкознание – наука? Над этими вопросами задумывались многие ученые, мыслители и художники во все времена. И ответы были как положительные, так и отрицательные. Человек, воспитанный на примере науки, вряд ли с сочувствием отнесется к тезису об искусстве и его отдельных видах, например музыке, как познанию. Человек в процессе познания использует как чувственную, так и рациональную познавательные способности. И. Кант утверждал, что знание и познание есть соединение созерцания и понятия. Но можно ли говорить о том, что сочинение, исполнение, прослушивание музыки – это рассудочная деятельность? Получаем ли мы при восприятии произведения искусства знание, которое можно передать, использовать? Если такого знания с помощью понятий и действия нашего рассудка мы в музыке не получаем, то и не стоит, вероятно, говорить о музыке как познании.

Существуют различные виды знания и познания. Наука не является универсальным мериллом, она лишь один из видов знания и способов познания. Наряду с ней существуют и другие виды и способы, в той или иной мере отличающиеся от науки. Один из таких способов – искусство. Оно является особенным, образным способом познания, это познание непонятно, что особенно имеет силу по отношению к музыке. В музыке процесс познания имеет свои закономерности, свою логику. К нему применимы такие теоретико-познавательные понятия, как истина и др. Все виды искусства, в том числе и музыка, являются документами эпохи, результатами постижения бытия, отражением мироздания, природы, выражением духа времени.

Для того чтобы определить, является ли музыка научным или вне-научным знанием, надо четко представлять, что есть научное и что есть ненаучное знание.

О том, что такое наука, у каждого имеется свое представление. В настоящее время мы являемся свидетелями бурного роста числа научных дисциплин. Одной из особенностей науки XX столетия стало ускорение темпов формирования исследовательских направлений, перерастания их в специальности и дисциплины. Наука сейчас одна из наиболее быстро развивающихся сфер деятельности человечества.

М. С. Каган в статье «О месте науки в системе культуры» предлагает любопытное рассуждение о соотношении науки и культуры с разных точек зрения: «Если, скажем, культура трактуется как интегральный способ человеческой деятельности (Э. С. Маркарян, В. Е. Давидович, Ю. А. Жданов и др.), то наука, будучи способом познавательной деятельности, оказывается элементом культуры; но если последняя интегрируется как совокупность духовных ценностей нравственно-эстетического характера (О. И. Джиоев, Н. З. Чавчавадзе, Л. Л. Челидзе), то научное познание не принадлежит культуре – оно относится к ней не как часть к целому, а как самостоятельное и в корне от нее отличное социальное явление. Если трактовать культуру как творческое начало в деятельности человека (Н. С. Злобин, Л. Н. Коган и др.), то наука есть, несомненно, феномен культуры; но если рассматривать культуру, как совокупность знаковых систем, которые используются человечеством (Ю. М. Лотман, И. Л. Савранский), то наука не есть элемент культуры, ибо природа науки не знаковая (хотя она и говорит на определенных языках), а информационная; стоит, однако, увидеть в культуре не систему знаковых средств хранения и передачи социальной информации, а саму внебиологически вырабатываемую информацию (как получается подчас у тех же авторов), и наука сразу же попадает в число основных компонентов культуры» [1].

М. С. Каган (в той же работе) приводит классификацию множества определений науки, предложенных советскими и зарубежными учеными, которую разработал М. М. Карпов. Она состоит из таких групп определений: 1) наука как система знаний; 2) наука как форма, род деятельности;

3) наука как форма общественного сознания; 4) наука как суммарный опыт человечества – и ряд других, более частных [2].

Важнейшая задача любой научной теории, как и вообще науки, – отражать объективную реальность. На науку оказывает влияние определенная культура, в которой она формируется. Стиль научного мышления вырабатывается на базе не только специально-научных, но и философских представлений, обобщающих как развитие науки, так и всей человеческой практики. Когда мы говорим о различных областях науки, то очень важно представлять себе то, какие функции данная наука выполняет в обществе, а также то, что разные науки, вообще говоря, выполняют разные общественные функции [3].

В настоящее время увеличиваются объем и сложность научной информации. В науковедении (и не только) это обстоятельство привлекает внимание ученых, так как объем научной информации в ряде случаев намного превышает возможности восприятия человека.

Г. М. Добров в книге «Наука о науке» выделяет среди факторов, благоприятствовавших развитию науковедения в эпоху современной научно-технической революции, следующие:

- наука превращается в непосредственную производительную силу, и поэтому становятся более явственными и поддающимися конкретному анализу ее связи как между отдельными видами исследований, так и между наукой, техникой, производством и обществом;

- современная наука представляет собой типично массовое явление, что благоприятствует статистическому анализу ее опыта;

- опыт системного анализа и информатики дает возможность сформулировать концепцию науки как целостной системы, а также обеспечивает средства практического осуществления анализа массовой информации об опыте функционирования науки;

- опыт социологии и истории науки позволяет проводить в различающихся социально-экономических рамках и в широком временном диапазоне сравнение опыта функционирования научных систем;

- ныне почти повсеместно существуют различные государственные органы управления наукой (или ее координации), что открывает перспективы централизованного сбора унифицированных данных, проведения науковедческих экспериментов и т. д. Заметим, что особо благоприятны эти условия и актуальны задачи науковедения в странах с единой государственной научной политикой [4].

Согласимся с Добровым в том, что все науки (хотя в разное время и в различном объеме) проходят такие закономерные этапы развития, как описательный, на котором осуществляется сбор фактов и их первичная систематизация; логико-аналитический, на котором с тех или иных методологических позиций ведется качественный анализ изучаемого предмета; и затем высший этап – этап гармонического единства качественных и количественных методов научного познания [5].

Наука как система знаний в целом, и тем более ее отдельные отрасли, развивается не по какой-то идеальной, монотонно восходящей линии, а по сложной кривой, на которой в каждой конкретной области знания можно отметить чередование периодов бурного развития с периодами некоторого спада. И в прошлом, и ныне, и в будущем для всех отраслей знания эта неравномерность общего хода развития связана, очевидно, с диалектическим процессом перехода от количественного накопления новых фактов, опыта, методов и т. п. к качественным изменениям в содержании самой науки [6].

Г. М. Добров (там же) приводит важнейшие, по его мнению, социальные функции науки:

1. Наука постоянно ставит перед собой исторически важные задачи раскрытия глубинных законов природы, выявления принципиально новых идей и возможностей для дальнейшего социального и технического прогресса.

2. Непременной и важной функцией науки является развитие уже сложившихся направлений, совершенствование уже существующих научных методов, поиск путей решения четко определившихся и перспективных проблем общества.

3. Жизненно важной функцией науки является воспроизводство качественно нового научного потенциала – талантливых квалифицированных кадров, мощной материально-технической базы, постоянно обновляющейся информированности, оптимизированной сети организаций науки и научного обслуживания.

4. Конечная, результирующая функция науки – участие присущими ей средствами в производственной реализации идей, предложений и рекомендаций как науки, так и передовой практики. Эта задача важна и для прогресса общества, и для самой науки, поскольку практика представляет ей данные об истинности и эффективности научных положений, ставит перед наукой новые актуальные вопросы.

В реальном процессе деятельности и развития любой отрасли науки эти ее социальные функции неразрывно связаны. Более того, умаление или искусственная изоляция какой-либо из них нанесла бы огромный ущерб как данной науке в целом, так и эффективности решения любой ее фундаментальной или прикладной задачи. Названные функции с полным основанием можно считать частями единого спектра задач, органически присущих науке [7].

Основные функции науки принято разделять на когнитивные и социальные, причем если для самой науки существеннее ее когнитивные функции, то общество ценит науку, главным образом, за выполнение ею социальных функций. Главной когнитивной функцией науки считается производство нового знания – фундаментального и создаваемого на его основе прикладного, которое, в свою очередь, служит основой для выполнения наукой ее основных функций [8].

Существует целый ряд явлений и проблем, которые, по крайней мере на современном уровне развития наших знаний, не могут быть исследованы научными методами. К «ненаучной» относится, например, деятельность в области искусства – создание художественных образов, художественное отражение действительности, которое осуществляется по своим законам. Но вот когда ненаучные построения упорно выдаются за научные, начинается псевдонаука [9].

Для оценки научности тех или иных построений, рассуждений и выводов необходимо также учитывать, какую роль играют в процессе научного познания различные приемы научного исследования [10].

Одной из причин, порождающих всякого рода околонучные построения (особенно когда их авторами являются люди, непосредственно с наукой не связанные), является существенное различие между научным подходом к пониманию окружающей действительности и попыткам ее познания на уровне обыденного сознания. Прежде всего, различие в том, что обыденное познание использует естественный язык и те орудия труда, которые применяются в процессе обычной человеческой деятельности. Наука же вырабатывает особые средства опытного и теоретического изучения различных объектов: приборы, измерительные и вычислительные устройства, а также специальный язык, включающий понятия, правила построения определений, выводов и доказательств, – все это и помогает отражать реальные свойства окружающего мира. Для обыденного познания не требуется какой-либо специфической подготовки. Оно осуществляется само собой, как бы автоматически, в процессе освоения человеком культуры и включения в различные формы деятельности. Занятия же наукой требуют специальной профессиональной подготовки. Объекты, на познание которых направлено обыденное сознание, формируются в повседневной практике человека. В науке же выделение объекта исследования всякий раз представляет собой специальную задачу. Наконец, в отличие от обыденного познания наука способна включать в сферу исследования и такие фрагменты реальности, которые могут стать предметом массового освоения только в практике будущего [11].

Анализируя проблемы научного – вненаучного общественнознания, В. Г. Федотова предполагает три аспекта их разграничения:

- исследовать различия научного и вненаучного социального знания гносеологически по характеру отражения ими действительности;
- изучить эту проблему методологически с точки зрения различия методов получения научного и вненаучного социального знания;
- рассмотреть систему знания социологически с позиций анализа способов функционирования научного и вненаучного социального знания и способов их взаимодействия в общественной практике.

Эти аспекты в настоящее время исследуются в литературе. Преобладающим является все же гносеологический аспект. Наиболее новым – аспект социологический, и вызревает перспектива объединения этих ас-

пектов. С точки зрения социологического подхода вненаучное социальное знание является знанием, вплетенным в практическую жизнь и выступающим как практически-духовное освоение действительности, следствием которого выступает производство человеческой жизнедеятельности, человека как социального субъекта, общественных отношений в форме идей. Эти формы называются практически-духовными прежде всего потому, что они «обладают функцией сохранения и воспроизводства того общественного организма, внутри которого они существуют как его важнейшие органы». Наиболее интересным для нас является трансформация вненаучного содержания сознания в научное, его участие в постановке научных проблем и наоборот – влияние науки на практически-духовные, и прежде всего, обыденно-практические освоения действительности [12].

Научное знание всегда отличается последовательным и систематическим характером. Наука, на какой бы ступени развития она ни находилась, тем и отличается от обыденного знания, что представляет собой не простую совокупность «сведений о мире, «набор» информации, а определенную систему знаний. Научное знание является целенаправленным познанием, результаты которого выступают в виде системы понятий, законов и теорий. Нередко, отмечая качественное отличие научного знания от обыденного, забывают о связи, существующей между ними, не учитывают того, что наука возникла из обыденного знания. Это не раз подчеркивали сами ученые. Однако наука не является простым продолжением знаний, основанных на здравом смысле. Она представляет познание особого рода, со своими специфическими средствами, методами и критериями. Прежде всего, в отличие от обыденного знания наука не ограничивается нахождением новых фактов и результатов, а либо стремится объяснить их с помощью существующих гипотез, законов и теорий, либо специально вырабатывает для этого новые теоретические представления. Эта отличительная особенность науки дает возможность лучше понять: систематический, последовательный и контролируемый характер научного знания в значительной мере обусловлен именно тем, что наука не просто регистрирует эмпирически найденные факты и результаты, а стремится объяснить их. Точное оперирование понятиями, суждениями и умозаключениями позволяет также лучше контролировать результаты научного исследования. Однако никакая систематизация и организация знания не будут составлять науки, если они не будут сопровождаться созданием новых понятий, законов и теорий. Именно с их помощью как раз и удается не только объяснить уже известные факты и явления, но и предсказать факты и явления пока неизвестные.

Любая достаточно зрелая наука представляет систему теорий, которые объединяют в единое целое ее исходные принципы, понятия и законы вместе с твердо установленными фактами. Именно благодаря систематичности, обоснованности и контролируемости выводы науки отличаются наибольшей надежностью и проверяемостью, тогда как обыденное знание

в значительной мере субъективно и ненадежно. Важнейшей предпосылкой обыденного знания является его подчиненность решению непосредственных, узкопрактических задач, вследствие чего оно не может создавать такие абстрактные модели и теории, с помощью которых познаются глубокие, внутренние особенности и закономерности явлений. Обычно когда сравнивают научное познание с обыденным, то существенное различие между ними видят, прежде всего, в тех способах и средствах, с помощью которых достигается знание в науке и повседневной жизни. Надежность, систематичность и контролируемость научных знаний обеспечивается с помощью специальных и общих методов исследования, в то время как обыденное знание довольствуется рутинными правилами, опирающимися на «здравый смысл», и простейшими индуктивными обобщениями непосредственно воспринимаемых предметов и явлений [13].

Научное мышление – один из способов познания реальности, существующий наряду с другими и в принципе не могущий вытеснить эти другие. Но разные способы мышления не просто сосуществуют, а взаимодействуют друг с другом, ведут постоянный диалог (включающий и взаимную критику) и меняются в результате этого диалога. Поэтому сама граница между научными и вненаучными формами мышления является гибкой, скользкой, исторически изменчивой. Наше представление о науке и научности исторически условно, оно меняется и будет меняться (хотя в каждый данный момент и в определенной дисциплине оно более или менее определено). В современной ситуации, в условиях трансформации технологической цивилизации весьма плодотворным является взаимодействие науки с другими познавательными традициями. Особенно значимым такое взаимодействие представляется для наук о человеке [14].

Итак, можно сделать вывод, что какими бы разными ни были определения науки, все они имеют примерно один смысл: наука – это производство и систематизация знания, а результаты научных исследований становятся знанием лишь тогда, когда они вписываются в определенную научную систему. Элементы знания и познания присущи искусству, и без них ни создание произведений искусства, ни их жизнь в культуре не были бы возможны. Но функция искусства, и музыки в том числе, отличается от познавательных функций, она служит пониманию, чувствованию, приобретению каких-либо эмоциональных состояний. И эта функция не может быть ни вытеснена, ни подменена познавательными функциями.

Примечания

1. Каган М. С. О месте науки в системе культуры // Наука и культура: сб. статей. – М., 1984. – С. 17.
2. Там же. – С. 21.
3. На пути к единству науки: Й. Сигети, Й. Хорват, В. И. Купцов и др. – М., 1983. – С. 50.
4. Добров Г. М. Наука о науке. – Киев, 1989. – С. 15.

5. Там же. – С. 19.
6. Там же. – С. 84.
7. Там же. – С. 199.
8. Юревич А. В. Функциональный кризис науки / А. В. Юревич, И. П. Цапенко // Вопр. филос. – 1998. – № 1. – С. 19.
9. Комаров В. Н. Наука и миф. – М., 1988. – С. 98.
10. Там же. – С. 101.
11. Там же. – С. 102-103.
12. Федотова В. Г. Истина и правда повседневности // Заблуждающийся разум?: Многообразие вненаучного знания. – М., 1990. – С. 197.
13. Рузавин Г. И. Методы научного исследования. – М., 1975. – С. 8-11.
14. Лекторский В. А. Научное и вненаучное мышление: скользящая граница // Наука в культуре. – М., 1998. – С. 97-98.

Г. П. Ковалева

КОСМИЗМ В ФИЛОСОФИИ С. Н. БУЛГАКОВА

В середине XIX века в России вызревает «уникальное *космическое* направление научно-философской мысли, широко развернувшееся в XX веке» [1]. К философам-космистам относят Н. Ф. Федорова, К. Э. Циолковского, В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского, В. Н. Муравьева, Н. Г. Холодного, А. К. Манеева и др. Среди работ философов русского религиозного возрождения – В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева – ряд исследователей (С. Г. Семенова, Ф. И. Гиренок, С. С. Хоружий и др.) также выделяют линию, близкую идеям русского космизма, но недостаточно изученную до настоящего времени.

Русский космизм – это философское направление, диалектически рассматривающее бытие как коэволюционную систему природы, общества и человека, или единый космос [2]. Русский космизм отличает идея активной эволюции, т. е. нового сознательного этапа развития мира и человека на основе духовного, нравственно-этического и научного преобразования. В этом разрезе современный человек рассматривается как промежуточное звено эволюционного развития, которое призвано самосовершенствоваться и сознательно-творчески преобразить мир.

Задача данной работы – проанализировать основные направления творчества С. Н. Булгакова с целью выявления идей космизма в его философии.

Творчество С. Н. Булгакова многогранно и насыщено богатым содержанием. По мнению В. В. Зеньковского, собственно философское творчество Булгакова заканчивается книгой «Свет невечерний», а последующие работы связаны с богословием [3]. В. В. Зеньковский отмечает также, что основы философских построений Булгакова лежат в его космологии: «*различение Абсолюта и космоса во всей силе сохранилось у него до конца* (несмотря на то что в своем богословии Булгаков принимает

метафизическое их единство), и самую идею «всеединства» он долго относит *только к космосу*» [4].

В основе космологии С. Н. Булгакова лежит идея трансцендентности бытия. Мир сотворен Богом - эта христианская истина является ключевой в его онтологии. Поэтому эволюция человека возможна только через постижение трансцендентности мироздания, т. е. через религию, которая есть «опознание Бога и переживание связи с Богом», «переживание трансцендентно-имманентного» [5]. По мнению С. Н. Булгакова, в основе религии лежит пережитая в личном опыте встреча с Божеством, более того, в человеке существует «религиозный орган, который воспринимает Божество и Его воздействие» [6]. Бог трансцендентен, а сотворенный им мир (космос) имманентен, он един во всем своем многообразии. В человеке существует «особое космическое чувство», которым человек ощущает себя в этом имманентном мире и чувствует область иного, сверхъестественного мира, хотя, по мнению Булгакова, «высший мир и есть наш же собственный мир», который постигается лишь гносеологически в силу человеческой ограниченности.

Бог есть трансцендентное, это трансцендентное постигается через веру, которая является жизненной задачей, функцией человеческой личности и человеческой свободы. Вера имеет две стороны: субъективное устремление, т. е. жажда искания Бога, и объективное откровение в ощущении божественности мира, которое есть как бы ответ Бога. Трансцендентное всегда тайна, она открывается человеку постепенно по мере вхождения этого трансцендентного в имманентный мир, т. е. на путях самопознания человека, так как человек сам есть этот мир – микрокосм. С. Н. Булгаков рассматривает понятие религии широко: не только как связь человека с «высшим миром», но и связь человека со всем человечеством, следовательно, макрокосм и микрокосм не противопоставляются друг другу, а являются единой коэволюционной системой.

Поскольку мир сотворен Богом, то Бог, трансцендентное является Абсолютным, а сотворенный мир и человечество – относительным. Сотворение мира произошло через самораздвоение Абсолютного на абсолютно-относительное: «мир покоится в лоне Божиим, как дитя в утробе матери. Оно живет собственной жизнью, в нем идут свои особые процессы, принадлежащие именно ему, а не матери, но вместе с тем оно существует в матери и только матерью» [7]. Поэтому человек ощущает себя относительным бытием, но вместе с тем человек является «живой иконой Божества», он сам есть этот бого-мир, т. е. абсолютно-относительное. Поскольку природа человека отмечена и гениальностью и ничтожеством, он чувствует, что он сотворен, следовательно, ему все «дано», но он находится как бы в изнанке бытия, в подполье. Булгаков замечает: «Две бездны в душе человека: глухое ничто, адское подполье, и Божие Небо, запечатлевшее образ господен» [8]. Поэтому задача человека – выйти из этого подполья, осознать себя тем, кто он есть - сыном Божиим, и научиться посредством веры и религии пробуждать божественное в себе, воспринимать в себе Бога.

С. Н. Булгаков, размышляя над идеей творения, подробно анализирует библейские тексты, и его рассуждения отличаются от общепризнанных религиозных догм, в которых человек воспринимается как «раб Божий». Булгаков доказывает, что поскольку человек сотворен Богом, то он – сын Божий, он – «высшая тварь» в этом тварном мире. Он даже выше ангелов, так как те – бестелесны, а человек – телесен. Если бы ангелы были выше человека, то Иисус Христос воплотился бы в них, а он воплотился среди людей. Библейские тексты утверждают, что, как высшая тварь в этом тварном мире, человек призван миром управлять, а все остальные твари: животные, растения, минералы – являются подчиненными человеку. Ведь не случайно Бог подводил к Адаму разных животных, и Адам давал им имена.

В онтологии космизма С. Н. Булгакова мы находим размышления о мироздании, близкие древнегреческим философам – Платону, Аристотелю, Плотину, не случайно он подробно анализирует тексты этих и других философов. В основе его космологии лежит антитеза: Бог (Абсолютное) – бытие мира (относительное). Абсолютное выше бытия. Бытие едино, но делится на *бытие* и *ничто*, вернее бытие покоится в ничто, или небытии, которое является гранью бытия, устанавливающее его относительность. Это состояние мира Булгаков определяет как «*бывание*», т. е. таинственный творческий синтез бытия и небытия: «Все существующее насквозь пронизано диалектикой бытия и небытия, все одновременно есть и не есть, начинается и кончается, возникает в небытии и погружается в него же, *бывает*» [9]. Основой бытия является «материя-матерь-меон». Ничто, отделяя всякую тварь от Абсолютного, образует вокруг нее собственную фотосферу, тем самым давая твари бытие. Получается, что у Булгакова это «*ничто*» обладает творческим потенциалом и является материей, так как Бог сотворил *бытие* из *ничто*, т. е. «*ничто*» как бы непроявленная материя (выражаясь языком восточной философии), а «*бытие*» – проявленная материя.

Поэтому мир у С. Н. Булгакова есть единство Абсолютного и ничто, абсолютное в относительном или относительное в абсолютном. В силу этого творением из ничего Абсолютное устанавливает как бы два центра: вечный и тварной, который есть «становящееся абсолютное». Согласно Булгакову, «процесс космический выступает как теокосмический и теогонический, а космос есть теокосмос или космотеос», но в то же время «мир как откровение Божества есть теофания» [10] (теофания означает богоявление).

Своеобразны взгляды С. Н. Булгакова на проблемы пространства и времени. Время есть синтез бытия и небытия, т. е. бывание. Настоящее, которое устремлено в будущее, но всегда поглощается прошлым, есть – не имеющая измерения точка, которая движется в меональном бытии. Время есть субъективно-объективная величина. Человек вечен, это время находится в нем, а не он во времени. Время есть всеобщая форма бытия, качество тварности. Время различно и обладает качеством: у каж-

дого представителя тварного мира – у ангелов, людей и животных – свое время. Временность выражает собой *состояние* тварности в разных его модальностях и принадлежит тварному миру. Время покоится в вечности, которая трансцендентна времени. По всей видимости, функцию пространства в космологии Булгакова выполняет *ничто*. Оно беспредельно (и пространство тоже беспредельно), в него Бог всеменяет свои божественные идеи, и все это становится основой самостоятельного бытия. Среда *ничто* дифференцирует всеединство во множественность, так создается тварная вечность. Поэтому мир неуничтожим, хотя и не абсолютен, он бесконечен, хотя и не вечен. В силу этого «тварь, в т. ч. и человек, есть всеединство, в котором все осуществляет себя через множественность, причем единство для нее есть задача или норма» [11].

Поскольку мир сотворен Богом, для мира и человека существует лишь одна закономерность – Божья воля. Согласно своей воле, Бог полагает тварному миру – *меру*, т. е. закономерность, облеченную силою принудительности. С. Н. Булгаков делает оригинальный вывод из своих рассуждений: «вызывая к бытию ничто и давая свободу твари, Бог отказывается от своего могущества *in actu* (т. е. в действительности, на деле – примеч. наше) и вступает в сотрудничество с тварью. Это соединение божьего всемогущества с тварной свободой, которая не существует вне ограниченности, есть основа тварного бытия» [12]. Получается, что человек должен осознать себя не рабом, а сотрудником Бога и из своего нынешнего рабского положения, т. е. зависимости от всего низкого и бездуховного, подняться до абсолютной духовности.

Но, рассматривая человека в качестве своего сотрудника, Божество полагает между собой и миром некую грань – Софию, которая является по многим определениям Булгакова: премудростью Божией, красотой, любовью, ангелом твари и началом путей Божиих, вечным предметом любви Божией, любовью Любви и пр. Булгаков подчеркивает, что София – это не только абстрактная идея, но и живое существо, имеющее лицо, ипостась. Она является началом новой тварной ипостасности, за ней следуют ипостаси людей, ангелов. София находится *вне* божественного мира, она есть идеальный, умопостигаемый мир, она есть идеальная душа твари, красота, она есть триединство: Благо, Истина и Красота, она есть проявление божественной Троицы в мире (т. е. Бога-Отца, Сына и Св. Духа). Она находится между временем и вечностью, она сверхвременна. Она не является вечностью, но обладает вечным образом. Она есть синтез времени, т. е. софийное время, соединяющее в себе настоящее, прошлое и будущее. Как замечает сам Булгаков, метафизическая природа Софии не покрывается обычными философскими категориями – она есть мир вечных умопостигаемых идей.

В то же время мир не существует вне Софии. Мир есть нечто заселенное идеями, т. е. становящаяся София. София есть организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей. Но ранее в рассуждениях Булгакова мы видели, что Бог осеменяет своими Божественными

идеями *ничто*, и в то же время София есть «организм идей». Получается, что либо София находится в ничто, либо София и ничто идентичны, либо София есть та фотосфера, которую создает ничто. Полной ясности в рассуждениях Булгакова здесь мы не находим.

Булгаков замечает, что София есть основа мира, его идеальная энтелехия, она существует где-то вне мира, но есть его основная сущность. Как энтелехия мира, в своем космическом лике, София есть мировая душа, т. е. начало, связующее и организующее мировую множественность. При данном состоянии мира и человека мировая душа действует как внешняя закономерность космической жизни, с принудительностью физического закона [13].

Булгаков рассматривает человека через призму идеи Софии, различая в нем природу и ипостась: человек *по природе* софиен (как софиен и весь космос), а его ипостась «*вложена*» в природу человека. Поэтому для Булгакова все человечество не является суммой индивидов, оно есть единое целое, а каждый индивид одновременно и *личен* и *всечеловечен*. Для Булгакова человек – центр мироздания, природа только в человеке осознает себя, т. е. *очеловечивается*. Но человек должен избавиться от самости, а это возможно только трудом над самим собой, т. е. самосовершенствованием, а через труд хозяйственный и в историческом процессе изживается самость в природе. Поэтому мир рассматривается Булгаковым как хозяйство, которым человек должен овладеть.

Таким образом, в творчестве С. Н. Булгакова развиваются идеи, присущие русскому космизму: всеединство, духовное преображение человека и мира, проблема мироздания, место человека в мироздании и смысл его бытия, поэтому его философию можно отнести к космизму. Но поскольку все эти проблемы рассматриваются с позиций метафизики: мир и человек сотворены Богом, причем человек является венцом творения, – философию Булгакова можно определить как *трансцендентный антропокосмизм*.

Примечания

1. Русский космизм: Антология философской мысли. – М., 1993. – С. 3.
2. Ковалева Г. П. Философское исследование онтологии естественно-научного космизма: автореф. дис. ...канд. филос. наук. – Кемерово, 2003. – С. 9.
3. Зеньковский В. В. История русской философии. – М., 1999. – Т. 2. – С. 503.
4. Там же.
5. Булгаков С. Н. Свет невечерний. – М., 1994. – С. 12.
6. Там же. – С. 20.
7. Там же. – С. 158.
8. Там же. – С. 161.
9. Там же. – С. 164.
10. Там же. – С. 171.
11. Там же. – С. 181.
12. Там же. – С. 182.
13. Там же. – С. 195-197.

ВОСПРИЯТИЕ КАК КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Восприятие – понятие философии, важнейшая категория психологии, один из уровней в семиотике.

В культурологии издавна сложился подход к любым явлениям культуры, выраженным в знаковой форме, как к текстам. Таким образом, коммуникативная связь между исследователем («читателем») и явлением культуры («текстом») обязательно предполагает акт восприятия, без которого вообще невозможно полноценное «чтение». К сожалению, следует отметить, что в словарях и учебниках по культурологии проблема восприятия не нашла своего отражения, что, в частности, касается и такого капитального двухтомного издания, как «Культурология: Энциклопедия: XX век» (1998 г.). В данной статье автором ставится проблема восприятия, которая нуждается в дальнейших исследованиях.

Анализ определений термина «восприятие» в различных словарях показывает, что многое в понимании психологами и философами этого феномена совпадает. Это, во-первых, пространственно-временные условия восприятия, во-вторых, связь с мышлением (иногда – познанием), памятью, вниманием, в-третьих, субъективность процесса восприятия и вследствие этого не всегда адекватность образа восприятия его объекту. Эти совпадения неслучайны, ибо данная категория в своем исконном значении связана с «Я-концепцией» личности.

Семанτικο-этимологический разбор этого слова дает ясную картину того, что в центре как термина «восприятие», так и самого процесса восприятия находится «Я» человека. В этимологических словарях М. Фасмера и А. Г. Преображенского можно найти лишь осколки значений данного слова. Но даже и они оказываются очень важными для более целостного понимания значения слова «восприятие». Существенно, что данное слово является калькой из греческого, хотя и калькой словообразовательной. «Принято говорить, что в процессе калькирования заимствуются не внешняя оболочка, не внешняя форма, а ВНУТРЕННЯЯ ФОРМА слова» [1].

Это очень важно понять, так как тогда становится ясным (пусть не до конца) заложенность в слове «восприятие» **сущности познания мира индивидом**, познание бытия Человеком, который еще с древности пытался объяснить как само это бытие, так и себя в нем. М. Мамардашвили говорит: «Мы не пребываем все время в бытии, а лишь иногда прикасаемся к нему... Следовательно, есть два потока. В одном – наша жизнь, а внутри нее, моментами, другой режим – когда мы прикасаемся к бытию» [2]. Прикасание к бытию – это и есть восприятие. Восприятие – это, на мой взгляд, и со-бытие и при-бытие одновременно (при условии отделения приставки и перестановки ударения).

Основания классификации процессов восприятия могут быть различными. Мы выбираем следующие:

- 1) различия в способе восприятия ребенка и взрослого (критерий субъекта восприятия);
- 2) различия западного и восточного типа восприятия (культурологический критерий);
- 3) взаимосвязь первичного восприятия и анализа текста (аналитико-методологический критерий).

О различиях восприятия ребенка и взрослого говорят как многие психологи, так и писатели, в частности Антуан де Сент-Экзюпери в философской сказке-притче «Маленький принц», А. Платонов в рассказе «Железная старуха» и др. Мне бы хотелось остановиться на мыслях философа отца Павла Флоренского. «Детское восприятие более эстетического характера, нежели восприятие взрослого, научное или хотя бы наукообразное. И потому каждый отдельный субъект в детском восприятии, как созерцаемый эстетически, целостью замкнут в себе, и от единства его нет никаких переходов к саморазомкнутому же единству другого объекта. Преобладание в детском восприятии вещей над пространством делает мир несравненно более прочно расчлененным, нежели в восприятии взрослого» [3]. И далее: «Детское восприятие преодолевает раздробленность мира изнутри. Тут утверждается существенное единство мира, не мотивируемое тем или другим общим признаком, а непосредственно ощущаемое, когда сливаешься душой с воспринимаемыми явлениями» [4].

«Расчлененность мира», «преобладание вещей над пространством», «слияние с воспринимаемыми явлениями» – это три очень важные черты детского восприятия, которые необходимо учитывать учителям, причем оценивать их нужно как достоинства, а не как недостатки. В процессе обучения мы часто имеем дело с тем, что «слияние души с воспринимаемыми явлениями» превращается в *наивный реализм*. «Преобладание вещей над пространством» школьные учителя и студенты на практике считают необходимым преодолевать. «Расчлененность мира» нужно, по мнению многих, заменить синтезом.

При таком подходе исчезает личность ребенка и происходит подмена детского восприятия взрослым. Мы строим уроки так, как нужно **НАМ**, как видим **МЫ**, как воспринимаем **МЫ**, но очень часто происходит закономерная вещь: **ИМ** это становится не нужно, потому что **ОНИ** этого не видят и **ТАК** не воспринимают.

Говоря о детском восприятии и цитируя П. Флоренского, нужно помнить, что он был необычным ребенком, недаром философ говорил, что его позднейшие религиозно-философские убеждения вышли не из книг, а из детских наблюдений. «Я привык видеть корни вещей», – писал он [5]. А ведь это не всем дается. Не всем открывается в детстве «живая действительность таинственных сил естества», «впечатления от матери – как от Матери-Природы»: «Мать была для меня родными недрами

бытия» [6], не всем удастся в слоистых камнях увидеть «осевшие века, окаменелое время», в слове «ароматы» почувствовать полнозвучие и многозначительность.

Но многое другое (подобное) детям подвластно. Работая несколько лет в детском саду и выезжая летом на детскую дачу (в с. Боровое), я с удовольствием наблюдала, как дети с нетерпением ждут, когда пойдут «стада» божьих коровок, начнут «вылупляться крокодилычки» (личинки стрекоз). Дети могли часами наблюдать за ними, сочинять о них сказки, задавая при этом бесчисленные вопросы.

Почему же это уходит с возрастом? Почему маленькие дети, которые ничего не знают о поэзии, стихийно любят ее, а учащиеся старших классов, которые многое теперь уже понимают в поэзии (ритм, рифму, звукопись и т. д.), часто не воспринимают ее? Потому что мы, взрослые, в отличие от Павла Флоренского, теряем впечатления детства и закрываем для себя окно в Мир, макрокосм. Мы, взрослые, анализируем явление и говорим, что оно очень простое внешне, в то время как ребенок ждет от нас подтверждения того, что он чувствует сам: «отверстия – таинственные жилища», «само существование ямы таинственно», «вода была особенно таинственна», «таинственная, мерцающая флюоресцирующим светом жизнь», «все таило в себе таинственную свою сущность». Перед маленьким П. Флоренским «разверзались ужасные таинства природы», ему «открывалась живая действительность таинственных сил естества», это все влекло «к таинственным потрясениям души». Из этой таинственности у Флоренского вырастали «символы мировых ощущений» [7].

Вчитываясь в строки П. Флоренского, я постоянно задавалась вопросом, какой это тип восприятия: западный или восточный. Я понимала, что мой вопрос не совсем корректен с географической точки зрения, ибо П. Флоренский – русский философ. И значит, о типе восприятия применительно к нему нужно говорить: российский, софийный или, по крайней мере, срединный. Но все-таки я склонна думать, что у Флоренского восточный тип восприятия, ибо он обладает периферийным зрением, которое «действует наиболее эффективно, когда мы, как в темноте, смотрим на вещи не прямо, а искоса, уголком глаз» [8]. При корректном отношении к детям с периферийным зрением не исчезает эмоция таинственности, такая важная при преподавании литературы, но уходит поспешность и формальная, раз и навсегда выработанная цель.

Человек восточного типа рассуждает так: «Поскольку мир никуда не идет, некуда и торопиться. Все можно принимать легко, как это делает сама природа» [9].

Для людей западного типа восприятия «вещь либо существует, либо не существует. Утверждение, что она существует и одновременно не существует, они считают невозможным» [10].

Двуединство восприятия, недоступное для западного типа, было подвластно Павлу Флоренскому: «С детства запахи были для меня выраже-

нием глубочайшей сущности вещей, и я всегда ощущал, что через запах я сливаюсь с самой вещью. Цветы, эфирные масла и в особенности благовонные смолы воспринимались мною как несомненные *прорывы в этом мире и проходы в иной*» [11]. Не только запахи, но и звуки, цвета раскрывали Флоренскому бездну смыслов, являлись для него архетипическими образами, которые он не мог не увидеть, не услышать, не почувствовать. И эта картина восприятия и познания мира Павлом Флоренским похожа, на мой взгляд, на восточное мировосприятие (мышление). Некая подмена терминов (восприятие – познание – мышление) происходит из-за того, что отсутствует четкая методология изучения особенностей восточной культуры, в отличие от западной, где восприятие встроено в определенную и довольно четкую систему, которая может быть схемой или алгоритмом, как, например, у Ж. Годфруа. Говоря о восприятии, он четко выделяет его признаки:

- 1) восприятие **организовано**,
 - 2) оно **стабильно и константно**,
 - 3) восприятие обеспечивает нам **трехмерное видение мира благодаря бинокулярному зрению**,
 - 4) восприятие должно сопровождаться таким механизмом, как **привыкание**,
 - 5) существует некий **порог восприятия (порог осознанного узнавания)**, за которым возможно **подпороговое восприятие** действительности.
- Данный перечень свойств восприятия не полон, у Годфруа их сорок четыре [12].

Конечно, данная схема облегчает понимание процесса восприятия, но, говоря о восточной культуре, следует избегать опасной тенденции навязывать эту структуру «тому образу мышления, который, возможно, вообще не имеет подобной структуры и который, возможно, нельзя проанализировать средствами подобного логического аппарата» (Роджер Т. Эймс).

Восточный человек, воспринимая, мыслит и мыслительно воспринимает. Поэтому-то некоторые ученые, в том числе Мамардашвили, независимо друг от друга предлагают «затуманить» значение ключевых философских терминов. Может быть, в этом причина того, что в журналах «Вопросы философии» и «Философские науки», начиная с 1996 г., я практически не встретила статей о восприятии, хотя есть множество статей, касающихся мышления, сознания и познания, в том числе с точки зрения Востока и Запада.

Большой резонанс на одном из симпозиумов вызвало обсуждение проблем, которые обозначили в своих выступлениях А. Хантер и Д. Секстон из Великобритании. Китайская религия, как и ментальность вообще, по мнению А. Хантера, лежит вне нашего понимания и не укладывается в круг привычных для западной науки методологических универсалий и оценочных критериев; она не поддается анализу и адекватному описанию в терминах, описывающих религию в качестве феномена душевного

настроения или духовного творчества. В этом же духе высказался Д. Секстон. По его убеждению, китайская культура непроницаема для западного сознания. Ее можно исследовать, но идентифицировать себя с нею – никогда. Испытать состояние посвящения в нее можно только двумя путями: или с помощью нетрадиционной «модальной методологии» (термин Д. Зильбермана), или внедряясь в нее «путем зерна» (образное выражение В. Ходасевича), т. е. постепенно прорастая в ее сущность.

Встреча Востока и Запада вообще неизбежна, ибо «Запад и Восток есть в каждой вещи» (по замечанию Гегеля). Можно добавить: «Запад и Восток есть в каждом человеке», – пишет Т. П. Григорьева в статье «Синергетика и Восток» [13]. К этим словам можно добавить размышления философа XIX в. П. Чаадаева о том, что мир делится на две половины – Восток и Запад, и это, по его мнению, не просто географическое деление, но также и определенный порядок **вещей**. Кстати, слово «**вещь**», как сообщает нам Григорьева, в китайском языке пишется двумя иероглифами: «восток» и «запад». Если на уровне микромира существует такая связь, то она должна существовать на уровне макромира. Ведь высшая форма диалога по М. М. Бахтину – это диалог-согласие. Интересна в этом плане символика цифры «2», которую дает Х. Э. Керлот в своем «Словаре символов»: «*Два* обозначает «эхо», отражение, конфликт и противовес... или мгновенное успокоение сил, находящихся в равновесии». Данное положение очень важно. К равновесию стремится и Восток, и Запад. К равновесию должны стремиться и преподаватели, и исследователи культурных текстов. Достигнуть равновесия между автором и читателем помогает анализ художественного текста, но анализ невозможен без восприятия.

Проблема восприятия художественного текста является предметом комплексного исследования филологов, психологов, философов (в будущем – культурологов), ибо понимание текста не ограничивается узкой областью исследования. Наряду с ним существует понимание широкое, которое предлагает трактовать текст как «всякий знаковый комплекс» [14] и, исходя из этого, видеть тексты в различных областях деятельности человека (например, в музыке, изобразительном искусстве, педагогике). В семиотике под текстом понимается «осмысленная последовательность любых знаков, любая форма коммуникации, в том числе обряд, танец, ритуал и т. п.» [15]. Думается, что прав известный французский семиотик Р. Барт, когда говорит: «В противовес *произведению* (традиционному понятию) возникает потребность в новом объекте, полученном в результате сдвига или преобразования прежних категорий. Таким является **Текст**» [16].

Для меня стал открытием взгляд М. Мамардашвили на проблему восприятия художественного текста, который он проводит практически через все свои труды. «Мы говорим: текст есть нечто, что мы читаем. А я предлагаю вам другое. Текст есть нечто, *посредством чего мы читаем что-то другое*. Текст есть нечто, посредством чего мы *читаем событие*» [17].

Разговор о художественном тексте Мамардашвили начинает вполне традиционно. Восприятие, по его мнению, предшествует познанию, являясь в то же время первым его этапом. Далее он разбивает эту только что наметившуюся четкую структуру, говоря, что «никогда никакое восприятие не предшествует никакому понятию – последовательность совершенно другая». Нужны, оказывается, еще «законы присутствия», нужна «проблема присутствия» [18]. Мамардашвили разбивает и этот тезис, говоря, что чаще всего мы «присутствуя, отсутствуем».

Возникает вопрос: что же нужно сделать, чтобы *присутствовать*? «Нужно спуститься в колодец, внутренний колодец своей души... как говорит Пруст, единственное направление, которое нам не закрыто» [19].

Зачем нам это? Затем, что знание, которое мы получаем, «не входит в наше место. Мы не можем его к себе присоединить, если мы не воссоздадим его внутри себя. *Не входит*» [20]. Здесь Мамардашвили говорит как истинный Учитель, решающий проблему эффективности урока. По его мнению, если стихотворение есть часть душевной жизни поэта, то воспринять его ученик может лишь опередившись на какую-то часть своей душевной жизни. И такой опорой является внутреннее слово. Но сложность заключается в том, что оно (это слово) ему самому неизвестно. «Между внутренним словом, лежащим в человеке, и самим человеком лежит очень большое расстояние. И жизнь человеческая... есть яростное *воссоединение с самим собой. То есть воссоединение с тем внутренним словом, которое в тебе заложено*» [21]. Воссоединение с внутренним словом, эйдосом, архетипом или, быть может, вещью в себе.

Коммуникация становится успешной только в том случае, если происходит «заново творение мира» (термин М. Мамардашвили). Восприятие одного текста оказывает влияние на восприятие другого, то есть «чтение» текстов становится не закрытым, а открытым. Именно это условие и является важнейшим для эффективности коммуникативного события. Задача педагога – помочь ученику, а задача исследователя – самому пройти несколько уровней восприятия текста и осознать себя и как настоящего Читателя, что является целью образования, и как Человека, ибо «Человек есть сумма мира, сокращенный конспект его, а Мир есть раскрытие человека, проекция его» [22].

Последний этап восприятия, переходящий в познание, связан с начальным, первичным, в котором, в свою очередь, можно выделить два этапа: читательское ожидание и первое впечатление. Понимание этой двухчастной структуры первичного восприятия необходимо преподавателю для управления им.

Подводя итог сказанному, хочется объединить то, что было намечено, и очертить круг вопросов, который остался за рамками статьи.

Во-первых, восприятие является действительно культурологической проблемой. Видение различных аспектов восприятия (психологических, философских, филологических и др.) позволяет сделать эту проблему предметом комплексного исследования.

Во-вторых, восприятие может иметь «западную» и «восточную» специфику. Западное восприятие отличается логической упорядоченностью, линейностью, конкретностью, аналитичностью. Восточное восприятие лишено этих параметров и ориентировано больше на рефлексивность, синтез, хотя никакое номинативное слово не способно передать этот тип восприятия.

В-третьих, восприятие художественного текста как часть коммуникативного акта «читатель – текст» находится на первом месте в следующей цепочке: первичное восприятие, впечатление – осмысление впечатления, вербализация – целостный анализ – переосмысление первого впечатления – закрепление в памяти.

Коммуникация становится успешной только в том случае, если пройдены все этапы этого пути и закрепленный в памяти опыт общения с одним текстом оказывает влияние на восприятие других, т. е. цепочка не замыкается и сохраняется возможность дальнейшего движения по пути встречи с текстом.

Непрерывность культурной жизни требует исследований восприятия для сохранения культурной цепочки.

Примечания

1. Откупщиков Ю. В. К истокам слова: Рассказы о науке этимологии. – М., 1986. – С. 110.
2. Мамардашвили М. Лекции по античной философии. – М., 1997. – С. 46.
3. Флоренский П. У водоразделов мысли. – Новосибирск, 1991. – С. 88.
4. Там же. – С. 89.
5. Там же. – С. 101.
6. Там же. – С. 35.
7. Там же. – С. 62-80.
8. Алан В. Уотс. Путь в Дзэн. – Киев, 1993. – С. 47.
9. Там же. – С. 257.
10. Дайсэцу Судзуки. Основы Дзэн-Буддизма. – Бишкек, 1993. – С. 53.
11. Флоренский П. Указ. соч. – С. 76.
12. Годфруа Ж. Что такое психология / пер. с фр. – М., 1992. – Т. 1. – С. 223.
13. Григорьева Т. П. Синергетика и Восток // Вопр. филос. – 1997. – № 3. – С. 95.
14. Бахтин М. М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. – СПб., 2000. – С. 299.
15. Большой энциклопедический словарь: Языкознание / под ред. В. Н. Ярцевой. – М., 1998. – С. 507.
16. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М., 1994. – С. 414.
17. Мамардашвили М. Психологическая топология пути: (Марсель Пруст «В поисках утраченного времени»). – СПб., 1997. – С. 28.
18. Там же. – С. 128.
19. Там же. – С. 165.
20. Там же. – С. 188.
21. Там же. – С. 195.
22. Флоренский П. Указ. соч. – С. 168.

ЛИЧНОСТЬ ХУДОЖНИКА КАК РЕЗУЛЬТАТ И ОСНОВА ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Личностные репрезентанты творца-художника, или его врожденные и воспитанные качества – психологические, социальные, креативные и др., значительно влияют на его творчество, на умение замысливать нечто новое.

Замысел как идеальное образование может родиться только тогда, когда есть человеческая личность, индивидуальность. В общественных науках личность рассматривается как особое качество человека, приобретаемое им в социокультурной среде в процессе совместной деятельности и общения. В гуманистических философских и психологических концепциях личность – это человек как ценность, ради которой осуществляется развитие общества.

Социокультурная среда представляет собой источник, питающий развитие личности, а не «фактор», непосредственно определяющий поведение. Подлинными основаниями и движущей силой развития личности выступают совместная деятельность и общение, посредством которых осуществляется движение личности в мире людей, приобщение ее к культуре. Взаимоотношение между индивидом как продуктом антропогенеза, личностью, усвоившей общественно-исторический опыт, и индивидуальностью, преобразующей мир, может быть передано формулой: «Индивидом рождаются. Личностью становятся. Индивидуальность отстаивают».

В рамках системно-деятельностного подхода личность рассматривается как относительно устойчивая совокупность психических свойств, как результат включения индивида в пространство межиндивидуальных связей. Индивид в своем развитии испытывает социально обусловленную потребность быть личностью и обнаруживает способность стать личностью, реализуемой в социально значимой деятельности. Этим определяется развитие человека как личности.

В ракурсе нашего исследования важно указать, что любое определение личности, например в психологии, непременно включает в себя такие ее относительно устойчивые психические свойства, как способности и одаренность, т. е. свойства, характеризующие творческую личность. А. Н. Лук утверждает, что истоками творческой одаренности являются – дар природы и дар обстоятельств, т. е. в происхождении таланта большую роль играют и генотип и среда. Автор подчеркивает некоторые особенности творческой личности: высокий интеллект (но прямой зависимости между интеллектом и талантом нет); готовность к риску – «бесстрашие мысли»; импульсивность, порывистость, независимость мнений и оценок; трудолюбие; склонность к игре; чувство юмора и восприимчивость к смешному; раскованность мышления, легкость ассоциирования, безбо-

язненная «игра идеями»; уверенность в себе; способность перешагнуть через привычные рамки, ограничивающие духовно-интеллектуальный горизонт; оригинальность, но без вычурности, без стремления подчеркнуть свою необычность; умение сосредоточить внимание и долго удержать его на каком-либо вопросе, тематике или проблеме (упорство, настойчивость, целенаправленность); взыскательность – во всем хочет дойти до самой сути; критичность, даже придирчивость и скептицизм; умение обнаруживать проблемы там, где для других все ясно, способность находить и формулировать задачи; способность оперировать с нечетко определенными понятиями – одна из особенностей творческого мышления; сомнение в общепризнанных истинах, бунтарство, неприятие традиций; увлеченность работой и отрешенность; повышенное стремление к самоутверждению и, как следствие: зависть, надменно-агрессивная манера излагать свои взгляды и убеждения; смелость – главная черта творческой личности: смелость духа и ума [1].

Эти свойства – свидетельство того, что личность является не только объектом общественного воздействия, но одновременно представляет субъект активной деятельности, в том числе и художественного творчества. Стремление человека активно воздействовать на окружающий его мир и людей – естественный закон существования личности. Она «не может развиваться лишь в рамках потребления, ее развитие необходимо предполагает смещение потребностей на созидание, которое одно не знает границ» [2]. Более того, только в процессе активного творчества личность реализует себя. «Человеческое произведение... есть опредмеченное бытие самого человека и его продолжение, есть предметный результат производства, совершаемого культурно-историческим субъектом» [3].

Понятие творческой личности, в любом аспекте ее изучения, тесно связано, более того – оказывается зависимым от понятия таланта. Вокруг последнего было установлено чуть ли не ореол мистической непостижимости. Так, Е. С. Громов утверждает: «Пока наука не может дать четкие и точные параметры таланта» [4]. И тем не менее, он пытается дать свою трактовку таланта: «Формулу таланта составляют: особым образом организованная психика, одним из важнейших факторов является продуктивная интуиция; способность к вдохновенному труду; мастерство, понимаемое в духе органической синтетичности форм и содержания» [5].

Главная цель человека – самоосуществление, т. е. актуализация того, что содержится в качестве потенций.

Личность как субъект творчества рассматривается А. Я. Зисем в контексте ее философских устремлений, уровня интеллекта и последовательности самопознания. Анализируя личностный элемент и его участие в творчестве, А. Я. Зись на примере К. С. Станиславского делает вывод о том, что «художественная деятельность от начала до конца питается личностным опытом художника как субъекта деятельности. Художник творит как личность, и его личностные свойства входят в самую структуру художественного произведения» [6].

Личность художника в творческом процессе проявляется очень разносторонне. Это инициатива исследования, наблюдения, познания жизни, гражданская заинтересованность в общественном процессе, активность в создании и осуществлении замысла.

Для возникновения и нормального функционирования замысла необходимы условия, обеспечивающие его жизнеспособность. К ним относятся врожденные качества личности художника – личностные репрезентанты, образующие идеально-практическую основу замысла и являющиеся одним из элементов его внутренней структуры. К ним относятся следующие личностно-психобиологические характеристики человека: внимание, ощущения, восприятие, память, мышление, воображение, воля и т. п. – т. е. такие качества, которыми отличается один человек от другого.

В психологии вышеперечисленные личностные репрезентанты определяются как способности, совокупность качеств личности. Итак, «способности – это индивидуально-психологические особенности личности, являющиеся условиями успешного осуществления данной деятельности и обнаруживающие различия в динамике овладения необходимыми для нее знаниями, умениями и навыками» [7].

Высшую ступень развития способностей называют талантом. Талант – это сочетание способностей, дающее человеку возможность успешно, самостоятельно и оригинально выполнять какую-либо сложную трудовую деятельность. Вместе с тем, отдельно взятая, изолированная способность не может быть аналогом таланта, даже если она достигла очень высокого уровня развития и ярко выражена. При этом отсутствие или, точнее, слабое развитие какой-либо, даже важной способности, как об этом свидетельствуют психологические исследования, может быть с успехом компенсировано интенсивным развитием других способностей, входящих в сложный ансамбль качеств таланта. Структура таланта определяется, в конечном счете, характером требований, которые предъявляет личности данная деятельность. В процессе творческой деятельности по созданию замысла важную роль играют моменты особого подъема сил, психическое состояние вдохновения. Оно издавна считается неотделимой принадлежностью таланта. Нет никаких оснований противопоставлять вдохновение в творческой деятельности труду, составляющему его основу. Вдохновение – это не наитие, не откровение, а момент в творчестве, возможный только в том случае, если он подготовлен трудом. Вдохновение предполагает колоссальную сосредоточенность внимания, мобилизацию памяти, воображения и мышления в момент возникновения и воплощения замысла.

Важным и необходимым условием эффективности творческой деятельности художника является избирательный, направленный характер внимания. «Внимание – это направленность и сосредоточенность сознания, предполагающие повышение уровня сенсорной, интеллектуальной или двигательной активности индивида» [8]. Внимание – важнейшее условие протекания всех психических процессов. Человек не рождается с

определенными качествами внимания. В деятельности формируются и изменяются качества и особенности внимания. Направленность внимания проявляется в избирательности, в произвольном или произвольном выборе, выделении объектов, соответствующих потребностям субъекта, целям и задачам его деятельности. Сосредоточенность (концентрация) на одних объектах предполагает одновременное отвлечение от всего постороннего, временное игнорирование других объектов. Благодаря этому отражение становится более ясным и отчетливым, представления и мысли удерживаются в сознании до тех пор, пока не завершится деятельность, пока не будет достигнута ее цель. Тем самым обеспечиваются контроль и регуляция деятельности. Из двух существующих уровней внимания – произвольного и произвольного – для художника наиболее актуальным можно считать последний. Произвольное внимание – это направляемое и регулируемое сосредоточение. Произвольное внимание, как высший вид внимания, возникает, если в деятельности человек ставит перед собой определенную задачу и сознательно вырабатывает программу действий. Это и определяет выделение объектов его внимания. В произвольном внимании проявляется личностная активность художника, при этом виде внимания интересы носят опосредованный характер (это интересы цели, результата деятельности). Именно благодаря наличию произвольного внимания художник способен активно, избирательно «извлекать» из памяти нужные ему сведения, выделять главное, существенное, принимать правильные решения, осуществлять задачи, возникающие в его творческой деятельности.

Творческий процесс художника начинается с познания окружающего мира, объективной реальности. Познание начинается с восприятия. При восприятии человек познает не отдельные свойства предметов и явлений, а явления и предметы окружающего мира в целом. Иначе говоря, восприятие носит целостный характер. Восприятие зависит не только от особенностей отражаемых объектов, но и от самого воспринимающего их субъекта. В восприятии всегда в той или иной мере сказываются особенности личности воспринимающего, его отношение к воспринимаемому, потребности, интересы, устремления, желания и чувства.

Восприятие зависит от прошлого опыта субъекта. Чем богаче опыт художника, чем больше у него знаний, тем богаче его восприятие, тем больше он увидит в предмете. Содержание восприятия определяется и поставленной перед художником задачей, и мотивами его деятельности. Существенным фактором, влияющим на содержание восприятия, является установка субъекта. Установка сознания организует восприятие, превращая его в активный, избирательный процесс. Важной формой активного, произвольного восприятия является наблюдение как преднамеренное планомерное восприятие предметов или явлений окружающего мира. Успех наблюдения в значительной степени определяется четкой постановкой задачи.

Восприятие мира у художника теснейшим образом связано с мышлением, с пониманием сущности предмета. Сознательно воспринять предмет – это значит мысленно назвать его, т. е. отнести воспринятый предмет к определенной группе, классу предметов, обобщить его в слове. Вместе с тем, процесс активного восприятия у художника сопровождается эмоциональными переживаниями. Художник, познавая мир, эмоционально творчески переживает сам путь познания. Эмоциональность возникает оттого, что художник воспринимает мир активно, оценочно, выделяя в нем для отражения в творчестве те явления и взаимосвязи, которые волнуют его лично.

Таким образом, познание мира художником происходит на разных уровнях – в диалектическом единстве чувственного и рационального, эмпирического и теоретического, абстрактного и конкретного, и результаты познания накапливаются в памяти в форме представлений. Значение памяти в творческом процессе художника очень велико. Память сохраняет знания, а без знаний немислима плодотворная деятельность. Характер памяти, ее продуктивность связаны с особенностями личности и зависят от волевых качеств человека, а также от его общей культуры, от его умственного кругозора. Индивидуальные различия памяти определяются характером деятельности человека. В различных видах деятельности могут преобладать различные виды психической активности: моторная, эмоциональная, сенсорная, интеллектуальная. Каждый из этих видов активности выражается в соответствующих действиях и их продуктах: в движениях, чувствах, образах, мыслях. Обслуживающие их виды памяти получили в психологии соответствующие названия: двигательная, эмоциональная, образная и словесно-логическая. В художественной деятельности все виды памяти находятся в органическом единстве. Хотя можно утверждать, что у людей «художественных» профессий особенно развита эмоциональная и образная память. Художник, познавая мир, эмоционально творчески переживает сам путь познания и процесс воспроизведения действительности в художественных образах. «Искусство, – по выражению Л. С. Выготского, – есть работа мысли, но совершенно особенного эмоционального мышления» [9].

Можно говорить о бесконечном процессе «эмоционального самопознания» человека с помощью искусства. Создавая модель мира в художественных образах, образное мышление отражает и эмоциональный характер жизненных процессов.

Эмоциональность присутствует на всех стадиях единого и целостного процесса художественного мышления. С одной стороны – как объективно присущее процессу условие, с другой – как субъективная сложность присущей каждому отдельному художнику эмоциональной организации. Художественное сознание выявляет объективные основы переживаний человека и с помощью образного мышления стремится выявить в форме художественного образа то, что является общим для переживания многих людей.

Таким образом, эмоциональность присутствует как в своем объективном, так и в своем субъективном качестве в образном мышлении.

Способность к эмоциональному переживанию жизненных явлений свойственна всем людям, но у художников она приобретает особый характер. Для большинства людей собственная эмоциональная реакция не фиксируется в сознании. В памяти закрепляются лишь объекты этих реакций, причины, определившие то или иное эмоциональное переживание. Но если большинство людей не фиксирует внимание на собственных эмоциях, то для художника свойственна драгоценная способность запоминать и воспроизводить свои эмоциональные состояния – в художественном творчестве.

Для большинства людей произвольное воспроизведение эмоциональной памяти, т. е. воспроизведение пережитого ранее эмоционального состояния по своему желанию затруднительно и часто даже невозможно. Лишь у некоторых людей, главным образом у музыкантов, художников, артистов, произвольное восприятие пережитых ранее эмоциональных состояний осуществляется легко, что, очевидно, является результатом частой тренировки этого процесса. Такая «тренировка процесса» для художника является частью его художественного творчества, а точнее – смыслом, счастьем и мукой всей его жизни. Вот почему К. С. Станиславский такое внимание уделял роли эмоциональной памяти для сценического творчества артистов и режиссера: «Подобно тому, как в зрительной памяти перед нашим внутренним взором воскресает давно забытая вещь, пейзаж или образ человека, так точно в эмоциональной памяти оживают пережитые раньше чувствования. Казалось, что они совсем забыты, но вдруг какой-то намек, мысль, знакомый образ – и снова вас охватывают переживания... Раз вы способны бледнеть, краснеть при одном воспоминании об испытанном, раз вы боитесь думать о давно пережитом несчастье – у вас есть память на чувствования, или эмоциональная память» [10].

Эмоциональная память в известном смысле может оказываться сильнее других видов памяти. От давно прошедших и основательно забытых событий остается только впечатление, чувство, но и оно, однако, не беспредметно. Именно поэтому оно может выступать в качестве первого узелка в развертывании цепочки ассоциаций.

Возникающие в памяти художника представления картин природы и жизни, а также звуков, запахов и вкусов свидетельствуют о наличии у субъекта образной памяти. Она бывает зрительной, слуховой, осязательной, обонятельной, вкусовой. Иногда у художников встречается так называемая эйдетическая память. Эйдетические образы похожи на представления тем, что возникают в отсутствии предмета, но характеризуются такой детализированной наглядностью, которая совершенно недоступна обычному представлению. Человек, например, «видит» отсутствующий предмет до мельчайших подробностей, «переводя взгляд» с детали на

деталь, как это обычно можно сделать при восприятии. Можно предположить, как утверждают психологи, что по аналогии с эйдетической зрительной памятью встречается такая же яркая слуховая, может быть, даже и осязательная память.

Протекание процессов памяти детерминируется деятельностью творца, ее направленностью на достижение предстоящих целей. Рождение замысла как нового идеального образования немислимо вне процессов памяти. Благодаря памяти образы внешнего мира, вступая в различные связи между собой, закрепляются, сохраняются и воспроизводятся в художественных образах.

Итак, основной тенденцией памяти является возобновление образов в максимальном приближении к эталону, т. е., в пределе, приближение к точной копии ситуации, имевшей когда-то место в поведении, или объекта, который был воспринят, понят, осознан.

Но преобразование представлений (образов), обеспечивающее, в конечном счете, создание модели ситуации заведомо новой, ранее не возникавшей, есть основная функция воображения. Отсюда воображение есть необходимый элемент творческой деятельности человека, выражающийся в построении образа продуктов труда, а также обеспечивающий создание программы поведения в тех случаях, когда проблемная ситуация характеризуется неопределенностью. Важнейшее назначение воображения как психического процесса заключается в том, что оно позволяет представлять результат труда до его начала, представлять не только продукт труда (например, произведение в завершенном виде), но и его промежуточные продукты (в данном случае – это замысел). Следовательно, воображение ориентирует художника в процессе творческой деятельности – создает психическую модель конечного или промежуточного продуктов труда, что и способствует их предметному воплощению. Ценность личности художника во многом зависит от того, какие виды воображения преобладают в ее структуре. Если художник уходит в область фантастических, далеких от реальности представлений, если в процессах воображения у него преобладают грезы, то и замыслы превращаются либо в мечту, либо в утопию, пассивное воображение не способствует созданию оригинальных и обладающих новизной замыслов.

Характеризуя воображение со стороны его механизмов, необходимо подчеркнуть, что его сущность составляет процесс преобразования представлений, создание новых образов на основе имеющихся. Воображение – это отражение реальной действительности в новых, неожиданных, непривычных сочетаниях и связях; применительно к воображению, участвующему в художественном творчестве, это положение может быть проиллюстрировано высказыванием К. Паустовского: «Каждая минута, каждое брошенное слово и взгляд, каждая глубокая или шутивная мысль, каждое незаметное движение человеческого сердца, так же как и летучий пух тополя или огонь звезды в ночной луже, – все это крупинки золотой пыли.

Мы, литераторы, извлекаем их десятилетиями, эти миллионы песчинок, собираем незаметно для самих себя, превращаем в сплав и потом выковываем из этого сплава свою «золотую розу» – повесть, роман или поэму» [11]. Воображение, как неотъемлемый элемент творческой деятельности, реализуется в соответствии с целями и задачами этой деятельности. Это значит, что продуктивность воображения во многом зависит от степени «заразительности» эмоциональности художественной идеи. В этом проявляется целенаправленный характер творческого воображения. Важнейшей особенностью воображения, участвующего в творческой деятельности художника, является его значительная эмоциональность. Образ, ситуация, неожиданный поворот сюжета, возникающие в голове художника, оказываются пропущенными сквозь эмоциональную сферу творческой личности.

Из всего вышесказанного следует, что процесс возникновения замысла сопровождается и во многом определяется активным, действенным воображением. Результат этого процесса – идеальный замысел – есть результат творческого воображения.

Однако необходимо отметить, что воображение не в состоянии само осуществить мысленную обработку чувственной информации. Оно получает эту помощь посредством еще одного компонента в системе художественного творчества – мышления, мыслительного анализа и обобщения чувственных данных.

Как известно, изучением феномена мышления занимаются разные науки – философия, логика, психология, психофизиология, кибернетика. Физиологи определяют мышление как продукт высшей нервной деятельности человека. Кибернетики, характеризуя мышление с функциональной точки зрения, утверждают, что оно представляет собой процесс обработки информации с осуществлением отбора и повышением кода (т. е. степень абстракции). Согласно психологам, «мышление – это психические процессы отражения объективной реальности, составляющие высшую ступень человеческого познания. Мышление дает знание о существенных свойствах, связях и отношениях объективной реальности, осуществляет в процессе познания переход от явления к сущности» [12].

Это определение фигурирует и в философской энциклопедии [13], и в философских словарях. Например, философский словарь под редакцией М. М. Розенталя и П. Ф. Юдина предлагает следующую дефиницию мышления: «Высший продукт особым образом организованной материи мозга, активный процесс отражения объективного мира в понятиях, суждениях, теориях и т. п. Мышление возникает в процессе общественно-производственной деятельности людей и обеспечивает опосредованное отражение действительности, раскрытие ее закономерных связей» [14]. Традиционная логика определяет мышление как «выделение в сознании определенных сторон и свойств отображаемого объекта и постановку их в соответствующие отношения, связи с целью получения нового знания» [15].

Символическая (математическая) логика определяет мышление как «операции ума», посредством которых производится рассуждение» [16]. Художественное мышление осуществляется в рамках той же психофизиологической организации человека и на тех же уровнях, что и человеческое мышление вообще. Поэтому оно, с одной стороны, подчиняется общим закономерностям мышления вообще, а с другой – не представляет собой низшую, неразвитую, неполноценную форму мышления, не находится в отношении субординации с научно-теоретическим мышлением. Вместе с тем, художественное мышление, хотя и подчиняется общим закономерностям мышления вообще, развивается на основе специфических, только ему присущих законов, принципов и форм.

Основной исток специфики художественного мышления следует искать не на уровне его протекания и не в форме его реализации, а в особом взаимоотношении между субъектом и объектом в процессе художественного познания. В то время как в процессе научного познания главная цель субъекта – выявить внутреннюю сущность и всеобщность объекта, что ведет к все большей абстракции, в процессе художественного познания главное – выявить непосредственное отношение всеобщей сущности объекта к всесторонней сущности самого субъекта, самого человека в конкретных условиях его жизни и перспективе его развития. Как практическая реализация всеобщей сущности отражается на конкретном настоящем и будущем развитии человека – вот основное поле аналитико-синтетической деятельности художественного мышления.

Еще раз подчеркнем, что отсюда следуют некоторые основные особенности художественного мышления:

- своеобразное переплетение непосредственного и опосредованного во всем ходе художественного мышления;

- эмоциональная окрашенность и насыщенность художественного мышления;

- сравнительно большая роль интуиции в художественном мышлении;

- образная форма материализации, воплощения художественной мысли и т. д.

Художественное мышление – процесс, охватывающий многообразные чувственно-эмоциональные и интеллектуальные операции, в том числе и логические, отличающиеся глубокой диалектичностью. Чувственное содержание включается в процесс художественного мышления не только как исходное начало, но и как своеобразный постоянный эпицентр его дальнейшего развития, так как общее раскрывается в искусстве через художественный образ, который всегда индивидуален. Сущность и явление, причина и следствие, чувственно-конкретное и всеобщее, эмпирическое и логическое, действительное и воображаемое, представление и суждение постоянно меняются местами в динамике художественного мышления, проникают друг в друга и друг друга обогащают. Художественное

мышление находится в неразрывной диалектической связи и с чувственными представлениями, и с эмоциональным состоянием, и с воображением, и с памятью – со всеми компонентами развитой человеческой психики, человеческого сознания – и вместе с тем не сводится ни к одному из них. Самая общая его сущность и назначение как процесса и как компонента художественного творчества заключается в более высокой аналитико-синтетической обработке чувственных наблюдений, в более глубоком постижении сущности, смысла и значения отображаемых искусством явлений жизни.

Для успешного овладения любой творческой деятельностью необходимо сочетание способностей, образующих в совокупности единство, качественно своеобразное целое. Все вышеперечисленные личностно-психобиологические характеристики человека: внимание, восприятие, память, воображение, мышление и т. п. – принимают самое активное участие в творческом процессе. Процесс возникновения замысла требует от художника мобилизации всех его творческих сил. В этот период психофизиологические изменения в личности художника настолько очевидны, что могут быть сравнимы с изменениями, происходящими в организме женщины во время беременности.

Замысел, как «эмбрион», в период «имплантации» (созревания) мобилизует свойства основных нервных процессов, психических процессов, происходящих в организме творца, и обеспечивает свое развитие. К ним относятся:

1. Свойства основных нервных процессов – сила, уравновешенность, подвижность основных нервных процессов, эмоциональная возбудимость – нейротизм;

2. На уровне саморегуляции – сбалансированность сигнальных систем и, соответственно, функций полушарий головного мозга;

3. Психические процессы – объем, концентрация, распределение, переключение внимания; подвижность ассоциативного процесса, широта ассоциативной деятельности; развитое воображение; творческое воображение (его оригинальность и продуктивность); композиционные способности; гибкость мышления; зрительная, вербальная, эмоциональная память; динамическое восприятие времени.

4. Свойства личности – способность к эмпатии, эмоциональная коммуникативная направленность личности, действенность позиции, интровертированность, «креативность».

Замысел в процессе «эмбриогенеза» обеспечивается следующей структурой художественных способностей:

1. Аналитические способности (способность к пониманию закономерностей развития общества, предполагающая высокий уровень развития аналитического мышления, его оригинальность, критичность, глубину и независимость);

2. Художественное мышление (рациональное и образное мышление, интуиция, творческое воображение, эмпатия, композиционные способности);

3. Суггестивные способности и способность эмоционально-волевого воздействия, способность «заражать» себя и других своим замыслом;

4. Экспрессивные способности, благодаря которым возможно проявление суггестивных способностей (мимика, пластика, речь и т. д.);

5. Общественные способности и высокий уровень саморегуляции личности, интеллектуальная активность и т. д. – определяют уровень освоения действительности (репродуктивный или творческий).

В соответствии с указанной аналогией можно сделать следующие выводы:

– замысел, как идеальный плод, предъявляет специфические требования к организму «матери» – личности художника;

– замысел, сохраняя себя как нечто целостное, как «плод», использует выделительные системы «материнского» организма – внимание, память, воображение и другие личностно-психобиологические характеристики;

– замысел в своем онтогенезе, т. е. индивидуальном существовании, предъявляет требования к творцу в такой степени, что на определенные периоды он вынужден деформировать свои личностные качества и в этом случае требуются его социально-психологические свойства характера для удержания замысла, для контроля над ним.

Таким образом, основу художественной деятельности составляют личностные свойства творца, которые обеспечивают возникновение, функционирование и жизнеспособность замысла. В свою очередь, личность художника есть результат его художественной деятельности.

Примечания

1. Лук А. Н. Психология творчества. – М., 1978. – С. 94.
2. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М., 1975. – С. 226.
3. Батищев Г. Деятельная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. – М., 1969. – С. 100.
4. Громов Е. С. Художественное творчество. – М., 1970. – С. 82.
5. Там же. – С. 130.
6. Зись А. Я. Конфронтация в эстетике. – М., 1980. – С. 185.
7. Общая психология: учеб. для студентов пед. ин-тов / А. В. Петровский, А. В. Брушлинский, В. П. Зинченко и др.; под ред. А. В. Петровского. – 3-е изд., перераб. и доп. – М., 1986. – С. 441.
8. Там же. – С. 231.
9. Выготский Л. С. Психология искусства. – 3-е изд. – М., 1986. – С. 70.
10. Станиславский К. С. Собр. соч.: в 8 т. – М., 1954. – Т. 2. – С. 217.
11. Паустовский К. Золотая роза // Паустовский К. Собр. соч.: в 6 т. – М., 1957. – Т. 2. – С. 498.
12. Творческий процесс и художественное восприятие: сборник / АН СССР, Науч. совет по истории мировой культуры, Комиссия комплексного изуч. худож. творчества. – Л., 1978. – С. 85.

13. Философская энциклопедия / гл. ред. Ф. В. Константинов. – М., 1964. – Т. 3. – С. 514.
14. Философский словарь / под ред. М. М. Розенталя. – 3-е изд. – М., 1972. – С. 228-229.
15. Философский энциклопедический словарь / гл. ред. Л. Ф. Ильичев и др. – М., 1983. – С. 210.
16. Хрестоматия по общей психологии: Психология мышления: учеб. пособие для вузов / под ред. Ю. Б. Гипенрейтер, В. В. Петухова. – М., 1981. – С. 51.

О. В. Сабелева

КАЧЕСТВЕННЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Вполне благополучные, на первый взгляд, современные дети испытывают страх перед своим будущим, боятся стать взрослыми, болезненно переносят обман, предательство, одиночество, в основном надеются только на себя и частично на родителей; не доверяют политическим лидерам; имеют собственное мнение о переустройстве общества; хотят заработать деньги, дабы иметь при вхождении во взрослую жизнь «обеспеченный» тыл; отстаивают право на раннюю экономическую самостоятельность; изъявляют желание заниматься искусством, бизнесом; не считают нужным для себя служить в армии; осознают свое бесправное положение в обществе; признают драку вполне цивилизованным способом борьбы за свои права.

И в этой связи возрастает роль художественного образования детей. Художественное образование в значительной степени формирует у ребенка самосознание, ощущение ценности собственной личности.

Не имея государственных стандартов, обязательных для общего образования, художественное образование наделено правами самостоятельного определения смыслов и ценностей своей деятельности, исходя из интересов детей.

Традиционно художественное образование реализовывалось в таких учреждениях, как музыкальная и художественная школа. Система этих школ, развиваясь в течение более чем двухсот лет, дала результаты, говорящие об ее уникальности и высоком уровне образования. Но, чтобы сохраниться в условиях динамично меняющегося общества и новых экономических отношений, школа должна изменяться. Образование связано с окружающим миром, и поэтому изменение внешних условий не может не отразиться на образовательной системе. Хотя образование не находится в конкуренции с какой-либо общественной сферой, последнее десятилетие показало, что факторы обновления общества оказывают все более сильное воздействие и на образование.

Первые попытки качественных изменений в системе художественного образования можно отнести к 60–70-м годам XX в., когда в сети музыкальных и художественных школ стали возникать совершенно новые учреждения – детские школы искусств. Их возникновение было обусловлено логикой развития начального художественного образования в стране и потребностями, особенно в сельской местности, в учебном заведении, которое бы рассматривало художественное образование как комплекс искусств и наиболее полно воздействовало на художественно-творческие способности детей.

Основой для создания школ искусств послужил опыт работы многих музыкальных и художественных школ Российской Федерации. Изучив и проанализировав его, коллегия Министерства культуры РСФСР, состоявшаяся в октябре 1976 года, одобрила идею создания нового типа школ – школ искусств, призванных осуществлять всестороннее художественное образование и воспитание детей.

Были разработаны новые экспериментальные учебные планы школ искусств для работы музыкального, художественного, хореографического и театрального отделений. На основании этого началась модернизация организации и содержания всего учебно-воспитательного процесса.

На смену традиционным методам индивидуального обучения, преимущественно игре на музыкальных инструментах, пришли коллективные формы исполнительства – оркестры, хоровые коллективы, театральные представления, хореографические композиции [1].

Спустя почти тридцать лет с момента создания первых школ искусств следует проанализировать некоторые тенденции их развития и определить наиболее характерные особенности.

1. Изменился контингент учащихся, среди которых в школы искусств пришли не только дети с ярко выраженными музыкальными способностями, а практически все желающие.

2. Для обучения детей, не претендующих на дальнейшую профессиональную ориентацию, стали необходимы новые формы работы и методы обучения.

3. Возникла тенденция развития коллективных жанров художественного творчества.

4. Появилась задача общего художественного или эстетического воспитания детей и подготовки слушателей и зрителей к художественному восприятию.

Таким образом, мы видим, что реформаторские идеи в художественном образовании созрели изнутри. Благодаря открытию школ искусств началось обучение новым специальностям, стали развиваться групповые формы обучения. Но за более чем тридцатилетний период работы традиционная система художественного образования себя исчерпала, и современные условия требуют нового качественного состояния и новой модели школы, которая приведет к новому качеству результатов обучения.

Изменившиеся экономические условия заставили пересмотреть устоявшуюся систему образования в области культуры и выдвинули новые требования к учащимся и выпускникам школ искусств. Во-первых – повысились требования к качеству знаний. Во-вторых – усилилась конкуренция на рынке образовательных услуг. Демографы прогнозируют, что через несколько лет количество детей сократится настолько, что между школами возникнет борьба за учащихся и за каждого поступающего в образовательное учреждение культуры. Поэтому школа должна стать конкурентоспособной. Именно поэтому необходимо пересмотреть всю концепцию образования, сделать акцент на улучшение качества образования и создание положительного имиджа образовательного учреждения.

Реформы, произошедшие за последнее десятилетие в системе образования, дали направленность на гуманистические, лично ориентированные образовательные технологии.

В традиционном понимании термин «образование» означает не более чем процесс обучения и воспитания. Такое узкое понимание образования уже не соответствует духу времени и требует переосмысления. Принципиальное отличие современной парадигмы образования, прежде всего, состоит в том, что образование рассматривается как деятельность, цель которой – развитие личности посредством воспитания и обучения.

Школа, работающая лишь в режиме функционирования и имеющая хорошую репутацию сегодня, завтра может оказаться отстающей.

Таким образом, современная парадигма образования понимается как система, построенная с учетом ценностей нового века: субъектности, диалогичности, развивающей направленности, фундаментальности [2].

Традиционную модель образования Ю. В. Сенько называет в своей работе «наполнительной» [3]. Именно современная парадигма образования взамен «наполнительной» модели ориентирована на становление человека в культуре, на раскрытие в нем глубинных способностей. Человек получает образование не затем, чтобы в той или иной мере стать количественно соразмерным реальной культуре, а затем, чтобы стать соучастником культурного процесса, быть не только потребителем культуры, но и носителем, и творцом ее.

Основные принципы современной парадигмы образования – гуманизация, гуманитаризация, информатизация. Эти направления обсуждались такими учеными, как М. М. Поташник, В. С. Лазарев, А. И. Сервук, Е. А. Юнина и др. Эти процессы не должны сводиться к внешнему проявлению: обновлению учебных планов и программ, приобретению компьютерной техники и т. п. – а должны затрагивать глубинные процессы, касающиеся изменения межличностных отношений, изменения самих участников образовательного процесса, уровня восприятия культуры.

Гуманизация образовательного процесса предполагает отношение к человеку как к субъекту, предполагает его уникальность и духовность, т. е. непрерывное развитие личности педагога и учащегося. Это требует ориентации на диалоговую форму общения. Субъектные отношения затра-

гивают широкий спектр межличностных отношений, что предопределяет сложность процесса. Таким образом, с точки зрения современной философии, отношение к человеку как к субъекту основывается на признании его прав на уникальность, активность, внутреннюю свободу и духовность.

Гуманитаризация предполагает изменение смысла образования. В любом учебном материале должны быть выявлены общечеловеческие ценности. Ученик должен не просто усваивать набор знаний, а осваивать мир культуры. Этот процесс касается, прежде всего, содержательного аспекта образовательной деятельности. Относительно обучения в школе искусств задача не просто научить слушанию и исполнительству, а направить свои действия на формирование интереса, увлеченности, на воспитание ассоциативно-образных структур, гармонизацию мира представлений.

Информатизация образования – это процесс внедрения информационных технологий в обучение и управление образованием. Компьютер усиливает возможности человека, помогает выполнять привычные действия, обладает новыми эффектами и возможностями. Компьютер интенсифицирует процесс обучения, увеличивает объем информации. Его использование значительно расширяет рамки учебного процесса и обогащает его. Не случайно все более популярными становятся такие предметы, как компьютерная аранжировка, компьютерная графика. Причем осваивают эти предметы со все возрастающим интересом не только учащиеся, но и преподаватели. Весьма продуктивно с помощью компьютера проходят всевозможные тренинги и тесты, позволяющие выявить уровень сформированности базовых данных (слуховых, ритмических, мнемических и др.).

Такой подход к образованию превращает его из безличной формы усвоения знаний – умений – навыков в воспитание личностной культуры учащегося. Понимание и сотворчество, личностное самоопределение учащегося – новая задача художественного образования в XXI в.

Таким образом, можно сделать вывод, что художественное образование качественно развивается по нескольким направлениям:

1. Возникновение школы искусств как нового типа образовательного учреждения. Развитие новых видов художественного творчества учащихся и коллективных форм обучения. Открытие новых специальностей в школах и вовлечение детей в образовательный процесс.

2. Развитие новой парадигмы образования. Кроме получения ребенком знаний, умений, навыков - воспитание творческой личности.

Основная задача такого обучения – дать учащемуся возможность определиться в социуме и реализовать свои задатки, развить в ребенке сознание собственной уникальности, креативности, активного, образного восприятия культуры и искусства. Такой подход к образовательной деятельности даст возможность наполнить новым смыслом старые программы обучения музыкальных, художественных школ и реализовать основную цель школы искусств – воспитание людей любящих и понимающих искусство.

Примечания

1. Халабузарь П. В. Поиск новых организационных форм комплексного эстетического воспитания // Эстет. воспитание в школах искусств: Кн. для учителя: Из опыта работы / сост. П. В. Халабузарь. – М., 1988. – С. 11-12.
2. Севрук А. И. Мониторинг качества преподавания в школе: учеб. пособие / А. И. Севрук, Е. А. Юнина. – М., 2003. – С. 14-15.
3. Сенько Ю. В. Педагогический процесс как гуманитарный феномен // Педагогика. – 2001. – № 1. – С. 11.

Л. В. Бутовская

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИНСТИТУЦИОНАЛИЗМА КАК НАУЧНАЯ ПЛАТФОРМА ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ИНСТИТУТОВ В СФЕРЕ КУЛЬТУРЫ И ИХ УЧРЕЖДЕНИЙ

Анализ категории «социальный институт» выявляет возможность институционального подхода к понятию «культура». Согласно такому подходу культуру следует рассматривать как социальную систему организованных при помощи норм и ценностей, функционально полезных, закрепившихся в общественной практике и сознании общества форм деятельности, представленных социальными установлениями (социальными институтами в сфере культуры). Институциональный подход вкладывает в понятие «культура» опыт многих поколений, обусловленный способом производства и классовой структурой системы созидания, распространения, хранения и использования духовных ценностей в области искусства, литературы, морали, просвещения через сеть соответствующих учреждений. В рамках этой системы различают: творцов и потребителей культуры; культуру, вырастающую на основе образа жизни народа; исследовательскую культуру.

Приобретение различными сферами культуры статуса социального института происходило в разное время и было обусловлено формированием соответствующей общественной потребности. Оно основывалось на углубляющемся разделении труда и предполагало: выделение совокупности людей, занимающихся той или иной деятельностью в сфере культуры; появление соответствующих организационных форм, адекватных содержанию деятельности и складывающимся в процессе её осуществления общественным отношениям. Соотношение социальных институтов в сфере культуры на протяжении истории менялось в зависимости от степени дифференциации общественной жизни и перехода общества из одного состояния в другое.

Учреждения социальных институтов в сфере культуры современно-го периода можно классифицировать по их функциональным признакам:

социокультурные учреждения, предназначенные для осуществления духовного производства; учреждения, распространяющие культурные ценности; учреждения образования как составляющая часть социальной культуры; социокультурные учреждения, организующие и планирующие культурную деятельность, осуществляющие управление социокультурными процессами.

Данное деление учреждений культуры относительно, так как они чаще всего полифункциональны, осуществляют одновременно и производство и распространение культурных ценностей. Кроме того, не следует представлять классификацию учреждений социальных институтов в сфере культуры как неизменяющуюся совокупность. В 1990-е годы можно было наблюдать некоторые качественные и количественные трансформации в их структуре и, прежде всего, изменения функционального и целевого порядка, изменения в характере связей и отношений с другими социальными системами, предопределённые переменами в системе социальных институтов, углубляющейся дифференциацией социокультурных учреждений по формам собственности и управления, новыми запросами населения и деятельностью учреждений культуры.

В связи этим становится возможным определение теоретических оснований для подведения понятия «социокультурные учреждения» под социологическую категорию «социальный институт в сфере культуры».

К числу общих методологически значимых положений можно отнести следующие:

- любой социальный институт – итог деятельности многих поколений людей, результат общественного исторического процесса;

- социальный институт формируется и функционирует, когда имеется общественная потребность в нём, с помощью института она удовлетворяется;

- изменяющиеся общественные потребности требуют соответствующих трансформаций данного института;

- социальные институты – взаимодействующая система. Следовательно, изменения в одном институте ведут к изменениям в других. Эта система обеспечивает равномерный процесс развития общественной жизни. Интеграция социальных институтов в систему возможна при условии соблюдения их автономности и разграничения функций, претерпевающих изменения, что влияет на изменения в институтах;

- институциональные изменения могут происходить под воздействием социальных факторов, выходящих за рамки института. Эндогенные изменения социальных институтов происходит из-за неэффективного выполнения ими своих функций, а следовательно, и достижения целей. Экзогенные изменения возникают под воздействием культуры, личности, изменяющихся ценностей, появления новых знаний. Изменения в системе социальных институтов могут происходить эволюционным и революционным путём (предпочтительнее первый);

- социальный институт функционирует в виде профессиональной, социально значимой деятельности людей в учреждениях данного института;

- разнообразие социальной жизни и востребованность обществом какого-либо социального института приводит к неуклонному увеличению количества и выделению его главных и побочных функций, сущность которых заключается в репродуктивной деятельности института, его дифференциации. Функции социальных институтов классифицируются на общие и специфические. Последние обычно рассматриваются при анализе конкретного института и его учреждений. Полифункциональность института заключается в выполнении им явных и латентных функций, превращение из одних в другие возможно при трансформации института;

- проявлением деятельности социального института могут быть функции, противоречащие его базовым функциям;

- в случае невыполнения социальным институтом регулирующей функции происходит его исчезновение;

- социальные институты являются элементами социальной структуры общества, следовательно, изменения в социальной структуре приводят к изменениям в социальных институтах;

- конкретным социальным институтам присущи только им собственные учреждения, атрибутика, статусно-ролевые наборы, ценности, нормы.

Развитие социальных институтов в сфере культуры осуществляется по двум направлениям: дифференциация (специализированность) социальных институтов, сопровождающаяся специализацией предметной области, созданием социальных учреждений, технологий, специализацией норм, правил, по которым организуются взаимодействия, появлением иных статусно-ролевых позиций, требований к формам контроля, регуляции взаимоотношений, требований к уровню квалификации работников; интеграция социальных институтов является взаимосопряжённой, экзогенной трансформацией. Функционально социальные институты в рамках одного общества должны основываться на единых исходных принципах, ценностных приоритетах, что обеспечивает совместимость и целостность системы институтов данного общества, их высокую интегрированность. Интегративные процессы создают новые сложные организации и являются условиями их выживания. Участники института стремятся при сохранении потребности в институте к значительным изменениям регуляции связей и норм взаимодействия – речь идёт об изменении исходных ценностных основ регуляции взаимодействия людей, что всегда влияет на духовно-психологический комфорт участников института, приводит к нарастанию конфликтов и дестабилизации функций институтов.

Социальные институты сферы культуры не сводятся только к наличию учреждений, занимающихся отведённой им деятельностью в сфере культуры, направленной на воспроизводство, распределение и потребление

духовных ценностей, хотя это основная и наиболее заметная функция в процессе институционализации. Социальные институты в сфере культуры включают в себя и определённые блоки целенаправленной деятельности (праздники, традиции, ритуалы), посредством которых поддерживается общественная жизнь. Социальные институты сферы культуры представляют собой взаимодействие ряда компонентов: 1) внутренне слаженная система, закреплённая предписаниями (нормы, уставы) функций, оправдывающих данные институты и реализующихся в деятельности учреждений культуры; 2) материальные средства (здания, оборудование), обеспечивающие деятельность данных институтов; 3) кадры, представленные творческой интеллигенцией, реализующей цели указанных институтов.

Социальная культурология делает упор на исследование саморегуляции и функционирования социальных институтов сферы культуры, учитывая, прежде всего, внутриинституциональные сдвиги (эндогенные), но практически не акцентирует внимание на экзогенных факторах трансформаций данных институтов и их учреждений. Игнорирование экзогенных изменений означает отрицание важнейшего положения институциональной методологии – закономерного взаимодействия социальных институтов друг с другом.

Система учреждений социальных институтов культуры взаимодействует с разными социальными институтами, а поэтому трансформируется по разным векторам. В этом аспекте допустимо предположить существенные различия в происхождении и будущих переменах муниципальных учреждений культуры, в которых всё больше стали проявляться функции латентного характера. Этот факт свидетельствует о непоследовательном использовании учреждениями культуры методологии институционализма и принятии закономерных трансформаций за случайные.

В современном обществе всё более заметен социальный характер деятельности учреждений культуры: используются социологические методы при исследовании культурологических проблем (опора на социологические теории институционализма; использование социологических методов сбора и обработки информации и др.); применяются разнообразные формы социальной работы с различными группами потребителей.

С точки зрения теории институционализма, следует указать роль учреждений культуры в системе социальных институтов сферы культуры:

- социальный институт проявляется через деятельность своих учреждений, его общественная востребованность подчёркивается количественным показателем типичных социальных учреждений;
- многочисленные социальные потребности в институте формируют видовое многообразие проявлений социального института через его учреждения;
- социальный институт можно исследовать и на уровне взаимодействия его учреждений с учреждениями других социальных институтов;
- функционирование института тем более разнообразно, чем более разнообразна система его социальных учреждений;

- к условиям, вызывающим трансформацию социального института, относят изменения социальной реальности вне института и общественных потребностей в самом институте. Учреждения института либо мобильно реагируют на данные изменения, перестраивая работу на удовлетворение изменившихся потребностей, либо возникает дисфункциональная деятельность института;

- учреждения социального института имеют свою иерархию и специализированность, внутрисоциальное разделение труда, социальных ролей и статусов.

Опираясь на институциональную парадигму социологии, выделим аспекты, характерные для функционирования учреждений социальных институтов сферы культуры: учреждения культуры в современной России одновременно являются учреждениями других социальных институтов (муниципалитета, рыночного хозяйства, образования, воспитания, здравоохранения); значимыми функциями учреждений культуры выступают: социализационная, познавательная, регулятивная, коммуникативная, интегрирующая, стабилизирующая; социальная работа – новый вектор деятельности учреждений культуры и их актуальная функция, возникшая под влиянием эндогенных факторов; дисфункции учреждений социальных институтов культуры возникают по причине неадекватности реакций специалистов на общественные трансформации; учреждения культуры углубляют свою специализацию, сохраняя при этом институциональные признаки; трансформации учреждений социальных институтов сферы культуры связаны: с переменами в запросах населения и их удовлетворением, изменением институциональных функций и межинституциональных связей, социальных ролей специалистов учреждений и требований к качеству и нормам их работы.

Социальные институты в сфере культуры обладают следующими специфическими чертами, отличающими их от других социальных институтов:

- их функционирование связано с двумя типами деятельности – профессиональной и непрофессиональной;

- реализация цели всестороннего развития каждой личности посредством социальных институтов культуры осуществляется преимущественно в сфере свободного времени в связи с тем, что большинство населения участвует в культурной деятельности в качестве непрофессионалов;

- социальные институты сферы культуры в городе представлены системой культурно-просветительных учреждений, которая генерирует духовные ценности, сохраняет их и популяризирует с целью их обращения в обществе;

- каждая из категорий социальных институтов культуры, классифицированных в зависимости от способа приобщения к духовным ценностям, осуществляет интеграцию культурной деятельности в другие социальные институты.

НЕКОТОРЫЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МОЛОДЕЖНОЙ ТЕАТРАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Молодежная субкультура – это часть общей культуры общества. Под субкультурой или подкультурой понимается культура какой-либо социальной или демографической группы. Субкультура не является чем-то независимым, цельным и законченным, существующим отдельно от общих культурных интересов. Ее содержание всегда производно и большей частью вторично по отношению к культурным процессам в целом. Так, молодежная культура испытывает влияние национальной, городской, сельской культур, а также других субкультур. В то же время молодежная культура является частью мировой культуры и испытывает характерные для нее процессы. Остановимся на одном из важнейших из них.

Еще в начале прошлого столетия Шпенглер – немецкий представитель философии культуры, автор всемирно известной работы «Закат Европы» (1918), сделал тревожные предположения о судьбе культуры Европы, поставив диагноз ее болезни: «потеря души», «превращение в цивилизацию». Тогда это воспринималось гипотетически. Сегодня диагноз подтверждается на практике, обретает новые сферы проявления.

Если перенести эту проблему в контекст общественных отношений и образа жизни людей конца XX – начала XXI столетий, то мы увидим, что в супериндустриальной социотехнической системе межчеловеческие отношения перестают регулироваться до- и внерациональными способами: любовью, ненавистью, обычаями, верой, идеалами, противопоставлением добра и зла, наказания и прощения, прекрасного и безобразного. Другими словами, духовность редуцируется, ценности заменяются информацией, происходит вытеснение из жизни людей духовно-ценностного регулятора отношений.

Угасание чувственности, вытеснение интуиции расчетом, метафор понятиями, идей и мировоззрения знаками, отказ от различения добра и зла в поступках означает, что культурные скрепы заменяются чем-то другим [1]. Чем же? Исследователи современного состояния общества дают ответ – правилами функционирования социотехнической системы, в которой человек является лишь частицей. Личное благосостояние и социальное уважение определяются функцией человека в системе, все меньше включающей в свой механизм требования морали или заповеди религии. В них нет необходимости. Богатство, успех, здоровье – вот единственные «ценности» общества с постмодернистской культурной доминантой. Не зря в любом разговоре о духовности главным словом стало «наследие», а к культуре, если она не «масс» и не «техно», автоматически прилагается эпитет «традиционная» [2]. И, безусловно, эти черты мировой культуры оказывают свое влияние на молодежную культуру нашей страны, которая, в пространстве культуры в целом, говорит свое слово о современной жизни.

Тем не менее, на фоне образовавшихся в современном обществе эмоционально-чувственной пустоты, рационализации и автоматизации человеческого бытия возникают явления искусства, стремящиеся создать отличный от супериндустриальной социотехнической реальности художественный мир.

На наш взгляд, одним из таких явлений можно назвать театр «Дерево», впервые заявивший о себе еще в 80-е годы на сценическом пространстве Ленинграда в период расцвета студийного театрального движения в нашей стране. Сегодня он обладатель самых престижных наград, участник различных международных фестивалей, в том числе и Международного фестиваля независимых театров и новой драматургии «SIB ALTERA», который проходит в Новосибирске ежегодно, начиная с 2001 года.

Театр «Дерево» под руководством Антона Адасинского относится к пластическому театру. Причина появления пластического театра обусловлена глубинной потребностью в расширении сложившихся представлений о сценическом искусстве, обретении им новой способности говорить со зрителем не только с помощью литературного слова, но и на языке невербальном, а также чисто мировоззренческой потребностью – напомнить людям, живущим в супериндустриальной социотехнической реальности: жизнь – это чудо. Обращение к пластике вызвано стремлением художественно освоить и воплотить те сферы бытия, которые адекватно выразить словами невозможно. Как трудно, например, перевести на язык слов переживаемые нами чувство полета или восторга при виде летящих на нас с неба разноцветных звезд во время праздничного салюта. А именно такое чувство выносишь в жизнь после спектакля «Однажды», показанного коллективом «Дерева» в дни Третьего Международного фестиваля в Новосибирске в 2003 году.

Этот пластический театр в своих постановках наряду с пространством, светом, цветом, вещественными и фактурными элементами использует фигуры исполнителей, их жесты, движения, голос, в том числе и произносимые ими слова, если они оказываются необходимыми. Принципиальная особенность «Дерева» заключается в создании визуальных композиций, что обусловлено обращением к внутренним подсознательным глубинам человеческой души, архаически первородным и современным одновременно. Актеры в театре «Дерево» являются авторами спектакля, который представляет собою серию пластических импровизаций на общую тему. «Они сами собою создают свой материал, – говорил Адасинский о своей работе с актерами в одном из интервью. – Их сердечная энергия – идея пьесы. Я использую их самих, а не диктую им какие-то вещи» [3].

Идея противостояния образного, яркого, эмоционального, живого мира техническому, бездуховному, пожалуй, – главная мировоззренческая черта творческих поисков этого коллектива. Театр «Дерево» относят к явлениям авангарда в театральной жизни. Понятие постмодернизма, как известно, фиксирует состояние общества конца XX в., когда оно из собственно человеческого становится машинно-человеческим. Часть

природы вытесняется, заменяется отражением, экранированием своего бытия. Естественное заменяется искусственным. В шпенглеровском противопоставлении культуры и цивилизации театр «Дерево», как представляется, оценивает цивилизацию со знаком минус. Его мировоззренческая платформа перекликается, на наш взгляд, с творческой позицией другого молодого театрального коллектива, выросшего также из студенческого театрального движения 80-х годов. Речь идет о Новосибирском городском драматическом театре под руководством Сергея Афанасьева. Точка соприкосновения их творческих позиций – в постановке шекспировской трагедии «Гамлет», работы середины 90-х гг., ставшей одной из главных в творческих поисках театра.

Этот шекспировский спектакль нес в себе ностальгически окрашенную тему утраты гармонии между чувственно-телесным и эмоциональным началом в человеке. Не случайно пьеса В. Шекспира «Гамлет» стала ступенью в школе накопления театром пластической культуры. Большое значение имели и костюмы художницы Ф. Сельской (она же сценограф). Они были похожи на трико гимнастов, поверх которых надевались туники из тонких струящихся тканей, едва стилизованных под исторические. Костюмы помогали актерам более обостренно чувствовать пластику собственного тела, ощущать гармонию между пластическим и эмоциональным началом роли.

В шекспировской трагедии режиссер не искал виновных в мировом зле. Скорее наоборот. Ему хотелось выявить человечность каждого и его бессилие перед лицом обстоятельств. Парадоксальную трактовку получил образ Гертруды в игре Л. Дмитриенко. Именно ей театр оставлял право любить. Гертруда могла понять правоту каждого и была способна посмотреть на жизнь глазами каждого, тогда как Гамлет был вынужден исполнять несвойственную ему роль палача.

Спектакль получил широкое общественное признание и на родине, и за рубежом. Так, постановка была показана на гастролях во Франции в 1996 году, а также на фестивале «Театр на ладони» в городе Глазове.

Успешные поиски средств художественной выразительности в природе пластического театра, обращенные к внутренним подсознательным глубинам человеческой души, свидетельствовали о стремлении молодых художников противостоять экспансии общества человеко-машин, вытеснению из мира человека как телесного существа – венца всего живого.

Эти два, казалось бы, столь несхожих молодежных коллектива, которые в 80–90-е гг. XX столетия принадлежали к сфере молодежной культуры страны, сближают, по нашему мнению, одинаковые принципиальные мировоззренческие установки.

Во-первых, опора на творческое начало самого актера. Об актерах ГДТ, как и об актерах театра «Дерево», можно сказать: «Они сами собою создают свой материал». И признание А. Адасинского: «Я использую их самих, а не диктую им какие-то вещи» – близко творческой позиции С. Афанасьева в его работе с актерами.

Во-вторых, в театре «Дерево», как театре прежде всего актерском, существует обращение к внутренним подсознательным глубинам человеческой души, архаически первородным и современным одновременно. Их выражением в театре С. Афанасьева всегда была и остается народная песня. Здесь русская песня звучит так, как умеют петь только в этом театре. Тема судьбы народной как собственной судьбы – одна из тех, к которой в ГДТ постоянно возвращаются. В спектаклях ГДТ идея общества как человеческого братства и театра как дома, как особой формы существования русского искусства заставляет размышлять об идее соборности как первооснове жизни в творчестве сибирского коллектива.

И в-третьих, плюрализм творческого начала двух этих коллективов имеет одну и ту же интегральную художественную константу – открытость. Сердечная энергия актеров ГДТ щедрым потоком проливается на зрителей, как и в игре артистов на спектаклях театра «Дерево». Сибирский театр в своих работах несет жизнеутверждающее гармонизирующее начало.

Сегодня Городской драматический театр под руководством Сергея Афанасьева – полноправный драматический театр крупного культурного центра Новосибирска. Как и коллектив театра «Дерево», он участник и лауреат многих современных престижных фестивалей. Разделенные большими географическими расстояниями и столь непохожие друг на друга, на несколько дней они оказываются рядом на сибирской земле в дни Международного фестиваля независимых театров и новой драматургии. И не случайно: их сближает общность творческих устремлений к гармонии, к которой каждый из коллективов идет своей дорогой.

Примечания

1. См.: Кутырев В. Экологический кризис, постмодернизм и культура // *Вопр. филос.* – 1996. – № 11. – С. 23-31.
2. Там же. – С. 25.
3. См.: Березкин В. Пластический театр: авангардная ересь или другое искусство? // *Театральная жизнь.* – 1997. – № 1. – С. 35-39.

Ж. С. Валеева

СВОБОДНОЕ ВРЕМЯ КАК ПРОСТРАНСТВО ДЛЯ СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ ПОДРОСТКА

Задача социального становления личности ребенка является важной для любого государства. Особенно это значимо для нашего общества в период переориентации ценностей, существенно влияющих на процесс формирования социального опыта у детей и подростков. Данной социально-демографической группе со временем предстоит занять ведущее место в социальной, экономической, политической и духовной сферах общества.

Исторически подросток всегда выступает не только как объект воспитания, усваивающий опыт прошлых поколений, но и как субъект общественной деятельности.

Словарь «Социального работника» определяет социализацию как комплексное понятие. В нем переплетаются различные научные аспекты. В социальном плане – это процесс интеграции индивида в общество, различные типы социальных общностей (группа, социальный институт), процесс усвоения им элементарной культуры. В философии понятие «социализация» широко употребляется наряду с такими понятиями, как «развитие», «становление», «формирование» личности, но каждое из них характеризует лишь ту или иную сторону процесса развития личности человека. Этот процесс происходит под влиянием социальных, биологических и природных условий, социализация осуществляется под влиянием социальных условий и факторов. Также отмечается, что социализация связана с совершенствованием социальных отношений.

Психологи рассматривают социализацию с позиций развития личности («я» и общество, «я» в обществе). Педагогический аспект социализации переплетается с философским и психологическим.

Усваивая социальный опыт, ценности, нормы, установки общества и социальных групп, ребенок обогащается опытом под влиянием жизненных обстоятельств и окружающих людей. Социальное воспитание как часть процесса социализации представляет собой целенаправленное управление процессом гражданского формирования личности на основе ее включения в различные виды социальных отношений в общении, в игре, практической деятельности.

Э. А. Орлова в своей работе «Введение в социальную и культурную антропологию» подробно рассматривает формирование личности в процессах социализации и инкультурации. Она отмечает, что процессы вхождения индивида в общество и культуру обозначены понятиями «социализация» и «инкультурация». Эти понятия перекрывают друг друга по содержанию, поскольку оба обозначают освоение людьми элементов их социокультурного содержания: культурного пространства-времени, функциональных объектов, технологии деятельности, взаимодействия, общения, символических структур, нормативных образований.

В процессе инкультурации индивид «осваивает традиционные способы мышления и действий, составляющие культуру и отличающие его общество от других человеческих групп» [1]. Этот сложный процесс начинается в раннем детстве приобретением навыков владения своим телом и элементами непосредственной жизненной среды и продолжается всю жизнь. «Каждый человек проходит через процесс инкультурации... поскольку без него не может существовать как член общества» [2]. Понятие же «социализация» связывается с освоением социальных норм.

В социализации и инкультурации принято выделять две основные стадии: первичную, или детскую (обычно включая подростковый возраст), и вторичную, или социализацию взрослых. На первом этапе дети начи-

нают осваивать самые общераспространенные, жизненно необходимые элементы своей культуры. Задача взрослых здесь – сформировать у нового поколения адекватные навыки, необходимые для нормальной социокультурной жизни. Задача детей – максимально полно овладеть «азбукой» культуры. Для этого периода в любой культуре существуют специальные приспособления, которые минимизируют степень риска в использовании детьми полученных знаний и навыков в их повседневной практике. Эту ступень рассматривают как один из ключевых механизмов, обеспечивающих стабильность культуры.

Основные черты второй стадии инкультурации обусловлены правом индивида на самостоятельность в процессах, установленных в данном обществе. Он начинает комбинировать полученные знания и навыки для решения жизненно важных задач; расширяются его возможности принимать решения, которые могут иметь значительные последствия для него и для других; он получает право участвовать во взаимодействиях, результатами которых могут быть культурные изменения. Причем индивид во всех ситуациях сам должен контролировать степень индивидуального риска при выборе решений и действий.

Таким образом, первый уровень инкультурации способствует сохранению стабильности культуры. Второй уровень социализации обеспечивает членам общества возможность принять на себя ответственность за экспериментирование в культуре, за внесение в нее изменений различного масштаба.

Социализация, инкультурация ребенка, как предпосылка трансформации его во взрослую, способную к адекватному участию в социокультурной жизни личность, составляет одну из центральных проблемных областей психологической антропологии, определяющую специфику теоретических оснований и предмета исследования по отношению к другим областям социальной и культурной антропологии. Детский опыт формируется на первоначальной для каждого индивида стадии взаимодействия его врожденных предпосылок (свойств и потенциалов) с культурными образцами, нормами, правилами, передаваемыми с помощью механизма традиции, т. е. путем непосредственной межличностной трансляции (от старшего к младшему, от знающего и умеющего к неопытному).

Детство понимается главным образом не как самостоятельная стадия индивидуального существования, но как период культурного приготовления человека к взрослой жизни. Взрослым индивид считается в случае приобретения им определенной совокупности врожденных и приобретенных характеристик:

- достижение необходимой степени зрелости организма, как правило, несколько превышающей наступившую способность к воспроизведению потомства;
- овладение навыками собственного жизнеобеспечения на уровнях домашнего хозяйства и общественного разделения труда;

– овладение достаточными культурными знаниями и социальным опытом через участие в различных социокультурных группах и знакомство с различными «языками» культуры (наука, искусство, право, политика, религия);

– принадлежность к одной из социальных позиций, характерных для взрослых участников системы общественного разделения труда.

В исследовании детства можно выделить 3 основных акцента: ребенок как объект социализации и инкультурации; ребенок как субъект в отношениях с другими; культура с позиции детского опыта. Изучение процессов формирования личности на стадии первичной социализации связано с решением проблемы приобретения «раннего опыта», инкультурации от момента рождения до вхождения во взрослую жизнь. Решение этих проблем осуществляется в таких предметных областях, как межличностная коммуникация, детская культурная активность.

П. Е. Кряжев определяет социализацию как процесс формирования и развития личности, как процесс овладения человеческим индивидом опытом социальной жизни.

Е. С. Кузмин говорит, что проблема социализации включает в себя вопросы вхождения личности в группы и такие механизмы социализации, как подражание, внушение, сознательное следование примеру, влияние массовых средств коммуникаций и культуры.

В этих определениях социализация рассматривается как процесс, в котором акцентируется роль пассивного объекта воздействия и не учитывается активный характер участия самого человека не только в усвоении им определенных социальных ролей и норм, но и в преобразовании, перестройке социальной среды.

Важнейшим институтом социализации детства является родительская семья, так как именно здесь формируются основы характера человека, его отношение к труду, моральным и культурным ценностям. Однако современная семья явно не обладает той самодовлеющей ролью, на которую она претендовала в предшествующую эпоху. В этом сказывается как развитие общественного воспитания, так и изменение самой семьи (малодетность, ослабление роли отца, чрезмерная занятость женщин). Ослабление института семьи и ее нравственных устоев тяжело сказывается на детях, на их личности.

Другим институтом социализации является школа. Ее роль в формировании личности так же изменилась. Если в начале Нового времени учитель «присваивал» себе часть родительских функций, то ныне некоторые его функции стали проблематичными. Школа остается важнейшим общественным институтом, дающим подросткам систематическое образование. Весьма сложна и проблема индивидуализации воспитания и обучения в рамках массовой школы.

Если уровень обучения низок, никакой общественный институт не может восполнить недостатки образования. Характер школьного обучения, взаимоотношений с учителями и сверстниками формирует также

типичный общий стиль умственной деятельности, систему ценностных ориентаций подростка, отношение к труду, наказаниям и поощрениям, навыки группового поведения и т. п. Но по мере взросления подростка круг его общения, духовные интересы и значимые для него лица постоянно автономизируются от школы и учителя.

Широкие возможности для социализации личности дает именно сфера свободного времени. Расцвет отечественной социологии свободного времени приходится на период 60–70-х гг. XX в. Современная социология рассматривает свободное время как пространство свободной деятельности человека как самоцели, деятельности, не навязанной извне, не являющейся необходимостью [3].

Свободное время – это пространство деятельности человека по удовлетворению своих социальных и социокультурных потребностей. Оно включает в себя: досуг (сфера развлечений, потребления); время более возвышенной деятельности (различные виды творчества и самосовершенствования).

Досуг традиционно является сферой свободного выбора личностью сфер познания, общения, творчества. Досуг в меньшей степени, чем другие виды деятельности, ограничен социальными нормами и установлениями. В то же время досуг традиционно является сферой влияния государственных и общественных институтов, средств массовой информации. Воздействие различных социальных структур на содержание досуга может быть позитивным и негативным, способствовать ограничению сферы самовыражения личности и, наоборот, ее расширению.

Потенциал досуга имеет широкие просветительные, познавательные, рекреационные, творческие возможности, освоение которых обогащает содержание и структуру свободного времени, развивает общую культуру личности.

Заметим, что сами подростки, употребляя термин «свободное время», подчеркивают право выбора в это время занятий в соответствии со своими личностными интересами и целями.

Организация свободного времени или досуга подростка происходит в основном за пределами общеобразовательных учреждений. А искаженность толкования термина «свобода», наличие в социокультуре общества различных девиантных стихийно созданных молодежных организаций ведет к асоциальному поведению подростка.

Опираясь на традиционные подходы к организации деятельности детей и подростков, взрослые сталкиваются с трудностями пробуждения у детей активной позиции в различных типах социальных отношений, с проблемами формирования гармоничных взаимоотношений взрослых и детей.

Исследования Г. Буданова, заведующего лабораторией НИИ детства Российского детского фонда, кандидата педагогических наук, показали, что интересы современной молодежи не поддаются однозначной характе-

ристике: у одной категории (10–15 %) интересы многообразны, осознанны и достаточно легко дифференцируются; у другой (20–30 %) – отличаются духовным убожеством и ограничиваются сферой «зарабатывания денег», у третьей (45–50 %) – никак не проявляются [4]. Буданов в своем исследовании указал, что всего 15 % подростков занимаются изучением культуры и искусства.

Игнорирование нравственных и культурных традиций общества, морального фактора ведет к кризису духовного, что не позволяет воспитывать всесторонне развитую, гармоничную личность.

Стремление найти свое место в обществе в переходном возрасте становится главным, порождает у подростка потребность понять самого себя, развивает чувство ответственности, критическое отношение к себе и другим людям. Подросток требует признания своей самостоятельности, своего равенства, хотя для этого отсутствуют реальные физические, интеллектуальные и социальные условия. Только в специально организуемой общественно-полезной деятельности создается ситуация, в которой подросток вступает в действительно равные отношения со взрослыми.

Сегодня в досуге подрастающего поколения мы наблюдаем сложные противоречивые явления. С одной стороны, подростки часто не готовы к выбору тех видов деятельности, которые им предлагает учреждение сферы культуры и досуга. С другой стороны, существующие студии, любительские объединения не готовы удовлетворить постоянное стремление молодежи к самостоятельности и оригинальности в выборе форм проведения свободного времени.

Подростки не обладают устойчивостью интересов в плане организации своего свободного времени и часто охотно перенимают от взрослых их модели заполнения досуга, которые не всегда положительны.

Анализ ситуации, сложившейся в детской среде, свидетельствует о том, что отсутствие должного внимания общества к проблемам детства ведет к негативным результатам: рост детской преступности, наркомании, алкоголизма и других проявлений «свободного» образа жизни.

В данной «свободе» многие подростки ощущают себя одинокими. Ощущение оторванности нередко приводит к депрессии, к социальному одиночеству, когда ребенок не находит поддержки семьи, общества, когда испытывает сложность в общении со взрослыми и сверстниками [5].

Кризис детства настолько очевиден, что о нем с нескрываемой озабоченностью заговорили представители государственных структур, руководители общественных движений различной направленности, средства массовой информации.

В данной проблемной ситуации неизбежен поиск принципиально нового подхода к социализации подростков через организацию свободного времени в условиях культурно-досуговой деятельности.

Одним из средств социализации подростка в пространстве свободного времени может явиться театральное искусство.

Театр – особый психологический феномен, смысл которого в очищении психики ребенка. Подросткам необходима личная театральная практика. Принимая на себя роль героев пьесы, ребенок, в конце концов, принимает положительные качества последних. Театральное искусство – это и культура речи, и актерская импровизация, и творческое самовыражение, «экзамен» на публичность, познание духовного мира людей.

Жизнь детей импровизационна. В импровизации заложен механизм имитационного поведения. Дети очень внушаемы. Пример одного входит в подсознание другого, минуя разнотональность сознания. В результате включается этот древний, пришедший от прародителей механизм. Импровизация – действие не осознанное и не подготовленное заранее, так сказать, экспромтом. Импровизация выводит на практическую и творческую предприимчивость. Искусство импровизации – это порождение искусства, соблазна творческого усилия. Импровизация базируется на синдроме подражания с привнесением своего авторского начала. Методы импровизации противостоят школьным методам репетиционности, и они порождают азарт ребенка со знаком плюс.

Театр – искусство синтетическое, одновременно воздействующее на зрителей звучащим словом, действием и пластикой актера, цветом, светом, музыкой, изобразительно-художественным решением сценического пространства и другими средствами. Синтетичность театрального искусства определяет возможность многостороннего его воздействия на подростков.

Человек, писал русский философ И. А. Ильин, явлен в мир не только как природное, но и как духовное существо, и именно в силу этого он становится социально-культурным деятелем.

Грядущее социальное, экономическое, духовное культурное общество должно осознавать важность проблемы организации свободного времени подростка и необходимости создания новых форм и средств социализации подрастающего поколения.

Примечания

1. Орлова Э. А. Введение в социальную и культурную антропологию. – М., 1989. – С. 112.
2. Там же.
3. Михайлова Л. И. Социология культуры. – М., 1999. – С. 201.
4. Буданов Г. С. Свободное время: за и против подростков // Воспитание школьников. – 1996. – №1. – С. 17-22.
5. Социологический словарь / сост. А. Н. Елоунов, К. В. Шульгина. – 2-е изд. – Минск, 1994. – С. 253.

ДЕТСКИЙ ТЕАТР МОДЫ КАК НАЧАЛЬНЫЙ ШАГ В ОСВОЕНИИ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ РЕАЛЬНОСТИ ПОДРАСТАЮЩИМ ПОКОЛЕНИЕМ

Любительское, студийное движение в искусстве всегда было в некоторой степени лидером в реализации новых идей, художественных форм и т. д. Иногда постановки именно любительских объединений становились импульсом к рождению новых направлений в сценической практике, а эксперименты с уже имеющейся формой открывали новые возможности, позволяли по-новому увидеть и оценить мир вещей, казалось бы, хорошо изученных.

Еще совсем недавно словосочетание «детский любительский театр моды» было совершенно непривычно и ново. Ведь и «театр» и «мода» предполагают серьезную работу профессионалов: кутюрье, режиссеров, актеров, манекенщиц, стилистов, художников, закройщиков, портных, визажистов, костюмеров и многих других. Да и мнения по поводу направлений деятельности театров моды основательно расходились. Одни специалисты считали, что моделирование одежды и способы презентации коллекций – совершенно самостоятельный вид художественного творчества. Другие исследователи представляли показы моделей как своеобразный спектакль. И несмотря на специфические выразительные средства, свой набор форм, постановочная работа показа моделей осуществляется по законам театральной режиссуры, основным компонентом которой является сценическое действие.

Казалось бы, кроме профессиональных художников, вряд ли кому под силу освоение такого сложного и несколько противоречивого явления, как театр моды. А детскому мышлению это просто недоступно. Но, как оказалось, детское воображение, непосредственность в мировосприятии, более тонкое творческое ощущение мира позволили не просто создать детские театры моды, но и юным художникам стать авторами и организаторами удивительных коллекций. И вот уже демонстрируется спектакль, где раскрывается талант и мастерство одаренных детей: художников-модельеров, портных, актрис-манекенщиц.

Детские театры моды выросли из учебных групп «Моделирование и конструирование одежды», которые были и есть сейчас почти в каждом Дворце и Доме творчества. Безусловно, основными участниками подобных групп всегда были девочки, у которых желание выглядеть не как все является органической частью их сути. Чтобы реализовать это желание, в детских театрах моды они не только учатся шить и следить за модой, но и внимательно наблюдать за жизнью вообще, улавливая изменения, становящиеся импульсами к новым тенденциям в costume. Ведь мода всегда была изменчива и капризна, но, тем не менее, всегда изысканна, прекрасна.

Модой всегда во все времена, во всех странах интересовалась молодежь. Этот интерес необходимо поддерживать, поскольку увлечение модой – это еще и творческое осмысление самого себя и окружающих, возможность самореализации.

Сейчас, в наше время, при существующем перенасыщении рынка одежды огромным количеством разнообразных швейных и трикотажных изделий от разных производителей, нет острой необходимости в самостоятельном пошиве платья по индивидуальным выкройкам. Но интерес к процессу создания необычных моделей и организации этого материала в художественный образ коллекции, имеющей свою авторскую идею, режиссерское пластическое решение, возрос.

В детском театре моды дети осваивают все этапы создания одежды – от первого эскиза до завершающих швов. Часто то, что делают детские руки, во многом уникально – необычные театральные костюмы и авангардные модели, современные стильные туалеты и стилизация национального костюма. Ни в одном профессиональном Доме моделей коллекция не создается одним коллективом, который еще и способен воплотить художественно оформленную идею на сцене.

У детских театров моды, как правило, интересные и поэтические названия – «Алое поле» (Челябинск), «Ласточка» (Рязань), «Ассоль» (Солнцево, Москва), «Лора» (Оренбург), «Колибри» (Дзержинск), «Алиса» (Иваново) и многие другие. Все эти коллективы являются членами Ассоциации детских творческих объединений «Золотая игла», возглавляемой всемирно известным художником-модельером В. Зайцевым, и часто встречаются на фестивалях и конкурсах различного уровня.

Детские театры моды Кузбасса хорошо известны не только в своем регионе, но и далеко за его пределами. Шесть лет назад в отделе декоративно-прикладного творчества ЦТДиМ появился свой театр-студия «Модница», имеющий комплексную программу, которая включает целый ряд специальных дисциплин, необходимых для создания цельных оригинальных коллекций моделей одежды и их демонстрации. Работа по такой программе позволяет полнее раскрыть потенциал детей, их воображение, способствует развитию их фантазии, прививает усидчивость и старательность, пробуждает профессиональные интересы.

Подобная общеразвивающая программа предполагает несколько направлений в обучении. Первое направление – теоретическое и практическое освоение основ моделирования. Далее – швейное дело и практические знания этого направления. Следующее – способы презентации коллекции, знания по композиции сценического рисунка и т. д. Немаловажными представляются основы дефиле и сценической пластики, а также многое другое.

Программа преследует вполне определенную цель – приобщение молодежи к миру культуры костюма через создание и постановку театрализованных представлений коллекций моделей одежды, что способствует

гуманизации личности подростка, а в дальнейшем играет существенную роль в его социальной адаптации.

Поставленная цель достигается решением конкретных задач: приобретение теоретических знаний в области культуры одежды, формирование образного мышления, развитие фантазии, выявление и развитие творческих способностей, формирование художественного вкуса, умения гармонично сочетать облик и стиль с костюмом, приобретение знаний в области композиции и истории костюма, разработка и создание моделей одежды по предложенной теме, приобретение практического навыка в пошиве швейных изделий (изготовление различных видов одежды), формирование пластичности и выразительности движений, воспитание личности подростка.

Студия «Модница» как базовая площадка по детским театрам моды работает в нескольких направлениях. Прежде всего, она является научно-методическим центром по изучению, распространению и внедрению в практику передового педагогического опыта. Кроме этого коллектив педагогов театра-студии «Модница» ведет научно-исследовательскую и творческую работу по актуальным проблемам в области дополнительного образования детей, их воспитания и организации активного досуга. Базовая площадка также реализует систему непрерывного профессионального роста педагогов.

Надо сказать, что к созданию базовой площадки по детским театрам моды подтолкнула сама жизнь. Количественный рост подобных коллективов на базе бывших кружков по моделированию одежды диктовал необходимость повышения профессионального уровня педагогов. Необходимы стали знания по новым современным направлениям моды, невозможно было организовать показ моделей без элементарных практических навыков по дефиле и сценическому движению, встала необходимость в изучении основ режиссерской профессии, необходимой для сценической презентации коллекции. Понадобились знания по стилистике, созданию общего имиджа, современному макияжу и многое другое. Безусловно, что все эти новые знания надо было научиться оформлять в виде новых учебных программ и других документов.

За время существования базовой площадки театр-студия «Модница» обозначился качественный рост работы педагогов и детей, что видно из коллекций, представляемых ими на ежегодных конкурсах «Юные звезды Кузбасса», значительно увеличилось количество участников Областного смотра-конкурса, ощущается профессиональный рост руководителей детских театров моды.

Например, если в 1999 году в конкурсе «Юные звезды Кузбасса» приняли участие 23 коллектива, в 2000 году их уже было 30. В марте 2001 года все театры были поделены на участников более опытных, представляющих первую лигу, – 11 коллективов, и вновь образованные театры – вторая лига – 28 коллективов. В марте 2002 года детских театров моды уже 43, а в следующем году в конкурсе принимали участие 49 театров.

Если проследить историю моды, то мы увидим, как менялись представления о красоте, как на смену одним канонам эстетических идеалов приходили другие. Созданные на рубеже веков, театры моды в своих работах не только анализируют традиции века уходящего, но и пытаются сформулировать концепции развития новых направлений моды уже XXI в. Одной из главных задач специалисты, посвятившие свое творчество детским театрам моды, считают формирование нового взгляда на современную одежду и моду, определение тех законов, которые вызывают к жизни новые тенденции и которым сама мода подчиняется.

Художественный руководитель театра-студии «Модница» преподаватель высшей категории, Заслуженный работник культуры Шипачева Любовь Николаевна никогда не дает своим воспитанникам готовых рецептов по пошиву модного платья. Она помогает юным модельерам самостоятельно выбрать художественное и конструктивное решение собственной модели. Без понимания и точного определения художественной задачи нельзя достигнуть успеха, даже превосходно владея специальными знаниями в области конструирования и технологии. Осваивать и применять эти знания помогают занятия по композиции и истории костюма.

Мода предполагает создание современных и актуальных для молодежи моделей одежды. Тем не менее, создание модных нарядов только ради самой моды не требует ни особых усилий, ни настоящего творческого озарения и, надо отметить, совершенно неинтересно для детей. Занятия в театре моды должны еще и воспитывать готовность к восприятию нового, творческое отношение к этому новому, стремление использовать и внедрять творческие достижения других членов коллектива, желание поделиться своими идеями. Работая в коллективе по созданию новой коллекции, дети включаются в сложный творческий процесс рождения художественного произведения – костюма.

Процесс придумывания и реализации, составляющих все полотно спектакля-коллекции, занимает большое количество времени и состоит вначале из разработки отдельных моделей, которые затем объединяются в единый художественный замысел. Создавая общую коллекцию и работая над ее сценическим воплощением как единым художественным произведением, совершенно необходимо, по мнению Л. Н. Шипачевой, чтобы каждый участник мог наилучшим образом проявить свою творческую индивидуальность. Именно поэтому каждая модель разрабатывается с учетом индивидуальных особенностей ребенка и выполняется и демонстрируется лично им.

В работе театра «Модница» принимают участие школьники от 12 до 17 лет. Именно в этот период, по мнению психологов, у детей появляется осознанная потребность в творчестве, желание реализовать и утвердить свое «Я». В этом сложном подростковом возрасте в желании самому выбрать будущее наиболее ярко проявляется стремление к самоутверждению – дети пробуют овладеть практическими навыками в разных профессиональных областях.

На практических занятиях театра моды педагог ставит перед учащимися задачи, соответствующие их способностям, и направляет их творческую деятельность в нужном направлении, ни в коем случае не ущемляя их индивидуальности.

Программа театра-студии «Модница» рассчитана на 5 лет обучения и предусматривает постепенный переход от обучения азам моделирования, конструирования и технологии обработки швейных изделий (1–2 год обучения) к созданию творческой коллекции и ее демонстрации на сцене (подиуме). Для учащихся 4–5 года обучения организуются индивидуальные и звеньевые занятия по разработке более сложных и оригинальных коллекций.

Количество учащихся в учебных группах изменяется в зависимости от года обучения: 1 год – до 12 человек, 2 год обучения – до 10 человек, 3 год обучения – 8–10 человек, 4–5 годы обучения – 3–5 человек.

Первый год работы с вновь набранной группой посвящается исследованию новых технологий. На занятиях каждый обучающийся должен приобрести навыки художника-модельера, конструктора, закройщика и портного. Для этого детей знакомят с основами композиции костюма, его историей, с новыми терминами и понятиями, относящимися к одежде в целом. Они изучают особенности построения чертежей юбки, блузы, брюк. Для этого необходимы практические знания по тому, как правильно снимать мерки для построения основных элементов чертежа, необходимо знать названия конструктивных линий этих чертежей, владеть основами моделирования. По окончании первого года обучения девочки должны уметь шить на швейной машинке с ножным и электрическим приводом, производить мелкую настройку швейной машины, знать и определять особенности различных видов тканей.

На первом же году обучения учащиеся начинают заниматься хореографией, получают необходимые знания по осанке и походке, учатся двигаться под музыку. Они пока не участвуют в показах коллекций, но репетируют вместе со старшими их выходы и таким образом набираются сценического опыта.

Для детей первого года обучения организуются вводные лекции по парикмахерскому делу и искусству макияжа, во время которых они получают рекомендации по уходу за волосами и лицом. Кроме этого организуются различные экскурсии – в музеи, в театры и т. д.

В целях проверки качества усвоения знаний после каждой темы с учащимися происходит собеседование, а также просмотр и обсуждение выполненных практических заданий. Завершается первый год обучения проведением праздника Первого изделия, где девочки демонстрируют выполненные ими в течение года работы. Такой показ проходит в соответствии с разработанным сценарием под музыкальное сопровождение.

Второй и третий годы обучения в театре-студии связаны с созданием первых тематических коллекций. Большое внимание уделяется разработке эскизов моделей, их образному решению. В связи с этим боль-

шую часть времени педагоги уделяют занятиям по освоению композиции костюма, во время которых дети очень много рисуют. Девочки выполняют зарисовки исторического костюма, элементов старинного кроя народного костюма, а также характерные для выбранной эпохи аксессуары, предметы быта, архитектуры. Для изучения темы используются иллюстрации, фотографии, видеофильмы; организуются тематические посещения музеев. Все это способствует развитию образного мышления и фантазии, что немаловажно при работе над своей собственной неповторимой моделью. Учащиеся совершенствуют навыки в пошиве швейных изделий, создавая модели для общей коллекции, знакомятся со способами декорирования одежды и выполняют декор на моделях.

Четвертый и пятый годы посвящены в большей степени изучению возможностей по созданию не просто модели платья, а цельного образа этого платья, который требует профессиональных знаний и умений в деле макияжа, парикмахерского мастерства и т. д. Девочки изучают типы лица, особенности волос, современные стрижки и укладки, особенности современного макияжа. Занимаются разработкой дневного и вечернего макияжа, пробуют свои силы в создании художественного и фантазийного макияжа. К уже созданной модели подбирается и придумывается оригинальная прическа, идет поиск соответствующего макияжа. Так создается полный завершённый художественный образ одной модели, которая является частью всей темы коллекции.

Последний этап – презентация коллекции перед зрителем. Он очень важен, так как это своеобразное подведение итогов работы всего коллектива – работы, в которой воплощены фантазии юных художников, конструкторов, технологов, портных и манекенщиц. Удачному выступлению способствует слаженность и организованность всей подготовительной работы детского коллектива и коллектива преподавателей театра моды.

Подобные показы-спектакли не только организуют коллектив театра, но и позволяют совершенствовать актерское мастерство, сценическую практику. Участие в городских, областных и российских конкурсах придает их участникам уверенность, дает возможность правильно анализировать впоследствии удачи и неудачи, выявлять достоинства и недостатки других представленных коллекций, позволяет обмениваться опытом с другими детскими коллективами театров моды.

Д. Д. Родионова

ОТ ПАТРИАРХАТА К БИАРХАТУ: ГЕНДЕРНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ КУЛЬТУРЫ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

В контексте постмодернистской философии все чаще делается вывод о том, что теоретический феминизм оказывается фокусом многих ключевых философских проблем. Если в философском дискурсе предыдущих эпох положение женщин в лучшем случае рассматривалось (если вообще

рассматривалось) как иллюстрация к господствующим социальным концепциям, то в эпоху постмодерна ментальная ситуация как бы переворачивается: децентрированность, демократизм, плюрализм и полифонизм постмодернистской культуры, отсутствие жесткой фиксированности половых ролей, самостоятельность индивидуальных и социальных идентификаций и т. д. становятся новаторским источником исследования современного общества, своеобразным самоопределением новейшей философии. В границах этой философии главным элементом, определяющим специфику постмодерна в целом и новейшего индивидуализма в частности, является *женское*.

В феминизме существует стойкое убеждение, впрочем, вполне соответствующее действительности, что все предыдущие человеческие сообщества и культуры по своим гендерным основаниям были патриархатными. Это в той же мере относится и к культуре европейского модерна. В бинарных гендерных культурах гендерные отношения выступают, прежде всего, как отношения неравенства. Идеи доминирования одной гендерной группы (мужчин) над другой гендерной группой (женщинами) и гендерной сегрегации так глубоко укоренены в сознании носителей подобных культур, что они воспринимается в качестве *естественных* не только мужчинами как субъектами власти и сегрегации, но и женщинами, являющимися их объектами. Вариации на тему «естественного» порядка властных отношений между полами в бинарных культурах многообразны, но, как правило, сводятся к трем основополагающим сюжетам: утверждение доминирования мужчин над женщинами; манипулирование мужчинами, осуществляемое со стороны женщин; отождествление женской эмансипации с сексуальной распушенностью [1].

Другим важным аспектом конструирования гендерных отношений в культуре является *означивание*, т. е. то, что властные отношения выражаются с помощью широкого класса знаковых средств, которые в совокупности составляют так называемый «гендерный дисплей», т. е. способ самопредъявления себя как существа определенной гендерной группы [2].

Понятие *гендерного дисплея* было введено И. Гоффманом, который заимствовал его из этнологии. Дисплей – понятие, составляющее ядро этнологической концепции коммуникации. Вместо того чтобы исполнять некое действие, животное демонстрирует легко понимаемое выражение своего состояния и намерений, принимающее форму *ритуализации*. В человеческом сообществе «...дисплей обеспечивает данные о расстановке сил в данном собрании людей и о том, какое положение действующий субъект готов занять в ходе разворачивающейся социальной ситуации». Так, высокие тонкие каблуки в сочетании с длинной узкой юбкой в каждодневном костюме женщины можно «прочитать» как социальную норму, которая, во-первых, ставит женщину в заведомо уязвимое и зависимое положение (она менее динамична, менее мобильна, более скована в своих движениях, нуждается в поддержке), а во-вторых, как скрытое предписание при любых обстоятельствах – даже в ущерб собственному комфорту

и здоровью – выглядеть сексуально привлекательной. Подобная социальная норма обязывает ее всегда выступать в качестве *объекта* внимания и воздействия, а не *субъекта* своего поведения. Показательно, что идея женщины как объекта часто находит свое выражение во всевозможных практических руководствах «как стать настоящей женщиной» [3].

Гендерные исследования предусматривают установление неких общих закономерностей и социальных типов. Одной из таких универсалистских посылок гендерной теории, которая послужила ее изначальной основой и которая вытекает из либерально-феминистских корней гендерной теории, является постулирование двух гендерных групп: мужчин и женщин. И «...даже тогда, когда допускаются национальные или культурные различия, последние трактуются как второстепенные феномены, вариации на одну универсальную тему, согласно которой гендер всегда означает одно и то же: *асимметричное, если не антагонистическое* отношение между мужчинами и женщинами, которое структурирует функции этих гендерных групп таким образом, что они вовлечены в разные типы деятельности и существуют в разных социальных пространствах» [4].

Гендерная асимметрия может быть недискриминативной. Примером недискриминативной гендерной асимметрии являются специфические законодательные нормы, относящиеся к репродуктивной функции женщин, скажем, предусмотренный в КЗОТе отпуск по беременности и родам. Но в современном нам обществе, т. е. обществе, находящемся в стадии перехода от модерна к постмодерну, гендерная асимметрия все еще во многом имеет дискриминативный характер. Жертвами дискриминативной гендерной асимметрии являются не только женщины, но и другие гендерные группы. Например, обязательная воинская повинность может рассматриваться как форма дискриминативной гендерной асимметрии, касающейся мужчин. В терминах гендерной асимметрии говорят в тех случаях, когда рассматривают *не прямой* акт целенаправленного подавления и угнетения человека, принадлежащего к данной гендерной группе, тогда как термин «дискриминация» обычно применяют, когда речь идет о конкретных актах нарушения принципа равных прав и равных возможностей при приеме на работу, при увольнении с работы и т. п. конкретных лиц.

Об асимметрии обычно говорят применительно к самому законодательству и к разнообразным культурным артефактам. Например, асимметричным является отечественное пенсионное законодательство, в соответствии с которым женщины выходят на пенсию на пять лет раньше мужчин. В данном случае гендерная асимметрия, согласно несколько эксцентричной точке зрения Т. В. Барчуновой, является дискриминацией, поскольку пенсия очевидно меньше заработной платы. Однако аргументы автора не выдерживают критики. Можно в равной мере утверждать, что дискриминации здесь подвергаются не женщины, а, прямо наоборот, – мужчины, выходящие на пенсию значительно позже женщин, в результате чего увеличиваются риски для их здоровья и радикально снижается

продолжительность жизни. Подобная трактовка понятия гендерной асимметрии, с которой нередко адепты радикального феминизма связывают дискриминационные смыслы, может быть распространена и на моду (в частности, модную одежду). Действительно, в феминистической литературе бытует убеждение об изначальной дисфункциональности не только модной, но и традиционной женской одежды как таковой (в европейской культуре традиционная женская одежда – платье, юбка; мужская – брючный костюм). При этом, как правило, авторы избегают какой-либо связной аргументации, а просто принимают подобные утверждения как очевидную данность [5].

«Гендерная асимметрия фигурирует в качестве одного из основных факторов формирования традиционной западной культуры, понимаемой как система производства знания о мире». Примером гендерной асимметрии в культуре является ситуация с изображением обнаженного женского тела в классическом европейском искусстве. Дж. Бергер в книге «Способы видения» говорит, что в Европе «живописцы и зрители-покупатели произведений искусства, в которых отображалось обнаженное женское тело, были обычно мужчины, а модели, которые выступали в качестве объектов изображения, – женщины. Это неравное отношение так глубоко укоренено в нашей культуре, что оно по-прежнему формирует и структурирует сознание многих женщин. Они сами обращаются с собой так, как с ними обращаются мужчины. Они смотрят на свою женственность так, как на нее смотрят мужчины» [6].

Эпоха постмодерна в сфере гендера отмечена тенденцией к изживанию и преодолению остатков патриархата, характерного предшествующим цивилизациям и культурам, включая модерн. Это прежде всего выражается в том, что женщины из объекта социальных и властных отношений шаг за шагом превращаются в их субъект. Джудит Батлер подчеркивает: «Вопрос о «субъекте» является ключевым и для политики, и для феминистской политики в частности, поскольку субъекты права обязательно формируются в процессе определенных практик исключения, которые остаются «за кадром» с того момента, когда правовая структура политики уже сформировалась. ...На самом деле вопрос о женщинах как субъекте феминизма ставит под сомнение существование субъекта, который как бы *предшествует* закону, ожидая того, что он будет представлен в этом законе или *с помощью него*» [7].

Дж. Батлер развивает, по существу, постмодернистскую аргументацию, направленную против *универсального* субъекта феминизма: «Оппозиция маскулинного/фемининного образует систему координат, основанную на эксклюзии ряда параметров, в которой эта специфика («специфика женского») не только может быть распознана, но и всячески опять же полностью выведена из контекста и отделена аналитически и политически от формирования классовых, расовых, этнических и прочих осей властных отношений, которые как конституируют «идентичность», так и свидетель-

ствуют о том, что построенное на единственном признаке (сингулярное – singular) представление об идентичности является неверным. Я считаю, что принимаемые как данность универсальность и единство субъекта феминизма успешно подрываются ограниченностью репрезентационного дискурса, т. е. дискурса, который якобы представляет правовые интересы женщин, в рамках которых он функционирует. На самом же деле, преждевременное настаивание на неизменном субъекте феминизма, понимаемом как абсолютно однородная категория «женщины», неизбежно приводит к тому, что многие от нее отказываются. Исключение упомянутых параметров (расы, класса и т. п.) наглядно показывает насильственные и регулятивные последствия этой конструкции, даже если эта конструкция была построена в целях освобождения». Смысл данного фрагмента в том, что в классической теории феминизма осуществляется исключение таких составляющих социальной идентичности, как класс, раса, этничность и других осей властных отношений, которые подрывают конструкцию Женщины как универсального и однородного субъекта феминизма. Тем самым Дж. Батлер критикует представление о политических интересах неких близких (универсальных) женщин и провозглашает подлинную множественность субъекта феминизма, из которого не исключаются другие, кроме гендерной, компоненты идентичности. Подобный подход выражает одну из фундаментальных черт культуры постмодерна – множественность, плюрализм и децентрированность, решительное и последовательное отрицание всяких претензий на универсальность [8].

Сказанное справедливо, разумеется, в отношении как женского, так и мужского пола. Постмодернистский (постструктуралистский) анализ дискурсивной природы любых социальных отношений, включая половые и сексуальные идентичности, приводит к выводу, что маскулинность, как и свойства гендера в целом, не является чем-то самодовлеющим, эссенциалистским. Она органически переплетается с расовыми, сексуальными, классовыми и национальными отношениями. При этом она заведомо условна, связана с определенным контекстом, конвенциональна и может разыгрываться и представляться по-разному (гендерный дисплей, перформанс). Важный аспект этого подхода – комплексное (одновременно антропологическое, социально-психологическое и биомедицинское) изучение феномена «третьего пола» и гомосексуальности. Поскольку, как убедительно показала Дж. Батлер, традиционный канон гегемонной маскулинности направлен не только и не столько против женщин, сколько против гомосексуальности, «нормализация» гомосексуальности облегчает жизнь не только гомосексуалам, но и множеству гетеросексуальных мужчин, чье телосложение или поведение не соответствует жесткому и заведомо нереалистическому канону маскулинности [9].

Главное достижение постмодернистского подхода – деконструкция идеи единой, твердой, универсальной маскулинности. Было показано, что не существует единого образа маскулинности, который обнаруживался бы

повсюду. *Необходимо говорить не о маскулинности, а о «маскулинностях».* Разные культуры и в разные периоды истории конструируют гендер по-разному. Многообразие – не просто вопрос различий между общинами; не менее важно то, что разнообразие существует внутри каждой среды. Внутри одной и той же школы, места работы или микрорайона будут разные пути разыгрывания маскулинности, разные способы усвоения того, как стать мужчиной, разные образы «Я» и разные пути использования мужского тела. «Гегемонная», культурно господствующая, самая престижная в данной среде маскулинность характеризует лишь мужчин, стоящих на вершине гендерной иерархии, а ее признаки исторически изменчивы. Хотя их обычно приписывают конкретным индивидам, они являются коллективными, создаются и поддерживаются определенными социальными институтами. Эти образы многослойны, многогранны, противоречивы и изменчивы.

В отличие от популярных бестселлеров, говорящих о мужских проблемах вообще, вне времени и пространства, большинство современных гендерных исследований маскулинности являются «этнографическими»: они описывают и анализируют положение мужчин и особенности мужского самосознания не вообще, а в конкретной стране, общине, социальной среде, культурном контексте. Поскольку *маскулинности*, как и сами мужчины и характерные для них стили жизни, неоднородны, многомерны и множественны, стереотип «настоящего мужчины» имеет смысл только в определенной системе взаимосвязанных социальных представлений. Множественность и текучесть образов маскулинности проявляется не только в истории, но и в жизни каждого конкретного индивидуума, который в разных ситуациях и с разными партнерами «делает», «разыгрывает» и «представляет» разную маскулинность. Психологами давно уже замечено, что мальчики и мужчины чаще женщин представляют окружающим заведомо ложные, нереальные образы «Я». Понятия «гендерного дисплея», «действия гендера» и «гендерного перформанса» позволяют лучше описать и теоретически осмыслить разные ипостаси мужского «Я» и возможные варианты и способы их интеграции и дезинтеграции. Это имеет, помимо культурологического, важное психотерапевтическое значение [10].

Проблема иерархичности и асимметрии отношений между полами переформулируется, таким образом, в проблему множественности социальных истоков сексуальности и множественности форм ее проявления. Человеческая сексуальность – такой же социальный конструкт, как и многие прочие, касающиеся бытия индивида в сообществе себе подобных. Тем самым, термин «феминное» используется в постмодернистской интерпретации для обозначения принципиального нового подхода, предполагающего множественность конкретных решений в сфере гендера. Мыслить инвариант «феминного» как ключ к пониманию вечно изменяющегося общества – специфическая черта постмодерна, нашедшего в «женском» *не альтернативу мужскому, а отказ от альтернативности.* По мнению

постмодернистов, речь должна идти о гораздо более широком и значимом явлении, чем только новый этап в экономическом положении и организации домашней работы женщины, а именно – о новом способе конструирования того, что можно было бы назвать «феминной» идентичностью. Ж. Липовецки именует эту новую историческую модель женской индивидуальности и ее социокультурного самоопределения «третьей женщиной». «Третья женщина» соединяет в себе, казалось бы, несоединимое: она предстает в одно и то же время и «радикально изменяющейся», и «постоянно возобновляющейся в своем постоянстве» [11].

Так называемый «лингвистический поворот», поставивший в качестве основной задачи философии описание дискурсивных способов конструирования субъективности, содержательно сблизил постмодернистскую философию и феминизм. Постмодернисты рассматривают социальные явления как специфические языковые практики, имплицитно и имманентно воспроизводящие властную иерархию. Но постмодернистская критика предполагает возможность противостоять репродуцирующим иерархию языковым структурам. По Ю. Кристевой семиотический этап формирования субъекта, неподконтрольный сознательным стереотипам, способен наиболее адекватно, т. е. плюралистически, выразить ту сферу бесконечного желаемого, которая лежит в основе субъективной идентичности. Тем самым, семиотика и философия стали полем активной деятельности по деконструкции патриархатного дискурса. В то же время Р. Барт, М. Фуко, Ж. Деррида и другие постмодернисты считали вслед за Ж. Лаканом область бессознательного и телесного той областью, в которой также выражает себя субъективное.

Характерные для предшествующих исторических эпох традиционно бинарные и однозначно альтернативные отношения между полами в эпоху постмодерна сменяются на децентрированные, многозначные и полифонично-плюралистичные, что и фиксируется исследованиями постмодернистски ориентированных направлений в гендерологии. В этих условиях говорить о патриархатной природе современной культуры было бы и теоретически, и эмпирически неверно. Патриархата как строя общества и культуры, в котором однозначно доминирующим является мужской пол, уже не существует. Конечно, тут необходимо избегать стремления видеть современность сквозь «розовые очки». Поскольку постмодерн есть только становящаяся культура, которая формируется на наших глазах, то естественно, что отдельные «родимые пятна» патриархатных социальных норм и культурных стереотипов общественной жизни сегодня еще присутствуют, однако они «истаивают» и изживаются буквально от десятилетия к десятилетию. Они спорадичны и фрагментарны, а не всеохватно системны, как прежде, и ареалы их действия стремительно сокращаются, как шагреневая кожа. Гендерную же асимметрию как таковую никак нельзя отождествлять с проявлениями патриархата. Она имеет иные социальные источники и иную природу [12].

Но изживание патриархатных ценностей и норм взаимоотношений между полами в рамках становящейся культуры постмодерна отнюдь не означает возникновения некоего «нового матриархата», о чем скороспело и бездоказательно иной раз заявляют. При этом опять же исходят из стандартной модели полового диморфизма: либо патриархат, либо матриархат, либо доминирование мужчин, либо доминирование женщин – третьего не дано. Однако постмодерн конституируется в совсем иных социальных и гендерных измерениях. Как подчеркивалось, пространство постмодерна многомерно и полифонично. Отсюда вытекает возможность других подходов к гендерной стратификации и идентификации культуры эпохи постмодерна [13].

Одну из возможных моделей гендерной классификации культур предлагает Н. И. Андреева. Согласно её модели, исторически существовали или потенциально возможны семь типов отношений между полами. Различия выделенных типов состоят в различиях *форм* межполовых отношений и в различии их *содержаний*. Тем самым, указанным автором выделяются следующие типы: 1) чистый матриархат; 2) чистый патриархат; 3) смешанный матриархат; 4) смешанный патриархат; 5) чистый биархат; 6) смешанный биархат; 7) бесполоый биархат. Как видим, в этой модели находится место, кроме патриархата и матриархата, еще и третьей форме отношений между полами – *биархату*, основанному на полном правовом и социальном равенстве полов, на их взаимной культурной дополнителности. Биархат – такая форма их взаимодействия, когда ни один из полов не является доминирующим в каких бы то ни было отношениях. Понятно, что вплоть до эпохи постмодерна биархата в реальности не существовало. Однако он возникает прямо у нас на глазах. Мы живем в эпоху, являемся участниками и свидетелями грандиозной исторической, социокультурной и гендерной трансформации, а именно: перехода от патриархатных форм культуры к биархатной.

Конечно, к модели Н. И. Андреевой можно было бы высказать ряд претензий из-за её определенной нарочитости и усложненности. Скажем, автор поясняет, что чистый биархат отличается от смешанного не формой, но содержанием. Если чистый биархат в зависимости от пола индивида исключает альтернативы в выборе социальных ролей (они традиционно предписаны ему социальными нормами в связи с принадлежностью определенному полу), то смешанный биархат является *смешанным* именно по содержанию. Иными словами, независимо от пола каждый волен самоопределяться в своей ролевой, профессиональной и социальной идентификации. При этом возникает вопрос, что же тогда собственно «биархатного» в *чистом* биархате? Или, что это за «бесполоый» биархат? Тут вообще возникает логическое противоречие (социальная форма половых взаимоотношений «бесполоых полов») [14].

В то же время рассматриваемая модель идентификации культур по их гендерным качествам безусловно эвристична. Считаем возможным по-

ложить её в основу дальнейшего исследования. Триада: *патриархат – матриархат – биархат* как нельзя лучше позволяет репрезентировать и осмыслить гендерную специфику эпохи постмодерна. Переход не от патриархата к «новому матриархату», а *переход от патриархата к биархату* – вот что характеризует существо гендерной трансформации культуры при её перерастании из модерна в постмодерн. В исторической перспективе возникает и все более набирает силу ситуация, когда ни один пол не является доминирующим в каких-либо сферах социальной жизнедеятельности. Сегодня женщины, наравне с мужчинами, занимаются политикой, наукой, искусством и философией, летают в космос, служат в армии и играют в футбол. Об участии женщин в производстве, образовании, медицине и т. п. не приходится и говорить.

Гендерная трансформация культуры эпохи постмодерна, как в капле воды, отразилась в тех репрезентативных изменениях в сфере моды, которые заявили о себе еще на заре XX в. и затем бурно и радикально нарастали в течение всего столетия, особенно в его второй половине. мода, безусловно, является показательным и весьма красноречивым языком любой культуры. Её можно и нужно рассматривать и изучать как *своеобразный специфический язык культуры*, в том числе – *язык культуры эпохи постмодерна*. Подходя к моде как к знаково-символической, семиотической форме выражения (самопрезентации) культуры, мы можем понять в природе данной культуры очень многое. Именно поэтому мода широко и достаточно скрупулезно изучается исторической наукой, культурологией, искусствознанием и т. п. Более того, ныне можно говорить о возникновении специальной науки, изучающей моду, – *«модологии»*. Однако наша задача не изучать постмодернистскую моду как таковую, а исследовать её с той точки зрения, каким образом изменения в моде отражают и выражают трансформацию гендерных отношений в эпоху постмодерна.

Примечания

1. Ярская-Смирнова Е. Неравенство полов // Высшее образование в России. – 2001. – № 4. – С. 103.
2. Здравомыслова Е. Социальное конституирование гендера как феминистская теория / Е. Здравомыслова, А. Темкина // Женщина. Гендер. Культура. – М., 1999 – С. 56.
3. Goffman E. Gender advertisement. – N.Y., 1979. – P. 15.
4. Там же. – С. 16.
5. Кирилина А. В. О применении понятия гендер или воспроизводство гендерной асимметрии в гендерных исследованиях // Общественные науки и современность. – 2002. – № 5. – С. 18.
6. Там же. – С. 21.
7. Брун В. История костюма от древности до Нового времени. – М., 2000. – С. 48.
8. Воронина О. А. Социокультурные детерминанты развития гендерной теории в России и на Западе // Общественные науки и современность. – 2000. – № 4. – С. 13.

9. Усачева Н. Теория и методология современных гендерных исследований // WWW/giacgender.narod.ru
10. Кон И. С. Меняющиеся мужчины в изменяющемся мире // Вест. высш. школы. – 2001. – № 11. – С. 27.
11. Усачева Н. Указ. соч.
12. Там же.
13. Андреева Н. И. Гендерный фактор в современном российском обществе: автореф. дис...д-ра филос. наук. – Нальчик, 2002. – С. 17.
14. Там же. – С. 25.

П. В. Козырь

ФИЛОСОФИЯ ЗДОРОВЬЯ И ЕЕ ПРОБЛЕМЫ

Философские направления объединяются незримыми нитями, а именно проблематикой, абстрактностью размышлений, предельной обобщенностью выводов, любомудрием. В XVII-XVIII вв., да и в первой половине XIX, были распространены разного рода «философии». Исаак Ньютон называл теоретическую физику «натурфилософией». Его основной труд – «Математические начала натуральной философии». Карл Линней – автор «Философии ботаники», а Ламарк написал «Философию зоологии». Гегель создал «Философию природы» и «Философию права». Перечисление можно было бы продолжить. Но скажем только, что философии тех или иных специальных наук были теоретической частью этих наук, пытавшихся быть объяснением законов природы и общества. Абстрактное, предельно общее, зачастую умозрительное рассмотрение объектов было присуще этим философиям.

В тридцатых годах XIX в. возник позитивизм, основателем которого явился Огюст Конт. Новое направление призывало науки опираться на опыт, освободиться от засилия всяких философий. Под влиянием позитивизма происходило преобразование научного знания. Тем не менее, нельзя сказать, что философии в специальных науках и философии тех или иных сторон, областей жизни совершенно исчезли. Например, имели место концепции под названием «Философия любви», «Философия истории» и т. п. В советское время часто писали о философских вопросах в биологии, физике, медицине и т. д. В Киеве регулярно издавался сборник «Философские вопросы медицины и биологии».

Сейчас снова появился интерес к частным, отраслевым философиям. Что это – повторение того, что было в XVII-XVIII вв.? Известно, что все повторяется, но ничего не повторяется точно в таком же виде. Сходство теперешнего состояния наук с прошлым явное, но явно и их различие. Если в XVII-XVIII вв. частные философии существовали непременно как составные элементы специальных наук, то теперь этой обязательности

нет – «Философию ботаники» уже не встретишь. Зато распространились «отраслевые» философии о сферах жизни общества. Если в прошлом философии в специальных науках конструировали связи там, куда не проникло опытное исследование, то сейчас, когда науки изобилуют фактами и опытным материалом, снова понадобились философии вроде «философии здоровья».

Обращение медицины к философии диктуется обилием точек зрения, разнообразием советов различных целителей и т. д. Медицина нуждается в новых кардинальных идеях, в осмыслении новых путей развития, новых методов и во взаимодействии с другими науками. На современную теоретическую медицину влияют концепции общего характера, возникшие или укрепившиеся в последнее время и вызвавшие огромный интерес среди ученых. К их числу относятся теория систем и системный подход, мощный импульс развития которым дал Людвиг фон Берталанфи, структурно-функциональный анализ, как его представил Т. Парсонс, а также синергетика, созданная И. Р. Пригожиным и Г. Хакеном (последний и предложил термин), и другие.

В последние десятилетия получены новые результаты в исследовании современных для медицины проблем, в частности причин здоровья и болезни (И. В. Давыдовский, А. Д. Степанов, В. Н. Сагатовский и др.) и связи психических и соматических процессов и состояний (В. А. Точилов, Н. П. Ванчакова, Ю. Ф. Приленский, Н. П. Ишутина, томская школа психиатров и др.). Эти обстоятельства побуждают медиков обращаться к философским концепциям, а философов – к медицинским. На стыке философии и медицины и существует философия здоровья. Это самая общая теория здоровья. Она не рассматривает его на клеточном уровне или уровне органов, она не пользуется специальными медицинскими методами исследования. Она исследует здоровье и болезнь как качества организма и как целостные образования.

Может быть, философия здоровья есть просто метатеория по отношению к медицине? Нет, метатеория предназначена для анализа структуры медицинских знаний, законов науки и способов исследования. Медицина в таком случае оказывается объектной теорией, философия же здоровья не является теорией построения медицины, она исследует здоровье и стремится создать общий взгляд на него и болезни.

Может быть, философия здоровья – методология медицины? Опять нет. Методология ищет исходные принципы для построения теории и метода мышления. Философия же здоровья, исследуя свой предмет, размышляет с помощью философских терминов и дает предмету философское освещение. Значит, философия здоровья, возникнув на стыке философии и медицины, работает, с одной стороны, на философию, давая ей материал для обобщений, с другой – на медицину, давая ей общую картину здоровья. В этом оправдание ее существования и ее нужности для науки, по крайней мере, в настоящее время.

Философия здоровья опирается на медицину, своего эмпирического материала она не имеет. Она есть теоретическое исследование здоровья с применением философских принципов, категорий, методов.

Тесно связаны между собой философия здоровья и валеология. Даже может показаться, что это одно и то же. Но валеология как учение о здоровье является по преимуществу медицинской теорией. По преимуществу потому, что валеология – комплексная наука. Она включает в себя экологический, психологический, санитарно-гигиенический, педагогический, культурологический и другие аспекты.

Валеология вычлняет из медицины проблему здоровья и показывает, что оно лишь наполовину зависит от медицинской помощи, а остальное зависит от других факторов. Половина больных могли бы остаться здоровыми только за счет своевременной перестройки своего поведения, образа жизни, быта. Вот где резервы здоровья.

Строго говоря, «философия здоровья» – условное название, для краткости. Дело в том, что философии хорошо известно, что противоположности не существуют друг без друга. Вот почему следует говорить о философии здоровья и болезни, ибо здоровье существует лишь в противопоставлении, в отношении к болезни и наоборот. Забота о здоровье – это, конечно, вытеснение болезней, но не только, ибо это предупреждение (опять-таки!) болезней. Известное разочарование конца XX в. в лекарственной терапии, направленной на устранение болезней, вызвало к жизни и укрепило систему профилактики болезней.

Философия здоровья – это теория здоровья и болезни в философском освещении. В философии здоровья нет рецептов как избавиться, например, от запора или синдрома похмелья. Зато в ней есть общий взгляд на здоровье и болезнь, есть размышление о том, как надо жить, чтобы быть и чувствовать себя здоровым, какие качества нужно развивать в себе для этого.

Вспомним завет Гиппократ: «Философия должна быть внедрена в медицину и медицина в философию, ибо все свойства философии сохраняют свое значение в медицине». Ну а здоровая философия – это философия, желающая знать, каков мир на самом деле и как он дается нашему сознанию. Она стремится к истине как соответствию действительности. Ей чужды «вечные истины», провозглашенные каким-либо «авторитетом». Она не населяет мир изобретенными абсолютами, различного рода химерами, суевериями и болезненными видениями. Здравый смысл и здравая философия стоят рядом и влияют друг на друга. Теория здоровья и болезни нуждается в здоровой философии.

«Наплюй на все и береги свое здоровье». Сколько раз мы слышали этот совет! Дающие его считают здоровье высшей ценностью, ценят его превыше всего.

Начнем исследование уровней оценки здоровья и болезни с крайних выражений – с болезненных. Если человек помешался на своем здоровье, только оно его интересует и он может говорить только о нем, а жизнь

сведена к заботе о здоровье, если любое заболевание, даже незначительное, воспринимается как крах жизни, то налицо бред сверхценности. Такой субъект нуждается во врачебной помощи.

Второй вид болезненного отношения к здоровью – ипохондрия, проявляющаяся в мнительности, угнетенном состоянии психики, постоянном обнаружении у себя заболеваний, особенно тяжелых.

Конечно, есть и другая крайность – болезненное стремление причинять вред своему здоровью. Оно проявляется в мазохизме, в причинении себе страданий, в членовредительстве.

Между двумя крайностями находится аксиологическое отношение в норме, но оно чрезвычайно разнообразно: от равнодушного до трепетного. Это значит, что оценки здоровья могут быть завышенными, заниженными и средними; адекватными действительному значению здоровья в жизни субъекта и неадекватными.

Также разнообразно и отношение к болезни: от панического до безразличия. Распространено явление анозогнозии. Это отрицание болезни, игнорирование ее, объяснение симптомов тяжелого заболевания легким (по механизму психологической защиты).

Болезни нередко скрывают, стыдятся их. Но наблюдается и противоположное – болезнью гордятся.

Оценивать здоровье как высшую ценность – значит ошибаться. В мире нет высших ценностей, хотя их и «находят» люди: объявляют высшей ценностью деньги, любовь, здоровье, красоту и т. д. Если что-то рассматривается как высшая ценность, то жизнь посвящается достижению ее. На какие только злодеяния не идут люди ради наслаждений, богатства, власти. Есть и преступления во имя здоровья. Если оно – высшая ценность, то, считают, не грех не помочь человеку в беде, чтобы не причинить вред своему здоровью и т. д.

При чрезмерном внимании к здоровью, когда малейшие его нарушения кажутся трагедией всего мира, в мозгу образуется очаг повышенной возбудимости, тогда как в остальной центральной нервной системе широко разлито торможение. Этот очаг в 1923 г. выдающийся физиолог А. А. Ухтомский назвал доминантой. Господствующее возбуждение препятствует переключению внимания со здоровья на другие предметы. Человеку ничего не мило, кроме драгоценного здоровья. Но надо учиться переключать внимание со здоровья на другие ценности. По словам А. А. Ухтомского, «чтобы не быть жертвой доминанты, надо быть ее командиром. По возможности полная подотчетность своих доминант и стратегическое умение управлять ими – вот практически что нужно». Было бы глупо отрицать, что в определенных ситуациях здоровье может выступать на первый план. Тогда приходится жертвовать другими интересами и ценностями. Нельзя же отказываться, например, от операции, призванной восстановить здоровье, на том основании, что занят, что может улететь «птица счастья» и т. п. Отношение к здоровью как ценности должно определяться следующими принципами:

- его надо беречь, не допускать того, что может причинить ему вред;
- если здоровье пошатнулось, следует принять меры, чтобы его восстановить, не проявлять легкомыслия;
- здоровье стоит в ряду с другими ценностями жизни и культуры, а не над ними.

Чтобы быть нравственным, делать добро, не обязательно иметь «бычье» здоровье. Создавать красоту может и человек со слабым здоровьем. Продуктивно может мыслить и человек, прикованный к постели. Это значит, что вредно преувеличивать (как и преуменьшать) негативное значение болезни.

Здоровье в России не стало еще предметом заботы и ответственности ее граждан. А быть здоровым – обязанность любого гражданина перед собой, семьей, обществом, государством, как и последних перед ним. Здоровье человека – не только его личное дело.

Оно – благо, им нельзя жертвовать во имя чего-то другого, за исключением случаев, когда нет, совершенно нет другого средства сделать добро, причем не мелкое, не незначительное (без которого можно обойтись), а такое, без которого, может быть, даже не сохранить жизнь других.

Здоровье – не конфета, которую можно подарить. Его надо беречь и уметь себе помочь при неприятностях с ним. Без самолечения (не вообще, а при определенных обстоятельствах) не обойтись.

Лучшей ситуацией является соединение постоянного или эпизодического врачебного наблюдения и самоконтроля. Особенно он необходим при выздоровлении после серьезной операции или после тяжелого приступа болезни.

Словом, без самоконтроля – осторожного и разумного – нет лечения. Но не всякое лечение допустимо. Немало людей сгубило себя из-за самолечения – невежественного, безрассудного. В самолечении должно действовать правило: «Не зная броду, не суйся в воду».

Разговорами о здоровье и болезни можно свести с ума. В Спарте было вообще запрещено говорить о болезнях. Около 1930 г. в Германии утвердилась норма: не разговаривать в обществе о болезнях. Но традиции эти утрачены: сейчас, чтобы их не сглазили, даже здоровяки жалуются на недомогания. Без преодоления культа болезни не исчезнет повышенная тревога за свое здоровье. Когда все «болеют», то здоровым себя не чувствуешь. Чаще болеют те, кто считает, что здоровье – самое главное в жизни.

Конечно, жизнь сложна, в ней все есть: и хорошее, и плохое. Чтобы устоять перед превратностями судьбы, надо выработать в себе психическую закалку.

Конфликты, жизненные трудности могут быть различными по уровню и содержанию – принципиальные, связанные с мировоззрением, с отстаиванием убеждений, но могут иметь и более скромный характер – семейно-бытовой. Не всегда конфликт бывает увенчан победой. И не бывает побед

без потерь. К тому же всякая борьба волнительна, требует напряжения сил, причиняет ущерб здоровью.

Зная, что сопротивление злу не так ясно, как борьба с наводнением или сильным снегопадом, некоторые граждане живут по принципу «наплюй на все и береги свое здоровье». Они смолчат, когда надо кричать, они обойдут стороной произвол, безобразие. «Себе дороже», «плетью обуха не перешибешь» – подобные «мудрые» изречения сыплются из них как из рога изобилия. И они поддакивают, когда надо возражать, делают то, что им скажут, хотя знают, что это незаконно, аморально. И все во имя здоровья.

Но вот что интересно: именно тот, кто трясется над здоровьем, избегает острых ситуаций, боится столкновений, тот больше всего и страдает от зла и скорее заболевает. Никто не гарантирован от встречи со злом, от зла страдает и тот, кто считает, что оно его не касается. Пособничество злу бывает прямым и косвенным. Равнодушие, невмешательство, «меня не касается», «поберегу здоровье» – это и есть пособничество злу. И вот такие люди, встретясь лицом к лицу со злом, несправедливостью, сильнее других страдают, ибо у них нет закалки.

И другой тип – это личность активная. Среди тех, кто принадлежит к этому типу, есть крепкие, закаленные, не пасующие перед силой, способные перенести потерю места, оговор и т. п. Они знают, что они не одиноки. Но есть личности легко ранимые и не выдерживающие натиска противостоящих сил. Плохие союзники – неуверенность в себе, обилие сомнений, колебаний. Вредят делу излишняя чувствительность, ранимость, эмоциональная несдержанность, вспыльчивость, отсутствие четкой линии поведения.

Носителями зла могут оказаться близкие люди, руководители, коллеги или совершенно незнакомые люди. Пьянство, произвол собственника, тунеядство, хулиганство – не бумажные тигры. Они причиняют много бед, страдания, горя. И немало из тех, кто творит зло, оправдывает его, не смотрит правде в глаза.

Добро одним своим существованием победу не одержит. Необходимо выработать систему психической закалки, подобно закалке физической, которая основана на преодолении трудностей возрастающей сложности. Эта психическая закалка должна проводиться в семье, в средних и высших учебных заведениях, а также продолжаться в зрелом возрасте.

Важно научиться отличать добро от зла, даже если зло прикрывается высокими фразами, использует демагогию. Но иногда и добрые дела, хорошие начинания принимаются в штыки, встречают непонимание, отвергаются. За эти добрые дела иногда нужно бороться годами.

В ряде случаев преодолеть конфликт со злом мешает соматическое (телесное) или нервно-психическое нездоровье. В этих случаях врачи должны оказать необходимую помощь, укрепить человека и с высокой степенью ответственности дать совет: продолжать сражение или провести полный курс лечебных мероприятий.

Чтобы выдержать удары или даже временные поражения, нужно не только обладать психической закалкой, но иметь определенные черты характера.

Быть готовым к отрицательным эмоциям – залог сохранения психического здоровья. И конечно, условием его является поддержка тех, кто отстаивает правое дело. Человек заболевает от бессилия что-либо добиться, от одиночества, от отсутствия психической закалки.

Значит, отношение к здоровью зависит от многих факторов: позиции личности, знаний и активности. Общая позиция определяется философским подходом к здоровью. Это означает, в частности, что ради здоровья нельзя жертвовать такими ценностями жизни, как честь и достоинство, честность и свобода, и т. д. Подлость во имя здоровья неприемлема. Равнодушие к злу отвратительно.

Все ценности группируются вокруг трех: Истина, Добро и Красота. Немало людей призывает других «сохранять философское спокойствие» при любых обстоятельствах.

Этот идеал особенно проповедовали античные стоики. Он сводится к невозмутимости, отсутствию аффектов, спокойствию. Но философское отношение к здоровью и болезни не исчерпывается спокойствием и стойкостью. Оно, прежде всего, – мудрое отношение. А мудрость – это богатый опыт, обширные и глубокие знания, способность применять опыт и знания, находить новые решения благодаря деятельности разума и рассудка.

*Д. Д. Родионова,
П. В. Козырь*

МОДА НА ЗДОРОВЬЕ

Мода сильна и быстротечна. То, что модно сегодня, не всегда уместно завтра, хотя через десяток-другой лет может быть на «взлете» вновь. Мода не всегда практична и нередко идет вразрез со здравым смыслом. У неё есть свои законодатели и исполнители, как и свои капризы и условия. Но, вместе с тем, мода всесильна: в конечном итоге она добьется своего. Всё это подходит и не подходит к понятию «мода на здоровье». В данном сочетании слово «мода» уже обретает совсем другие оттенки. Мода на здоровье движется к нам из-за «кордонов». К сожалению, совсем не теми темпами, как на все остальное. Но и долговечность у неё иная. Мода на здоровье – явление устойчивое и растущее виришь. Хотя препятствий у неё предостаточно.

Казалось бы, в моде «обычной» и моде на здоровье много общего: и то и другое по карману далеко не каждому. Хотя большинству теория в вопросах моды гораздо доступней, чем практика, с модой на здоровье дело обстоит несколько иначе. Здесь реальные возможности вполне могут совпасть с желанием.

Можно возразить: какое может быть здоровье при нашей экологии, при невыплатах, угрозах сокращений, увольнений и дороговизне жизни? Все это, мол, пустые разговоры для большинства и освоенная область для избранных.

Конечно, эти аргументы не сбросишь со счетов, но давайте разберемся. Начнем, пожалуй, со стереотипов. Они живучи. Им так положено. И в самом значении слова есть что-то негативное: стереотипный – вроде бы инертный, не гибкий, не идущий вперед. Между тем стереотипы бывают совсем не плохи – если проверены. Они экономят время и силы на ежедневных действиях, переводя их в разряд автоматических. И разрушение их не всегда полезно.

Но мы сейчас говорим о стереотипах, которые экономят наши силы и время, но вместе с тем для нас же и опасных. Их опасность маскируется либо жизненными удобствами, как, например, преимущества личных авто, либо растянутостью во времени: лишние килограммы не нарастают за один обед.

В наши дни взрослым можно считать человека, который овладел навыками, позволяющими свободно жить в своем обществе (вряд ли наш совершеннолетний гражданин окажется пригодным для проживания, скажем, в папуасских племенах).

Несмотря на то что этот, ставший совершеннолетним гражданин, скорее всего, соответствует требованиям своей среды (одет, например, в джинсы и кроссовки), жизненные навыки у него от родителей, а также его бабушек и дедушек. Семья (в классическом варианте) его вырастила и выучила – так, как в ней было заведено родителями, бабушками и дедушками. Разве что с некоторыми отступлениями от основной темы. А вот основной темой чаще всего, к сожалению, не являлась тема здорового способа жизни. Не принято это как-то было до сих пор – не в стереотипе.

Другой аспект здоровья – материальный.

Конечно, говорить о моде на здоровье при жизни в нищете – абсурдно. Войны, стихийные бедствия, революции – здесь начинают звучать совсем другие мотивы. Но мы сейчас обращаемся к тем, у кого есть крыша над головой, есть «на кусок хлеба» и вокруг не свистят пули. Поговорка о разнице проблем для тех, «у кого щи пустые, а у кого жемчуг мелковат», скорее всего, потеряет свою актуальность не скоро.

Но вместе с тем доказано, что уровень материальных возможностей со здоровьем не связан напрямую. Говоря проще, такой закономерности: миллионер – значит, долгожитель – не существует. Опыт многих стран показал, что после решения насущных жизненных проблем уровень здоровья зависит уже от желания использовать свои возможности для здоровья. При этом желания мало – нужно ещё и знать – как.

Конечно, мода на «Мерседес-600» актуальна не для всех. Как и наличие виллы на Средиземном море для полноценного отдыха.

Но здоровье неактуальным быть не может. Неактуальность его призрачна: у кого-то, кажется, оно неисчерпаемо от природы, и потому он к

своему здоровью равнодушен, а кто-то просто «не ведает, что творит». Но болезни мстительны – без разбора. Они жестоко мстят и за равнодушные, и за незнание. Причем часто по законам вендетты – не одному поколению.

Забота о здоровье не означает изматывающее ежедневное напряжение. Здесь важны стереотипы, т. е. переходящие в разряд автоматических привычки.

Информации на тему здоровья множество. Часто взаимоисключающей. При желании в ней можно разобраться – но только каждому и для себя. Не бывает ни универсальных диет, ни комплексов упражнений, ни такого позитивного мышления, которые годились бы для каждого и на все времена. Универсальным может стать только желание стать здоровым.

В моде на здоровье каждый может ощутить себя в роли, как минимум, кутюрье. И моделью одновременно, по результатам собственного труда. Целая индустрия товаров и услуг не может остаться невостребованной. Если бы в «обычной» моде приходилось все – от тканей до фурнитуры – производить самому кутюрье, то, во-первых, это бы уже называлось кустарщиной, а во-вторых, просто нельзя объять необъятное. В моде на здоровье, пожалуй, закономерности те же. Быть поставщиком продуктов, контролером их качества, разработчиком и исполнителем фильтров для воды, одновременно проверяя множество вариантов физической активности для самого себя – просто нереально. А без множества таких необходимых средств побывать в роли модели – по конечному результату – не получится.

Индустрия здорового образа жизни действительно востребована сейчас во всем мире. Плоды её применения ощутимы. Мода на неё устойчива. Когда-то она войдёт в нашу жизнь так же прочно, как, скажем, и водопровод, сработанный ещё рабами Рима.

Есть надежда, что период этот может быть существенно сокращен – благодаря возможностям информации и нашей кровной в ней заинтересованности.

А мода на здоровье благодаря новым стереотипам станет всесильной. Если провести опрос на тему «Что важнее – здоровье или деньги?», то, несомненно, ответ «здоровье» будет стопроцентным.

Если поставить вопрос по-другому: «Что вы делаете для своего здоровья каждый день?», то ответы вряд ли зазвучат так же бодро. Потому что, как правило, здоровье воспринимается как нечто само собой разумеющееся, и заботиться о нем начинают, когда проявляется его нехватка. Проще говоря, искренний ответ на первый вопрос – здоровье или деньги – зависит от того, что в данный момент в дефиците. Что такое деньги, сейчас мы не обсуждаем.

А что такое здоровье?

Здоровье и болезнь являются субъективными переживаниями. Но болезнь представляет собой еще и доказуемый патологический процесс, а вот единицы измерения здоровья не существует.

Может, быть здоровым – это то же, что и не быть больным? Определенно, нет. Здоровье – это нечто большее. Для нас физическое здоровье – это и состояние, и способность, и энергия заниматься тем, что нам необходимо, получать при этом удовольствие и выздоравливать без всякой помощи.

В последние сто лет существования человечества было заявлено, что будущее за медициной предупредительной. Звучит обнадеживающе, но новейшая история пока что показывает несоответствие лозунга и результатов.

По причинам, от нас не зависящим, мы живем в период если не полного распада системы медицинской помощи, то уж точно её полураспада. А это чревато фатальными последствиями, что мы и ощущаем на себе ежедневно. Заявленное профилактическое направление страшно далеко от народа и как бы не собирается к нему приближаться. Это заметно начиная со школьных программ, хотя бы по физическому воспитанию, и заканчивая уровнем и доступностью медицинской помощи.

Не бывает такой универсальной диеты, комплекса упражнений или какого-то позитивного мышления, которые годились бы для каждого и на все времена. Организм человека достоин восхищения. Удивительные по красоте решения найдены природой в ходе многовековой эволюции человека, и панацеей может стать только желание быть здоровым.

Отсюда как бы сама собой возникла потребность в информации по части сохранения и преумножения родного каждому человеку здоровья. Т. е. в информации в аспекте «здорового образа жизни».

А какая информация достоверна?

Заботиться о своевременной профилактике своего здоровья – это не значит быть в постоянном душевном и физическом напряжении и страхе за жизнь. Это, если угодно, бережливость жизни, обеспечение естественного её протекания.

Наверное, немногие из нас знают про то, что причиной смерти более половины взрослых людей в наше время является атеросклероз. От занимающих второе место по этому показателю раковых заболеваний умирает в три раза меньше людей. Борьба с атеросклерозом не требует отказа от достижений и благ цивилизации. Она требует знаний и внимания к самому себе, определенной воли буквально от каждого человека. И награда за это – жизнь.

Мы едим то, что мы едим, – говорит древняя мудрость. Пища – это носитель здоровья, но – и причина болезней. Балую себя копченой грудинкой и салом «по-домашнему», наваристым борщом со свининой, мы поступаем так, словно законы природы на нас не распространяются.

А «великий очиститель» – голодание? Кто только о нем не писал! И кто в состоянии перечислить все схемы голодания, предложенные разными авторами? Рассуждать о голодании берется каждый, особенно начитавшись бесчисленных советов и рекомендаций. Авторы этих схем и методов

учитывали, кажется, все. Но ни один из них не учитывал атеросклероза. Точнее, опасности развития атеросклероза в связи с голоданием.

Современные проблемы со здоровьем не сводятся только к атеросклерозу с его последствиями. Эти проблемы не отделить от перекосов в питании. Чего-то в пище уж очень много (а лучше бы не было совсем – примесей тяжелых металлов, нитратов, пестицидов), а чего-то катастрофически не хватает – исходя из вынужденного повышенного расхода в сегодняшних условиях жизни (витаминов, микро- и макроэлементов).

Система противодействия силам, разрушающим экологию, разрабатывается сейчас полным ходом, и не пользоваться её достижениями, по крайней мере, неразумно.

Современные потребности не обеспечить только сбалансированным питанием. Вот простой пример: суточная потребность человека в витамине А удовлетворяется при потреблении 6-7 килограммов моркови ежедневно. Роль витаминов в укреплении здоровья – отдельный большой разговор, но понятно, что другого выхода у нас, кроме как прием недостающих компонентов – витаминов и микроэлементов, просто нет.

Достаточно часто психические и физические перегрузки в обыденной жизни связаны с отрицательными эмоциональными реакциями человека, которые завершались в историческом прошлом охотой, боевыми действиями, бегством от противника и т. п. В наше время это уже не актуально.

В связи с этим часто даются рекомендации применять физические нагрузки с целью освобождения организма от катехоламинов при эмоциональных напряжениях.

Но таким образом стресс можно и снять (если повезёт), и усилить (если повезет меньше). Т. е. чрезвычайно важно, чтобы физические нагрузки были умеренными, иначе вместо пользы можно гарантировать вред, который во многих случаях окажется катастрофическим. Защитой от эмоциональных напряжений является тренированность, привычка, «обстрелянность».

Далеко не хлебом единым жив человек, и никогда духовное нездоровье не будет сочетаться с физическим здоровьем. Духовный и душевный дискомфорт являются причиной многих недугов.

Современное направление медицинских исследований все больше стремится в ту сферу, которая раньше принадлежала только психологам, так как невозможно провести четкую грань между физическими и ментальными факторами заболеваний. Организм не заболевает сам. Разум и тело постоянно подталкивают друг друга к здоровью или болезни. И непосредственно заставить свой организм стать здоровым вы не можете – вам остается только не мешать ему в этой деятельности.

Мы живем во времена массовой эпидемии курения. Никотин является нейротропным ядом и психоактивным веществом. Его фармакологические и поведенческие факторы, определяющие привыкание к табаку, признаны аналогичными тем, которые способствуют развитию зависимости от таких наркотиков, как героин и кокаин.

У нас в стране курят 64 % мужчин и 11 % женщин. Установлена интересная закономерность: среди мужчин – чем ниже уровень квалификации, тем больше доля курильщиков. Среди женщин – противоположная тенденция: курящих женщин больше среди образованных и с высоким уровнем материального дохода.

Установлено, что курение сокращает продолжительность жизни на 8–15 лет, приводит к преждевременной смерти и учащает случаи внезапной смерти.

Факторы, разрушающие здоровье, действуют не изолированно, а вместе, взаимосвязано. Это значительно усиливает их неблагоприятный эффект. Так, курение повышает риск онкологического заболевания в 1,5 раза, злоупотребление алкоголем – 1,2 раза, а совместное воздействие этих факторов повышает риск онкологического заболевания в 6 раз.

Люди хорошо знают, что курить вредно, но... курят. Точно так же всем хорошо известно, что такое алкоголь и наркотики для здоровья.

Как будут реагировать люди на призывы к ограничению жиров в пище или к переходу с малоподвижного на подвижный образ жизни? Видимо, так же. Так что же делать? Смириться с нежеланием многих позаботиться о собственном здоровье?

Нет, такая позиция была бы в корне ошибочной. Не все люди, бездумно разрушающие свое здоровье, знают, что можно делать и чего делать нельзя. А среди знающих, что делать нельзя, достаточно (до поры до времени) легкомысленных – от кажущегося смолоду неисчерпаемым здоровьем.

Болезни мстят людям и за легкомыслие, и за незнание. Так стоит ли расплачиваться жизнью за излишки жиров в рационе, за перегрузки, за курение?

Хотя сегодня цивилизованная публика освоила тренажерные залы, шейпинг-центры и кружки аэробики, в основном народ озабочен не здоровьем, а имиджем: подавляющая часть посетителей подобных учреждений бьется ради того, чтобы их отражение в зеркале соответствовало глянцевою идеалу журнальных обложек.

Хочется надеется на то, что скоро наступит то время, когда мода на здоровый образ жизни перестанет быть модой, а станет осознанной необходимостью.

Е. В. Сумин

СПЕЦИФИКА ОЦЕНКИ ТЕНЕВОЙ ЭКОНОМИКИ В СФЕРЕ КУЛЬТУРЫ

С древних времен до наших дней за многими экономическими, социальными, политическими катаклизмами стояли и стоят кризисы духовности и морали. Это относится и к современной России. Отличительной

чертой такого духовно-морального кризиса в нашей стране является утрата доверия между обществом и властью. С одной стороны, власть ведет себя как самодостаточная, бесконтрольная и безответственная сила, пренебрегающая законом, обманывающая граждан, погрязшая в коррупции. С другой стороны, и в обществе нет готовности и желания строить цивилизованные партнерские отношения с государством, что проявляется в массовом уклонении от уплаты налогов, неуважении к закону и гражданским обязанностям.

Произвол бюрократии, сращивание власти и бизнеса, с одной стороны, массовый правовой нигилизм – с другой, ведут ко все большей криминализации общества и государства, вытеснению «в тень» различных сфер общественных отношений. Факты убедительно свидетельствуют, что теневая политика, теневая экономика и теневой бизнес дополняются сегодня уже и теневой социальной сферой – теневым здравоохранением и образованием, теневой культурой. Достаточно сказать, что сегодня лишь незначительная часть российских граждан, по данным социологических исследований, испытывает чувство стыда или презрения к себе, давая взятку. Абсолютное большинство относится к этой практике спокойно. Нелегальное производство товаров и услуг, сокрытие доходов, оборот неучтенной наличности, отмывание грязных денег, взятки и злоупотребления служебным положением – эти и другие проявления теневой деятельности являются постоянными спутниками официальной экономики. На фоне развития новых хозяйственных форм проявились ослабление государственного контроля за экономическими преобразованиями в стране и сбой в деятельности системы государственных правоохранительных и контролирующих органов. Следствием этого стало появление и укрепление многочисленных криминальных группировок, питательной средой для которых стали теневая экономика и откровенно преступные формы получения и отмывания противоправных доходов. Теневые экономические отношения приобретают все больший размах, предпринимательская деятельность уходит в теневую сферу, разрастается экономическая преступность. Доля теневой экономики, по экспертным оценкам, достигла четверти валового национального продукта.

К практике ведения скрытой экономической деятельности относят: ведение финансово-хозяйственной деятельности без необходимой регистрации или лицензии, без постановки на учет или представления отчетных балансов в налоговую инспекцию, неоформления части сделок соответствующими бухгалтерскими документами. Последнее является наиболее распространенным явлением. Иногда в налоговую службу представляют балансы, свидетельствующие об отсутствии финансово-хозяйственной деятельности, однако оперативные данные и налоговые проверки показывают ее наличие.

Одним из подтверждений роста объемов скрытого производства служит и следующий феномен: по данным налоговой инспекции в течение многих лет количество зарегистрированных предприятий постоянно рос-

ло, а количество финансовых отчетов в налоговые органы из года в год уменьшалось [1].

Скрытая деятельность по удельному весу наиболее значительна в торговле (более 60 %), в основном она образуется за счет продаж на продуктовых и вещевых рынках, а также непосредственно на улице. По некоторым неофициальным оценкам, до 50 % выручки мелких магазинов, ларьков, кафе не проходит через кассовые аппараты и, следовательно, не учитывается при расчетах товарооборота, прибыли и налогов.

Существенный вклад также вносят «челноки», которыми становятся люди, зачастую вытолкнутые из официальной экономики. Численность «челноков» до валютно-финансового кризиса 1998 г. оценивалась по меньшей мере в 10 млн. человек, а с членами семей – примерно 30 млн.

Важнейшим моментом является определение масштабов скрытого производства на предприятиях. Одним из признаков скрытых оборотов на предприятии является распространение на нем альтернативных и наличных расчетов. Наличные и альтернативные расчеты (бартер) нашли особое распространение в таких отраслях, как торговля и промышленность; их масштаб на предприятии служит определенным индикатором теневых процессов. С помощью подобных расчетов становится возможным спрятать значительную часть доходов от налогообложения.

На наш взгляд, необходимо отметить, что рост объемов «теневой» экономики наблюдается не только в постсоциалистических и развивающихся странах. Так в США в период с 1965 по 1980 гг. повышение доли налогового изъятия (налогового бремени) способствовало увеличению неформальной (неофициальной) занятости, сокрытию доходов. Исследования природы теневой экономики в работах американских экономистов, указывают на значение в большей степени не неблагоприятных социально-экономических условий, а природы поведения человека, его склонности к минимизации своих затрат и «потерь» в виде уплаченных налогов.

Ведущие специалисты считают, что к «теневизации» социальных сфер российского общества привели три группы причин, связанных с либерализацией экономики.

1. В условиях перехода к рынку все социальные сферы российского общества оказались в кризисной ситуации. Отсутствие финансирования бюджетных сфер толкало их на те или иные действия, необходимые для выживания. Например, задержки в выплате заработной платы учителям в первой половине 90-х годов привели к возникновению теневых форм репетиторства. Бедственное положение врачей стимулировало распространение платности лечебных услуг в государственных медицинских учреждениях.

2. Бурный рост теневой экономики стимулировал теневые процессы за ее пределами, в социальной сфере и снабжал эту сферу алгоритмами теневого поведения.

3. Либерализация экономики в начале 90-х гг. происходила без какой-либо правовой и – шире – институциональной основы.

За годы реформ культурная ситуация в стране заметно изменилась. Несмотря на падение общего тиража печатных изданий, расширился спектр названий книжной продукции, на телевидении увеличилось количество каналов телерадиовещания, появилось множество информационно-аналитических и познавательно-развлекательных передач. Развитие ряда традиционных видов искусства не отставало от общей динамики: возникло множество театральных студий, расширилась сеть музейных учреждений, художественных галерей, получило новое развитие современное искусство. Открытие и либерализация российского рынка сделали его частью мирового культурного пространства, интенсифицировались международные связи и обмен товарами и услугами в рассматриваемой сфере.

В ходе трансформации общественно-экономической системы и экономических реформ в сфере культуры произошло усложнение институциональной структуры отрасли.

Сокращение прямых государственных расходов происходило на фоне институциональных преобразований и изменений в системе финансирования некоммерческих учреждений искусства и культуры – введения многоканальной системы источников финансирования, расширения различных косвенных форм и методов государственной поддержки и стимулирования притока частных внебюджетных средств на их развитие.

Помимо предоставления платных услуг от основной деятельности государственные некоммерческие учреждения получили возможность пополнять свою доходную часть за счет некоторых видов коммерческой деятельности, таких как сдача в аренду неиспользуемых помещений, поступления средств благотворительности и т. д. Кроме того, государственные и муниципальные некоммерческие учреждения культуры и искусства имеют различные налоговые льготы. В соответствии с законодательством они освобождаются от налогов: на доходы, полученные от основной деятельности, земельного, на недвижимость, используемую на нужды культуры, НДС. Введены также различные налоговые льготы по оплате коммунальных услуг и арендной платы как для организаций, так и отдельных деятелей культуры; льготы по таможенным пошлинам и кредитованию, кредиты под государственные гарантии.

Одна из важнейших задач государства – формирование законодательной базы, регулирующей экономическую деятельность в новых рыночных условиях, в том числе и учреждений культуры и искусства. Ряд законов («О собственности в РСФСР», «О предпринятиях и предпринимательской деятельности» и т. д.) дал импульс к формированию частного предпринимательства и развитию приватизационных процессов и таким образом способствовал появлению новых организационно-экономических форм развития.

Новый Гражданский кодекс (1995 г.) и принятые в этом же году законы «О благотворительной деятельности и благотворительных организациях» и «О некоммерческих организациях», а также закон «О рекламе» в опре-

деленной степени способствовали возрождению благотворительной деятельности и сделали возможным появление частного предпринимательства в некоммерческих видах деятельности, которое происходило здесь намного медленнее и, как и в коммерческой сфере, в основном путем образования новых структур. Наибольшее распространение оно получило в области телерадиовещания, театральной, музейной и благотворительной деятельности. Возникло множество частных телеканалов, различных благотворительных организаций и фондов.

Подготовлены новая редакция федерального Закона «Основы российского законодательства Российской Федерации о культуре», поправки и уточнения к законам «О вывозе и ввозе культурных ценностей», «Об авторском и смежных правах». Важнейшей проблемой является включение и учет интересов сферы культуры в общие законы. Однако, несмотря на то что многие законы, касающиеся деятельности в сфере культуры, соответствуют международным стандартам, их действие затрудняется отсутствием опыта правоприменительной практики и экономического механизма эффективной реализации, в частности авторского права. Прежде всего речь идет о нарушении авторских и смежных прав в сфере оборота аудио- и видеопродукции, компьютерных программ и печатной продукции. По сведениям экспертов, программное обеспечение в России является «пиратским» на 91 %. В сфере видеопиратства нелегальный рынок занимает 85 % (в Москве – 65 %). В сфере полиграфии и книгоиздательства доля контрафактной продукции составляет 70 %. Как правило, это происходит за счет незаконного допечатывания тиражей или издания книг, переведенных без разрешения правообладателей. Кабельное телевидение на 90 % использует программы, фильмы без всякой оплаты [2]. Такое положение существует практически во всех российских регионах.

Проблемы фальсификации давно уже появились в сфере аудио-, видеопродукции. При этом относительно нова ситуация, когда необходимо профессионально отличить искусно изготовленную подделку от оригинала. Например, в последнее время «пираты» используют для упаковки контрафактной продукции полиграфические упаковки, изготовленные по копиям оригинальных коробок, копируют защитные этикетки и наклейки. Картонные обложки-футляры такой продукции имеют произвольный дизайн либо без указания фирмы-производителя, либо с указанием вымышленного названия. Информация об авторских правах на таких обложках либо отсутствует, либо дана с искажениями, поскольку эта информация по каждому фильму строго индивидуальна и сообщается правообладателем вместе с передачей исходных материалов. В силу того что необходимые исходные материалы доступны только легальным производителям, качество звука и изображения, получаемые при воспроизведении незаконно тиражируемых кассет, не соответствуют стандартам. Как правило, на картонной обложке-футляре незаконно выпускаемой продукции для введения в заблуждение покупателей и имитации легальности продукции указывается название какого-либо юридического лица и его реквизиты. Это об-

стоятельство не является препятствием для правоохранительных органов для привлечения виновных к ответственности. Более того, появляется необходимость проверять факты существования указанных организаций и законность их деятельности.

Сегодня, по оценкам специалистов, в такой сфере экономики, как производство и реализация аудио-, видеопродукции, компьютерных и информационных носителей вращаются достаточно большие денежные средства – от 1,5 до 2 млрд руб. ежегодно. Из них в сфере теневой экономики находится более 90 % материальных ресурсов. Неучтенные наличные денежные средства направляются не в бюджет государства, а на личное обогащение производителей пиратской продукции, а также на содержание контролирующих их преступных группировок, на взятки чиновникам и сотрудникам контролирующих органов. Получает все большее распространение незаконное использование объектов интеллектуальной собственности путем публичного показа программ спутникового телевидения и организации студий кабельного телевидения без соответствующих разрешений.

Масштабы фальсификации товаров и сопроводительных документов на потребительском рынке России, на сегодняшний день, реально угрожают экономической безопасности государства, а также здоровью населения. Вред, наносимый фальсифицированной продукцией, можно разделить на несколько групп:

- ущерб экономике государства в виде непоступления налоговых и иных платежей в бюджеты государства и государственные внебюджетные фонды;

- ущерб престижу страны, подрыв инвестиционного климата;
- ущерб владельцам авторских прав на продукцию и товарные знаки;
- ущерб здоровью потребителей фальсифицированной продукции.

Российские фирмы (около 150) не могут конкурировать с дешевой пиратской продукцией, не получают развития и находятся на грани банкротства. По этой же причине для них практически потерян рынок в своей стране. Так, в Китае действуют более 30 заводов по выпуску компакт-дисков, производительностью около 100 млн. штук такой продукции в год. Рынок Китая может освоить только 5–10 млн. штук. Остальная продукция незаконно ввозится в основном в Российскую Федерацию, страны СНГ и открыто реализуется торговыми предприятиями. В Болгарии эта отрасль представлена 3 заводами, один из которых нацелен исключительно на рынок России. В нашей стране имеются всего два завода по производству компакт-дисков. По вышеперечисленным причинам их мощности загружены меньше, чем наполовину. Кроме того, необходимо учесть, что в последнее время развивается технология изготовления видеозаписи на компакт-дисках и их воспроизведения на компьютерах и телевизорах. В ближайшем будущем это изделие будет ходовым пиратским продуктом.

Не лучшим образом развивается кино- и видеорынок. Продажа, прокат видеокассет, деятельность видеосалонов и кабельного телевидения

почти на 100 % пиратская. Общие потери в этой отрасли составляют более 500 млн. долларов (по оценкам США – 145), потери бюджета – около 300 млн. долларов. В результате распространенности пиратства фирмы-производители не могут покрыть даже четверти расходов на создание фильмов, что ведет к упадку отечественной кинопромышленности.

Пиратство книжной продукции характеризуется ее незаконным производством и продажей. За последние годы уровень пиратства возрос почти до 50 %, а законный общий тираж в 1994 г. сократился на 37 %. Общие потери оцениваются в 40 млн. долларов, потери бюджета – 20 млн. долларов [3].

В целом ущерб от всех видов пиратства в год составляет около миллиарда долларов, половина от этой суммы должна поступить в бюджет страны.

Государственный бюджет теряет значительную прибыль вследствие сокрытия получаемых доходов от налогообложения. Пиратство препятствует развитию интеллектуального и культурного потенциала России, вредит ее международному авторитету, усиливает криминализацию общества.

Отток капитала в «теневую» экономику некоторые авторы считают характерным признаком чрезмерного налогообложения. Именно эта ситуация складывается сейчас в России, когда она теряет законопослушного налогоплательщика. Чем больше инфляция и высокие налоги уменьшают реальные, находящиеся в распоряжении индивидов доходы, тем сильнее стимулы к получению нелегального дохода в формах, которые не так-то легко обнаружить: например, в виде наличных денег либо бартерного товарообмена. Хотя оценить размеры средств, обращающихся в сфере «теневой» экономики, трудно, большинство зарубежных экспертов сходится в том, что их величина составляет от 5 до 15 % от объема официального ВВП. В России, по данным экспертных оценок, этот показатель в 2,5–3 раза выше.

Отметим, что с 1993 года ООН и Евростат рекомендовали при определении полученного в стране валового внутреннего продукта (ВВП) учитывать «теневую» экономику. По данным Госкомстата РФ, деятельность «теневой» экономики добавляла к официально учитываемому ВВП в до-реформенные годы 9–10 %, в 1995 году – 20 %, в 1996 – 23 %, в 1997 – 25 %. По оценкам же сотрудников налоговых и правоохранительных органов, эта доля на сегодняшний день составляет порядка 40–45 %.

Таким образом, основными чертами российской «теневой» экономики являются: крупномасштабность, высокие темпы роста, вовлеченность в нее значительной части населения, сращивание с организованной преступностью и коррупция. Необходимо отметить, что «теневая» экономика напрямую связана с уклонением от уплаты налогов, осуществлением запрещенной законом деятельности (контрабанда, торговля оружием, наркотиками, проституция и т. д.). И если осуществление запрещенной законом деятельности характерно для организованной преступности, то уклонение от уплаты налогов характерно для большинства российских

предпринимателей. Уходя от налогов, «теневик» – хозяйственник тем не менее не избегает иных «выплат» – взяток чиновникам и сотрудникам контролирующих и правоохранительных органов, криминалитету и т. д.

Единого общепринятого понятия теневой экономики не сформулировано. Многообразие позиций ученых обусловлено различиями в характере решаемых задач, а также в методологии и методике исследования. Тем не менее, наукой и практикой выработан ряд критериев отнесения экономических явлений к «теневой» сфере: осуществление экономической деятельности вне официального контроля, регламентации, с сокрытием, маскировкой ее значимых параметров от правоохранительных и контролирующих органов; получение экономической выгоды в форме незаконного присвоения экономических благ. «Теневую» экономику можно определить как экономику, выведенную из сферы налогообложения.

На наш взгляд, «теневая» экономика представляет собой совокупность отношений между отдельными индивидами, группами индивидов, индивидами и институциональными субъектами, между отдельными институциональными единицами по поводу процессов производства, распределения, перераспределения, обмена и потребления материальных благ и услуг, результаты которых по тем или иным причинам не учитываются официальной статистикой (статистический подход), либо противоречат законодательству (юридический подход), либо сокрыты от налогообложения (экономический подход). Иными словами, «теневая» экономика охватывает все стадии общественного воспроизводства, причем на каждой из них происходит увеличение «теневого» оборота: на стадии реализации возникают «теневые» доходы, на стадии их использования возникают неофициальные финансовые потоки. Не удивительно, что по данным вторичной информации, объем «теневого» экономики, формирующийся на стадии использования доходов, в несколько раз выше оценок, приводимых статистическими службами стран. Анализ масштабов «теневого» экономики, помимо рассмотрения всех стадий оборота теневого ВВП, предполагает исследование, во-первых, инвестиций в «теневую» экономику, источники которых лишь опосредованно связаны с «теневым» оборотом конкретного периода, их базой являются «теневые» сбережения разных периодов, отмываемые капиталы и др.; во-вторых, «теневого» приватизации, не ведущей к приросту экономики, а перераспределяющей государственную собственность между новыми участниками экономических процессов.

В связи с понятием «теневая экономика» важно подчеркнуть принципиальное несоответствие подходов к анализу этого явления. Для экономиста функционирование в сфере «теневого» экономики – способ минимизации предпринимателем его издержек. При этом постулируется принципиальный отказ от морально-этических и идеологических оценок фактов нарушения установленных обществом норм права. Наиболее комплексно эта позиция разрабатывается в рамках экономики преступлений и наказаний, базирующейся на неоклассической методологии с характерным для нее пристрастием к абстрактному экономико-математическому модели-

рованию. Для сторонников этой теории правомерна постановка вопроса о том, что несет обществу большие потери – преступность или борьба с ней? «Чисто экономический подход» к анализу теневой экономики представляется настолько же ущербным, насколько постановка вопроса о рентабельности лечения тяжелобольных. Очевидно, что анализ теневой экономики требует мультидисциплинарной оценки и не может игнорировать этических норм. Вместе с тем следует учитывать, что не существует совершенных законодательств – в любой стране они имеют те или иные недостатки, пробелы, не охваченные правовыми нормами области. Законы и ситуации могут меняться, и недостатки законодательства, имеющиеся в той или иной степени в каждом государстве, могут быть весьма серьезными; в первую очередь это относится к государствам с трансформирующимися институтами.

Таким образом, сокрытие экономической деятельности вызывает перераспределение доходов и собственности путем деформации налоговой политики и налоговых отношений. Неуплата налогов ведет, в свою очередь, к деформации российской бюджетной сферы, что проявляется в сокращении расходов государственного бюджета и деформации его структуры. Сокращение доходов бюджета является причиной недофинансирования государственных институтов регулирования экономики (контролирующих, правоохранительных органов), их ослабления и деградации в тот период, когда наиболее сильна потребность в обеспечении прав и законных интересов участников экономических отношений. Уменьшается роль государства в поставке на рынок общественных благ – образование, здравоохранение, культура, которые финансируются недостаточно.

Административная система распределения ресурсов характеризовалась доминированием отношений бюрократической координации; предназначение российских реформ в этом контексте заключается в расширении сферы рыночной координации. Проблема состоит в том, что для рыночной координации необходима соответствующая структура цен, обеспечивающая воспроизводство рабочей силы и основных фондов, экономического роста в целом. В условиях административной системы ряд благ реальной стоимостной оценки не имел, а значит, либерализация цен не в состоянии быстро обеспечить желаемый эффект. Мы считаем, что теоретически по мере институциональных преобразований и действия самонастраивающегося рыночного механизма объемы «теневой» экономики должны постепенно сокращаться.

Примечания

1. Итоги социально-экономического развития // Налоговый вестник Сибири. – 2004. – № 2.
2. Информационное письмо Генеральной прокуратуры РФ от 30 марта 2001 г. № 36-15-01 «О практике применения законодательства по защите интеллектуальной собственности, состоянии прокурорского надзора и мерах по усилению борьбы с пиратством в аудиовизуальной сфере».

2. Письмо МВД РФ, ГТК РФ, ГКАП РФ и ФСНП РФ от 11, 13, 14 июня 1996 г. №№ 1/10393, 01-54/10565, НФ/2501, ВВ-1503 «О мерах по обеспечению сохранности объектов интеллектуальной собственности».

А. Н. Заякина

ПРОБЛЕМА САМОИДЕНТИФИКАЦИИ КАК ПРОБЛЕМА ОПТИМАЛЬНОГО ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ В ОБЩЕСТВЕ

Перед нами стоит непростой вопрос, суть которого заключается в том, чтобы понять насколько процесс самоидентификации обеспечивает оптимальное функционирование личности в обществе. На сегодняшний день данная проблема становится все более актуальной, что связано со многими факторами, например, один из них – это быстрый рост научно-технического прогресса и еще во многом не успевающее за ним развитие сознания и самосознания людей, что в свою очередь рождает множество противоречий, приводит к кризисам, социальным катаклизмам и т. д. Современный человек не вполне представляет, в чем смысл жизни, что такое эта жизнь, кто он (человек), какую роль он играет в мировом сообществе, он не знает, на кого и на что можно опираться и ориентируется лишь на то, что ему предлагают, а не на то, чего он желает от самого себя.

Естественно, данное явление необходимо рассматривать с различных точек зрения, касающихся феномена человека, учитывая разницу между составляющими самоидентификацию понятиями: аутоидентичность (статичность) и аутоидентификация (динамичность) – как силы движения, рождающие противоречие.

Самоидентификация является одной из составляющих и определяется функцией самосознания. Сложность также заключена в самом понимании феномена самосознания, особенно, когда возникает вопрос о границах реальности субъективного бытия, где и требуется осмысление феноменов самоидентификации (аутоидентичности) и самоотождествления (аутоидентификации), т. е. где возникает вопрос о роли и месте самосознания в многомерной, динамической структуре сознания.

Проблема самоидентификации находится на стыке научных направлений. Подробно данное понятие рассмотрено в социологии, психологии, с философской точки зрения определение данного понятия затруднено, так как включает в себя множество аспектов бытия человека.

Социологи рассматривают идентификацию «как психологический процесс отождествления индивидом себя с другим человеком, группой, коллективом, помогающий ему успешно овладевать различными видами социальной деятельности, усваивать и преобразовывать социальные нормы и ценности, принимать социальные нормы» [1].

Таким образом, самоидентификация с точки зрения социологии понимается как неотъемлемое явление процесса социализации, с помощью которого человек не просто осваивает социальные роли, предлагаемые обществом, и соотносит себя с социальным окружением (этнокультурное представление человека о себе самом), но и присваивает их через призму собственной субъективности, т. е. интериоризирует эти роли, наделяя их индивидуальностью.

Обычно выделяют 3 формы идентификации:

1. Прямое эмоциональное отождествление себя с реальным или вымышленным миром, которое, осуществляя важнейшие психологические функции, имеет относительно небольшую эффективность в усвоении социальных умений, т. к. копирование поведения объекта идентификации способствует усвоению скорее внешних признаков деятельности, чем овладение социальными навыками.

2. Причисление себя к определенной номинальной социальной группе (возрастной, национальной, половой), позволяющее индивиду усвоить важнейшие социальные стереотипы поведения, требования к основным культурным ролям.

3. Причисление себя, сопровождающееся чувством принадлежности, к реальной социальной группе, коллективу, малой группе. Привязанность к группе, выступая как эмоциональное подкрепление, способствует активному усвоению социального поведения членов группы, принятию их норм и ценностей [2].

С точки зрения психологии данное понятие рассматривается также неоднозначно и означает следующее:

1. Преимущественное понимание – как процесс и результат самоотождествления с другим человеком, группой, образом или символом на основании установившейся эмоциональной связи, а также включение их в свой внутренний мир и принятие как собственных норм, ценностей и образов. Это процесс интроекции – полное включение индивидом в свой внутренний мир – психику – воспринимаемых им образов, взглядов, мотивов и установок других людей, когда он уже не различает собственные и несобственные представления. Проще этот процесс можно назвать подражанием, который особенно ярко выступает в дошкольном возрасте.

2. Опознание кого-либо, чего-либо. Процесс сопоставления, сличения на основе сходства и различия.

3. Представление, видение субъектом другого человека как продолжения себя самого; наделение его своими чертами, чувствами, желаниями. Данное понимание идентификации можно объяснить как механизм проекции – средство психологической защиты, процесс и результат постижения и порождения значений, заключающийся в осознанном или бессознательном перенесении субъектом собственных свойств или состояний на внешние объекты.

4. Понимание и интерпретация другого человека путем отождествления себя с ним. Это механизм постановки себя на место другого чело-

века, что обеспечивает взаимопонимание и вызывает соответствующее поведение [3].

Очевидно, что в психологии процесс идентификации рассматривается как механизм, обеспечивающий привитие различных форм поведения, приобретение ценностей, норм, научение определенным эмоциям и их оцениванию и т. д.

Таким образом, социология и психология, занимаясь проблемами идентификации человека, рассматривают данное понятие с точки зрения соматических, социальных, психических ролей, соприкасаясь с внешними реалиями жизни. Но существуют трансцендентные (или интегративные) роли, которые невозможно понять исходя из внешних потребностей, «это роли, в которых человек трансцендирует... возвышается над уровнем человеческого, «слишком человеческого», и, преодолевая отчуждение, вступает в новую, осознанно-эмпатическую интеракцию с надындивидуальным бытием, это человеческое экзистенциальное стремление к первичности или “возможность одного бытия становится основой собственного”» [4].

В последнее время в обществе наблюдается кризис идентичности, который проявляется в различных формах депрессии и апатии, бессмысленной жестокости, потери смысла жизни, в стремлении убежать от реального мира. Это связано с тем, что возросшие требования жизни предполагают активность субъекта, но в то же самое время субъект становится пассивен.

Зачастую «самосознательность субъекта развита только на примитивном уровне, отсутствует сознательность выбора, принятие и ответственность своих социальных и психических ролей, не видение себя в целом, как человека, т. е. отсутствие самоидентификации, самоопределения, самопонимания» [5]. А ведь это фактически не видение своих трансцендентных ролей. Не видение того, кем человек хочет стать, какими качествами хочет и может обладать. Он следует стереотипам, предложенным стигматизациям общества, а не собственным желаниям и представлениям. Так что становится очевидной проблема выбора жизненных целей и задач, позиций, самовыражения, самоактуализации человека. Очевидна проблема индивидуализации.

Для того чтобы найти какие-либо способы решения данной проблемы, предлагаем обратиться к проблеме самоидентификации, которая является не только важнейшей составной частью формирования самосознания личности человека, бытия человека, его места, выбора позиции в жизни, но и метафизического возрождения, позволяет стать полноценно функционирующей личностью, личностью, которая строит свою судьбу и принимает решения за сделанные выборы в жизни, а не просто «плывет по течению», обвиняя окружающее в происходящих с нею неудачах и неприятностях.

Возможно, определение самоидентификации как самоопределения самосмысла Себя (своей судьбы, своего предназначения, ролей, самосоздания себя, своего жизненного пространства, своего мира, своего творческого начала) позволит иначе взглянуть на проблемы человека.

«Построение своего бытия – это творческий процесс, который является экзистенциальной ситуацией по своей сути и зависит от объективных и субъективных причин, которые связаны с социализацией личности, с определенными жизненными обстоятельствами, личными мотивами» [6].

«Социализация личности является одним из онтологических оснований метафизического рождения, т. к. только на социальном уровне развития человек может пробудиться к подлинному существованию» [7].

Экзистенциальная ситуация представлена выбором между пассивным и активным поведением субъекта, между объективностью и субъективностью. Сама семантика слова «субъективность» означает наличие изначального противоречия активности: субъ (под) – еktivность (активность), значит, есть различие активности как статичности и динамичности, как аутоидентификации и аутоидентичности, и уже в самом субъекте при этом есть изначально движущая сила развития и эволюции.

Мы постоянно упоминаем об оптимальном функционировании человека в обществе. В чем же проявляется оптимальное функционирование личности?

Например, В. И. Слободчиков отмечает, что существует пять модусов человеческой реальности: индивид, субъект, личность, индивидуальность, универсум [8].

Человек как индивид предстает в своих природных, биологических особенностях, как человеческий организм (телесное бытие), т. е. это продукт филогенетического и онтогенетического развития. «Человек в начале жизни – есть родовое бытие индивида. В нем изначально существует противоречие тождества и роду и индивиду, это противоречие решается развитием. На высших уровнях развития человек выступает как индивидуализированный род во всей полноте его общечеловеческих способностей» [9].

Человек как субъект – это носитель и источник активности, предметно-практической деятельности и познания, направленной на объект. Уже на уровне развития субъекта человек способен превращать собственную жизнедеятельность в «предмет практического преобразования, относиться к самому себе, оценивать способы деятельности, контролировать ее ход, результаты, изменять ее приемы. Понятие субъектности потенциально включает в себя всю совокупность проявлений человеческой психологии и представляет собой особого рода целостность» [10].

Человек как личность отождествлен с душевным и духовным бытием (путь к любви, совести, чувству долга, критерий всех жизненных содержаний). «Личность – персонализированная, самоопределившаяся Самость среди других для других и тем самым для себя» [11].

«Человек как индивидуальность раскрывается в самобытном авторском «прочтении» социальных норм жизни, в выработке собственного, глубоко индивидуального (уникального, неповторимого) способа жизни, своего мировоззрения, собственного (необщего) лица, в следовании голосу собственной совести» [12].

Тайна человека как личности и индивидуальности раскрывается в его универсальности, когда личность становится причастной к бесконечному универсальному бытию. «Сущность всеединства как духа, как реальности самоценного, самозначимого бытия обретает последнюю определенность лишь в конкретной индивидуальности... Подлинная конкретная всеобщность совпадает с подлинной конкретностью индивидуального, подлинная общая правда совпадает с жизнью» [13].

Это значит, что человек должен задействовать в своей жизни все данные уровни, стремиться к развитию от простого индивида до универсала. Здесь подразумевается выход за пределы обыденных представлений и убеждений (которые складывались веками и циклично повторяли всю историю человечества из века в век и приводили к определенному типу поведения и к определенным средствам и методам решения проблем). Возможно, настал тот критический момент в эволюции человека, когда необходимо глобальное переосмысление себя. Но это не означает разрушения всего того, что было, предполагается расширение, своеобразная надстройка мировоззрения, убеждений, которые способны сами по себе изменить подход человечества к решению многих проблем современности, которые способны изменить представление человека о самом себе и о жизни в целом. Важная роль, по нашему мнению, в данном случае отводится процессу самоидентификации.

Я. Морено, занимаясь психотерапией, выделил основные первичные роли человека: соматические, психические, социальные и трансцендентные, согласно которым происходит развитие человека как полноценно функционирующего [14].

Самоидентификация на всех этих уровнях позволяет человеку достичь осознания себя как творца своей судьбы, своей жизни, своего бытия и стать не просто субъектом, а достичь развития себя как личности и как индивидуальности. При этом такое развитие личности предполагает развитие сознания и самосознания, переход на качественно другой, высший уровень жизни. Позволим себе предположить, что через такое метафизическое перерождение сознания людей возможен новый эволюционный виток развития общества, возникновение новых моделей взаимодействия в современном обществе. Итак, что позволяет человеку знать о себе самом, самоидентифицировать себя?

1. Факт биологического существования. Процесс саморегуляции организма, чувствование себя на уровне ощущений (голод, боль, тепло, холод), частично половая идентификация (человек как индивид).

2. Сравнение себя с социальным окружением, осознание себя частью этноса, частью семейной ячейки, частью пола (гендерный аспект) как механизмы, обеспечивающие привитие различных форм поведения, приобретение ценностей, норм человечества, родовые и ролевые позиции и т. д. (человек как субъект).

3. Сравнение себя с духовным миром человечества: интеграция в культуру, конфессиональная идентификация (человек как личность).

4. Сравнение с собственным духовным миром, самобытное авторское прочтение «социальных норм» жизни (человек как индивидуальность).

5. Индивидуализация и сотворение полного, свободного бытия, проявляющегося в его универсальности – в сущности всеединства (человек как универсум).

Естественно, что все эти факторы играют важную роль в феноменах сознания, самосознания как целостном явлении человека и требуют всестороннего рассмотрения. Самоидентификация, играя важнейшую роль в определении человеческого бытия, помогает человеку стать человеком, накладывая на себя образы, которые он (человек) отражает. В данном случае в основе самоидентификации – способ сравнения с 5 выше перечисленными факторами, получение опыта оценивания, следовательно, опыта самоидентификации, формирование через данный опыт самосознания и, как следствие, метафизического перерождения.

Но если данные факторы осознаны человеком, – выступают ли они элементами самоидентификации? Отражается ли процесс самоидентификации в самосознании и как он влияет на его становление и развитие? Каков путь решения проблемы «кризиса идентичности»?

«Я есть, я существую, следовательно, я осознаю свое жизненное бытие. Могу управлять, строить, менять, сотворять свое бытие, свой социальный смысл, свое предназначение, являться человеком, созданным по подобию божьему, т. е. сознать себя творцом. Осознание себя в сущем и принятие за свою реальность, свое бытие всю ответственность» [15].

Примечания

1. Еникеев М. И. Энциклопедия: Общая и социальная психология. – М., 2002. – С. 107.
2. Там же. – С. 16.
3. Словарь практического психолога / сост. С. Ю. Головин. – Минск, 1997. – С. 124-125.
4. Лейц Г. Психодрама: Теория и практика: Классическая психодрама Я. Морено. – М., 1994. – С. 103-105.
5. Трофимов М. Ю. Бытийственная природа метафизического рождения: автореф. дис.... канд. филос. наук. – Омск, 2003. – С. 3-4.
6. Там же. – С. 154.
7. Слободчиков В. И. Основы психологической антропологии: Психология человека / В. И. Слободчиков, Е. И. Исаев. – М., 1995. – С. 211.
8. Там же. – С. 164.
9. Там же. – С. 211.
10. Там же. – С. 250.
11. Там же. – С. 340.
12. Там же.
13. Там же. – С. 341.
14. Лейц Г. Указ. соч. – С. 101-106.

Раздел II.

ЯЗЫК В КУЛЬТУРНОМ ПРОЦЕССЕ

П. В. Высеков

КУЛЬТУРОЛОГИКА ТЕКСТА (на примере миниатюры А. С. Пушкина)

Вещи не просто *могут* служить символами, не мы вкладываем в них символическое содержание; они *суть* символы, и задача познающего субъекта сводится к раскрытию их истинного значения.

П. М. Бицilli [1]

Предметом разговора в данной статье будет художественный текст как артефакт культуры. Известно, что, с одной стороны, всякое произведение искусства может быть подвержено имманентному анализу, замыкающему текст на самого себя. С другой же стороны, текст содержит в себе элементы, заведомо выходящие за его пределы и позволяющие рассматривать его как комплекс интертекстуальных цитат, которые, в свою очередь, и превращают его в своеобразную эхо-камеру культуры.

Исходным материалом для рассмотрения мы возьмём миниатюру А. С. Пушкина «О юноше и деве», формально относящуюся к циклу антологической лирики поэта. Предварительно оговоримся, что само по себе творчество А. С. Пушкина не является сферой нашего интереса в данной статье, поскольку здесь нас в первую очередь интересует указанный выше аспект анализа. При этом в ходе исследования мы постараемся проде-

монстрировать тот факт, что избранное нами стихотворение принадлежит одновременно двум обширным сферам. Во-первых, сверхжёсткая структура текста отражает индивидуальную мифологию поэта, а во-вторых, имеет в себе отчётливые знаки европейского культурного наследия, наличие которых, собственно, и превращает А. С. Пушкина во «всемирную отзвучивость», а нижеследующее стихотворение – в поле перекрещивания, взаимоналожения смежных видов искусства.

- (1) Юношу, горько рыдая, ревнивая дева бранила;
- (2) К ней на плечо преклонён, юноша вдруг задремал.
- (3) Дева тотчас умолкла, сон его лёгкий лелея,
- (4) И улыбалась ему, тихие слёзы лия.

Сюжет стихотворения, как мы видим, составляет мезансцена с участием двух персонажей, акциональность которых глубоко различна. На очевидно экспрессивную «ревнивую брань» девы юноша отвечает внезапным сном, резко меняющим поведение девы. Также нельзя не заметить, что исходное травмирующее событие, которое и спровоцировало экспрессию претензий девы, вынесено, так сказать, за скобки текста. Иными словами, сюжет стихотворения содержит в себе энигматическую неясность акций и реакций персонажей. Стихотворение, конечно, может быть рассмотрено как бытовая зарисовка, – что, впрочем, нисколько не проясняет существо взаимоотношений героев, в частности, характер исходной вины юноши, – однако даже при первичном рассмотрении читателя смущает слово «дева», поскольку оно сообщает не столько о количестве её лет, сколько о качественном состоянии женственности. Как мы постараемся показать далее, именно «дева» способна стать ключом к данному тексту, тем элементом кода, с помощью которого читатель может достичь пусть и неисчерпывающей (кто бы вознамерился на то?), но всё же большей ясности.

Далее отметим и то обстоятельство, что персонажи миниатюры пребывают как бы вне пространства, так как текст не обнаруживает ни одного знака внеположной им эмпирической реальности. Иными словами, художественное пространство исполнено здесь в технике крайнего минимализма, за исключением того, что юноша «преклонён» деве на плечо (забегая далеко вперёд, заметим, что страдательный залог формы глагола здесь как нельзя более значим). Для читателя это повод дорожить данной деталью или, по меньшей мере, задаться вопросом: для чего Пушкин как субъект дискурса наделяет особым значением эту пространственную деталь, помещая её в заведомо сильную позицию на конце полустиишия в непосредственной близости от цезуры?

С точки зрения организации художественного времени, текст содержит в себе два термина – «вдруг» и «тотчас». Первый из них, относящийся к юноше, обозначает мгновенность, внезапность, неожиданность его дрёмы/сна, а второй – столь же мгновенную реакцию девы. Общий знаменатель очевиден, и время текста организовано в широкой амплитуде от длительности «рыданий» и «брани» к мгновению энигматического сна

и далее вновь к длительности «тихих слёз». Образно говоря, хронология текста выглядит как завершённый цикл стяжения и растяжения, систолы и диастолы сюжетных перипетий.

Выше мы сказали о том, что стихотворение обладает сверхжесткой структурой, что означает наличие в нём чрезвычайного порядка фактически на всех уровнях. Это продиктовано, с одной стороны, разумеется, малым объёмом текста, а с другой – простотой сюжета: внезапный сон юноши – эмоциональная метаморфоза девы.

Сюжетная динамика стихотворения задаётся и развивается за счёт избыточности глагольных форм, каждая из которых располагается в сильной позиции конца стиха и/или полустушии. Причём распределение этих глагольных форм весьма своеобразно: на всех её уровнях обнаруживается семантически идентичная информация, выраженная различными знаками соответствующих субструктур текста. Это тем более достойно внимания, поскольку «малые формы в творчестве Пушкина поражают необыкновенной концентрацией художественных средств» [2]. В этой связи мы и перейдём к рассмотрению состояния данного текста, его семантики в наличном спектре субструктур.

С нашей точки зрения, в точном соответствии с парой персонажей всё стихотворение развёрнуто в двух синтаксических конструкциях. При этом синтаксическое членение текста целиком совпадает в своих границах с двумя элегическими дистихами.

Юношу, горько *рыдая*, ревнивая дева **бранила**;
К ней на плечо *преклонён*, юноша вдруг **задремал**.
Дева тотчас **умолкла**, сон его лёгкий *лелея*,
И **улыбалась** ему, тихие слёзы *ляя*.

Нетрудно увидеть, что деэпричастия в своём расположении в тексте по отношению к глаголам организуют модель креста (по нашему мнению, доминирующую геометрическую и даже, если угодно, культурологическую модель стихотворения), внутри которой есть одно маркированное нарушение. Это форма глагола «преклонён», находящаяся, так сказать, «не на своём месте». Это нарушение доминирующего глагольного «ритма» текста с ещё большей силой привлекает внимание читателя к страдательному залогу указанной формы глагола. Юноша действительно «страдает» (или уже испытал меру страданий/страстей?). Выделенные жирным курсивом глаголы в своей последовательности имеют свой ритм/цикл движения от несовершенного длящегося времени к совершенному и вновь к несовершенному времени вечности, образуя своеобразную кольцевую рифму. Отметим также, что в этом глагольном ритме времён также есть отклонение, а именно: глагол «улыбалась», вернее его сильная позиция перед цезурой дискредитирована местоимением «ему», в результате чего этот глагол приобретает в глазах читателя свою индивидуальную маркировку.

Гекзаметры миниатюры имеют жестко фиксированную цезуру, членящую стихотворение на полустушия. При этом каждый нечётный стих имеет

женские цезуру и клаузулу, в то время как каждый четный стих, напротив, мужские. На этом фоне представляется семантически значимым то, что второй стих по этому параметру корреспондирует четвертому, тем самым наделяя деву качественными характеристиками застывания во сне или, как минимум, статичности, тем более выразительной на фоне предыдущей экспрессии.

Приключения порядка в тексте под стимулом деконструктивной цезуры не только не заканчиваются, но, наоборот, начинаются. При рассечении стихов на полустихия бросается в глаза то, что почти все они содержат в себе по три слова, за исключением двух с объёмом соответственно в пять и четыре слова, расположенных буквально в центре и вступающих в выразительные отношения со своими соседями, набранными жирным курсивом:

Юношу, горько рыдая, ревнивая дева бранила;
К ней на плечо *преклонён*, *юноша вдруг задремал*.
Дева тотчас умолкла, сон его лёгкий лелея,
И улыбалась ему, тихие слёзы лия.

В очередной раз отмечаем, что взаимное расположение полустихий опять-таки образует модель креста. Выделенные жирным курсивом полустихия синтаксически, ритмически и грамматически абсолютно идентичны (существительное = наречие времени = глагол совершенного вида), что заставляет нас подумать об акте передачи юношей деве своего сна, в природе которого ещё предстоит разобраться.

Деконструктивная функция цезуры, на наш взгляд, проявляется в первую очередь в том, что позволяет буквально образом перестроить текст, иными словами, перечитать его как речь уже не только двумерную, но именно как трёхмерную, с изумительной связностью во всех вариациях. Вариативность миниатюры демонстрируется в соответствии с неоднократно уже отмеченной нами моделью креста.

Вариант А:

..... ревнивая дева бранила
.....юноша вдруг задремал
Дева тотчас умолкла
И улыбалась ему.....

Вариант Б (он особенно выразителен, если добавить в одном месте скобки, при артикуляции соответствующие особой интонации):

Юношу, горько рыдая.....
(К ней на плечо *преклонён*).....
.....сон его лёгкий лелея
..... тихие слёзы лия.

Здесь мы имеем вариант, в котором опущен субъект действия, вследствие чего его фигура превращается в фигуру не просто табуированную,

но обладающую сакралитетом, который обеспечивается в макроструктуре словом «дева». Так или иначе, но эффект этой сверхупорядоченной структуры напоминает запрограммированный эффект в известном сонете Валерия Брюсова «Отточенный булат – луч рдяного заката!», в котором поэт также использует функцию цезуры, способную дать три стихотворения в одном и, соответственно, три стратегии чтения.

Как известно, воздействие художественного текста (стихотворного в особенности!) на эмоционально-чувственную сферу личности читателя осуществляется в немалой степени за счёт фонетической и ритмической организации произведения, к рассмотрению которой мы и перейдём.

В области фонетики стихотворного текста выделяются две структуры: ударный вокализм (ассонансы) и консонантизм (аллитерации). Вокализм пушкинской миниатюры очевидным образом обладает своим порядком:

У О А И Э И	У О А И Э И
Э О О У У А	Э О О У У А
Э О О О О Э	Э О О О О Э
(И) А У И О А	(И) А У И О А

В данных схемах представлены два варианта порядка ударных звуков, в первом из них вокализм двух центральных стихов (2) и (3) структурно упорядочен в точном соответствии с отмеченной нами конфигурацией креста и субструктурной кольцевой рифмой (ЭОО в третьем стихе и УУА во втором). Вторая схема даёт нам ту же самую картину, но, скажем так, стихом выше. Отметим также, что синестетически звук (О) оценивается как звук полярный, полублѣкный [3], в силу чего фонетическое освещение мезансцены теряет яркость, что соответствует резкому понижению экспрессивности девы, и ключевым, «заражающим» словом выступает здесь именно глагол «преклонён», уже нами маркированный.

При анализе консонантизма мы выделяем группы звуков, некие сгущения, причём не все подряд, а повторы подтверждённые, т. е. употреблённые в тексте не менее трёх раз в одном стихе. С учётом этого аллитерационная субструктура пушкинского текста выглядит следующим образом (в схеме, как и в предыдущих случаях, учитывается и членение текста на полустишия):

Р Р	Н	Р В Н В В Р
Н	Н	Н
Н Н Л Р Л Н	Н	Н Р Р Л
Л Л	Л Л	Л Л Л
Л Л	Л Л	Л Л

вопрос компетенции читателя. Профессиональный читатель, с позиций которого идёт разговор, безусловно, вряд ли будет удовлетворён. Ему не дадут покоя обозначенные по ходу прочтения вопросы. В интерпретации мы будем опираться на изложенные выше наблюдения, осознавая, что «прочтение «нам» не принадлежит, поскольку мы используем в нём только лингвистические элементы, предоставленные нам самим текстом» [4].

Ключом послужит нам слово «дева», отсылающее одновременно и в область индивидуальной мифологии Пушкина, и в более широкий культурный контекст.

Во-первых, дева напоминает читателю ещё одну пушкинскую антологическую миниатюру «Царскосельская статуя»:

Урну с водой уронив, об утёс её дева разбила.
Дева печально сидит, праздный держа черепок.
Чудо! Не сякнет вода, изливаясь из урны разбитой;
Дева над вечной струей, вечно печальна сидит.

В наши задачи не входит анализ данного стихотворения, тем более, что в своё время это уже сделал Р. Якобсон [5]. Тем не менее, уделить ему внимание стоит, поскольку бросается в глаза общий мотив изливающейся влаги, по словам П. М. Бицилли, свойственный поэтике Пушкина: «Я не знаю поэта, который бы пользовался образом бегущей воды так часто, как Пушкин» [6]. При общности мотивов есть существенное различие: в анализируемом нами стихотворении сама дева превращается в «разбитый сосуд», из которого «не сякнут» слёзы. Если в «Царскосельской статуе» дева отчуждена от расколотого сосуда, то в рассматриваемой миниатюре она принимает в себя свойства некой деструкции, гибели. Из контекста мы понимаем, что источником этой смертности выступает именно юноша, столь внезапно усопший в древнейшей метафоре сна.

Кроме того, «Царскосельская статуя» важна для нас и потому, что прямо задействует пушкинскую мифологию статуи. В этой смысле мы отмечали выше регулярные элементы текста, указывающие не только на пространственную и временную связь девы и юноши, но и на связь их качественную: смерть юноши и приводит к смерти девы. Однако смерти неполной: абсолютная статуарность юноши, его неподвижность прямым следствием имеет застывание девы, но не до абсолютного конца, поскольку «тихие слёзы льются». Так или иначе, но и здесь «второй дистих превращает в изваяние деву» [7]. Неутолимая печаль, «навек охватившая деву и пришедшая на смену, казалось бы, лишь временному, мимолётному переживанию той же героини «в бытность человеком», причудливо сплетена с фантаσμαгорией вечной струи» [8]. Важным представляется и то, что статуя в пушкинском стихотворении и в творчестве вообще означает некие незыблемые, неотвратимые и непреложные для человека понятия, поскольку «статуя заключает в себе тот высокий художественный мир, который зритель самостоятельно выработать не может» [9].

Итак, в нашем стихотворении мы имеем целую скульптурную группу: «усопшего» юношу по сути лежащего поперёк/накрест на коленях у Девы Марии. Европейское искусство Возрождения на этот сюжет имелся особый жанр «пьета» («плач»), иллюстрацией которого может служить, например, «Пьета Ронданини», исполненная Микеланджело в 1498–1501 гг., и что немаловажно, над нею скульптор работал за шесть дней до смерти. Скульптура представляет собой двух персонажей: снятого с креста (!) Иисуса и Деву Марию: «с каким усилием богоматерь поддерживает вытянутое тело Христа, какими бесплотными, уже нереальными кажутся в своей мучительной выразительности их скорбные, прижатые друг к другу фигуры» [10].

Для нас несуществен вопрос, видел ли Пушкин «Пьета Ронданини», в частности, или какое-либо ещё произведение данного жанра, но не учесть эту скульптурную цитату в стихотворении мы не можем, тем более, что она представляется наиболее вероятной интерпретантой в спектре адекватности текста. И хотя мы не озадачены разрешением проблемы взаимоотношений поэта и церкви, но, вслед за Р. Якобсоном, отметим, что Пушкин принадлежал к тому числу русских поэтов, чьё «творчество независимо от их намерений насыщено *символикой ортодоксальной церкви*» [11]. Что же касается нашего текста, то едва ли не прямым указанием именно на Деву Марию служит третий стих, в сильных позициях абсолютного начала и конца которого стоят и как в зеркало смотрятся друг в друга слова «Дева... лелея», последнее из которых артикулируется как «л(и)лея», т. е. «лилия» – цветок, который в традиционном символизме и есть знак/атрибут Богоматери. Известно, что «лирическое стихотворение часто остаётся безымянным. Весь его текст – своего рода развёрнутое наименование некоторого переживания и переживаемой ситуации» [12]. В этом смысле стихотворение Пушкина вполне могло быть названо «Пьета». И всё же ноль знаков заглавия освобождает равным образом и текст (ибо он уже не довлеет над адресатом), и читателя (поскольку он имеет право следовать дальше в своей интерпретации).

В целях дальнейшего нисхождения в содержательные слои эстетического объекта нам необходимо принять во внимание такие категории анализа, как *память жанра* и *семантический ореол метра*. Исследование этих областей, как нам представляется, позволит с ещё большей ясностью оценить культурологический размах миниатюры и личности самого Пушкина в его «всемирной отзывчивости».

Мы уже не раз говорили о том, что стихотворение исполнено в двух элегических дистихах, т. е. в «исконно метрической и в то же время строфической форме древнегреческой элегии, скорбной песни, связанной первоначально с оплакиванием усопших» [13]. Здесь мы уже имеем право говорить о том, что пушкинский текст с точки зрения культуры в её мировом масштабе на четырёх строках располагает в нерасторжимом единстве античное язычество и христианство нового времени. Оба эти культурных

пласта совпадают в сюжетной мезансцене и жанре, и оба говорят о смерти, вернее сказать, о неоднозначных взаимоотношениях между жизнью и смертью. Дело в том, что элегия как жанр европейской поэзии Нового времени вырабатывает особый «элегический хронотоп», суть которого в переживании состояния, когда «уже не жизнь», но и «ещё не смерть» [14]. Состояние элегического субъекта характеризуется ощущением смерти, которая «теряет свою остроту, поскольку из чего-то принципиально чуждого и безликого она превращается в определённую часть личности», с чем связан «частый в элегической поэзии мотив постепенного плавного умирания лирического героя» [15]. Именно эту ситуацию, этот процесс постепенного умирания девы мы, собственно, и отмечали в анализируемом стихотворении.

Далее, элегический дистих, как уже говорилось, метрически строится как шестистопный дактиль, размер, который по выше обозначенным причинам в рамках исторической поэтики несёт ответственность за тематику смерти и погребения. Любопытно в этой связи, что «ритмическое великолепие дактиля настолько поразило слух древних греков, что их неистощимая фантазия приписывала изобретение этой стопы богу Дионису» [16]. Тем самым пушкинская миниатюра погружает своего читателя в античность самым существенным образом. Её проблематика оказывается гораздо шире и глубже как бытовой сцены, так и христианского сюжета. Семантический (по существу, мифологический) ореол дактиля восходит к дионисийству и Дионису – «богу нисхождения» и «женщин по преимуществу» [17], в отличие от Аполлона – бога формы и скульптуры. При этом статус девы меняется, и она начинает выглядеть едва ли не как менада.

Более подробный анализ взаимосвязей античности и христианства в творчестве Пушкина не входит в наши задачи. Однако нельзя не сказать о том, что анализируемое нами стихотворение на поверку действительно оказывается средоточием едва ли не взаимоисключающих начал – аполлонического и дионисийского, достигающих своего союза в дактилическом вальсе упорядоченного хаосмоса текста, где структурная жёсткость есть аполлоническое покрывало над трепещущим хаосом дионисийской трагедийности. Используя богатое наследие европейской культуры в своем творчестве, Пушкин остался «символом целого в русской литературе, того, к чему тяготеют и в чём объединяются все стили и направления» [18]. Художественный же текст как таковой, безотносительно к личности автора, есть пространство, в котором, как в призме, преломляется интертекст культуры.

Примечания

1. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. – СПб., 1995. – С. 15.
2. Якобсон Р. Стихи Пушкина о Деве статуе, вакханке и смиреннице // Якобсон Р. Работы по поэтике. – М., 1987. – С. 181.

3. Там же.
4. De Man P. Allegories of reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust. – New Heaven, 1979. – P. 18.
5. Якобсон Р. Указ. соч.
6. Якобсон Р. Статуя в поэтической мифологии Пушкина // Якобсон Р. Указ. соч. – С. 172.
7. Якобсон Р. Стихи Пушкина о Деве-статуе, вакханке и смиреннице. – С. 186.
8. Там же. – С. 187.
9. Лотман Ю. М. Куклы в системе культуры // Лотман Ю. М. Об искусстве. – Спб., 1998. – С. 647.
10. Любимов Л. Искусство Западной Европы: Средние века, Возрождение в Италии: кн. для чтения. – М., 1976. – С. 266.
11. Якобсон Р. Статуя в поэтической мифологии Пушкина. – С. 173.
12. Тюпа В. И. Аналитика художественного: (введение в литературоведческий анализ). – М., 2001. – С. 105.
13. Федотов О. И. Основы русского стихосложения: Метрика и ритмика. – М., 1997. – С. 46.
14. Галыгин О. В. Истоки элегического // Молодая филология. – Новосибирск, 1996. – С. 6.
15. Там же. – С. 8–9.
16. Квятковский Л. П. Поэтический словарь. – М., 1966. – С. 95.
17. Иванов Вяч. Существо трагедии // Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. – Спб., 1994. – С. 296.
18. Эпштейн М. Н. Новое в классике: (Державин, Пушкин, Блок в современном восприятии) // Эпштейн М. Н. Парадоксы новизны: О литературном развитии XIX–XX веков. – М., 1988. – С. 95.

С. Л. Попова

ИЗМЕНЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ ЯЗЫКЕ В ПРОЦЕССЕ ДЕМОКРАТИЗАЦИИ И СТАНОВЛЕНИЯ ЦИВИЛИЗОВАННОГО РЫНКА

Язык существует во времени. Мы имеем в виду не абстрактное время, а определенную историческую эпоху. Поэтому можно считать правомочным утверждение, что возросшие на рубеже XX–XXI вв. темпы языкового развития обуславливаются не только собственно лингвистическими процессами, но и, прежде всего, изменяющимся обликом и состоянием русского социума, сменой политических, психологических и экономических установок. Т. е. само время отражается в языке, вследствие чего он меняется. Активные процессы, происходящие в современном русском языке, столь ощутимы, что не оставляют в стороне ни специалистов в области лингвистики и языкознания, ни журналистов, ни тех, кто профессионально не связан с языком.

Современное состояние нашего общества, его демократизация расширили круг выступающих в средствах массовой информации, на митингах и в других сферах общественной коммуникации до невероятных масштабов. Массовая культура демонстрирует разноплановую ситуацию пользования языком, что ведет к неоднородным и, зачастую, противоречивым оценкам происходящего. Одни тщательно следят за соблюдением традиционных литературных норм прошлого, собирая ошибки в речи; другие – в буквальном смысле понимают «свободу слова», отвергают всякие ограничения в том, что допустимо, а что – нет, вплоть до использования в языке нецензурных выражений, грубого просторечия и жаргонов. Это можно объяснить не внутренними и весьма динамичными процессами, происходящими в языке, такими как увеличение числа вариантных форм, словообразовательных типов и моделей, расширение лексических значений, но недостаточной культурой речи и низким уровнем этики публичных выступлений.

Современные лингвисты, характеризуя языковые процессы, пользуются принципом целесообразности, учитывая при этом функционально-прагматическую сущность языка. Т. е. язык воспринимается не как абстрактная, отдельно существующая знаковая система, но как определенная кодовая модель, взаимодействующая с социумом. Общество, которое пользуется языком как средством коммуникации, создает условия для тех или иных языковых процессов и стимулирует изменения, приводящие к удовлетворению его потребностей. Язык находится в постоянном развитии, что обнаруживается в замене устаревших языковых знаков новыми, в столкновении вариантов, существующих в языке и претендующих на нормативность. Одни языковые единицы живут на протяжении веков, другие – постоянно изменяются, приспосабливаясь к нуждам меняющегося общества. Расширение вариативности языковых знаков воспринимается позитивно, так как оно предлагает пользователям языка возможность выбора, что приводит к увеличению языковых ресурсов и более полному удовлетворению конкретных задач общения, обогащению стилистики языка и его мобильности.

Новые, более свободные и менее однозначные языковые нормы оказываются под воздействием средств массовой информации. Сейчас, в силу сложившейся исторической ситуации, именно здесь – в массовой культуре, в разговорной речи современный русский язык черпает материал для обновления литературной нормы. С развитием науки и техники, межъязыковых контактов появляются новые языковые единицы, увеличивается количество вариантных форм, происходят стилистические перемещения внутри языка, старая норма теряет свою незыблемость. И такая связь внутриязыковых и социальных явлений проявляется на всех уровнях языковой системы, однако лексика предлагает наиболее явный и обширный материал. Языковые процессы, особенно расширение словарного состава и изменение смысла лексических единиц, неизбежно под-

вергаются воздействию со стороны внеязыковых явлений. Естественно, наиболее динамичное и заметное влияние социальных факторов на изменения в языке отмечается в самые активные периоды развития общества, связанные со значительными преобразованиями и подвижками в различных сферах жизнедеятельности.

Изучение языка в социологическом и культурологическом плане предполагает анализ проблем, связанных с общественной природой языка, взаимодействием языка и культуры, механизмом воздействия социальных и культурологических факторов на язык и его роль в жизни общества. Поэтому для науки связь между языком и фактами общественной жизни становится значимой. При этом на первый план ставятся вопросы о том, каким образом история общества порождает языковые изменения и как общественное развитие отражается в языке. В качестве основных принципов социологического изучения языка исследователи признают учет взаимодействия внешних и внутренних факторов, а также влияния системной природы языка. Хотелось бы напомнить, что языковая система не является жесткой, она динамична. Языку свойственно стремление к удобным и целесообразным формам выражения, что обеспечивается сосуществованием старого и нового, стабильного и подвижного.

Говоря о языке с позиций социологии и культурологии, нельзя обойти проблему социальной дифференциации языка. С одной стороны, разнообразие социальной структуры, отражение в языке речевых особенностей разных социальных групп обуславливает дифференциацию, с другой – разнообразие социальных ситуаций отражается на речевом поведении представителей социальных групп. Причем особое внимание уделяется ситуациям, отражающим разные сферы общения и речевое поведение разных социальных групп. Процессы взаимодействия этих групп, а также соприкосновение разных культур проявляются на всех уровнях языковой системы: в фонетике, морфологии, синтаксисе и, особенно, в лексике. Лексический фонд языка непосредственно связан с действительностью, поэтому именно здесь в первую очередь отражаются изменения, происходящие в жизни общества. Эволюция языка, находящегося в постоянном развитии, тесно связана с историей и культурой народа. Каждое поколение вносит нечто новое не только в общественное устройство, в философское и культурологическое осмысление действительности, но и в способы выражения этого осмысления языковыми средствами. Новые слова, новые значения, переоценка уже существующих значений являются такими средствами. Базовые сдвиги, произошедшие в нашем обществе в конце XX века, внесли серьезные изменения в лексический состав русского языка. Отказ от прошлых социальных, экономических, политических основ общественной жизни в значительной степени ускорил процессы изменения в словарном составе языка и дал мощный стимул для языкового развития. Явления и события современной действительности отражаются в новых словах и словосочетаниях. Это стимулирует внутриязыковые процессы в

области словообразования, словоупотребления и словоизменения. Период перестройки, смена государственности изменили условия, в которых функционирует русский язык. Активность и популярность средств массовой информации, их ориентация на коммуникацию не только способствовали либерализации литературных норм, но и изменили психологическое отношение населения к языку. Сейчас для носителей языка стало возможным сомневаться в незыблемости и обязательности литературных норм. Подобная свобода форм выражения вылилась в бум словотворчества. Авторы современных текстов, как письменных, так и устных, не связывают себя литературными традициями и тщательным подбором слов. В сфере публичной коммуникации ослабляется и стирается официальность.

Вместе с этими процессами усиливаются и процессы заимствований из других языков. Среди новых слов много прямых заимствований, но значительно больше лексем создается на основе законов русского языка путем использования иностранных корней и аффиксов. Слова не просто вливаются в язык, но творчески перерабатываются и ассимилируются в чужой для них среде.

Наряду с преобразованиями в экономической и политической жизни среди внешних – экстралингвистических – причин изменений лексического состава языка можно также назвать развитие науки и техники, расширение международных связей, специализацию профессиональной деятельности. Эти причины активизировали уход из употребления устаревших слов, обозначающих неактуальные на сегодняшний день понятия; возвращение к жизни лексем, связанных с понятиями религии, дореволюционного административно-территориального деления, социальной структуры общества XIX – начала XX вв.; переоценку слов, касающихся социально-экономического переустройства общества; расширение состава лексических групп социально или профессионально ограниченного использования. Из употребления исчезают целые пласты лексики, обозначающие реалии советской действительности: *соцсоревнование, совхоз, колхоз*; стандартные клише, появившиеся в советский период, получают негативную оценочность: *светлое будущее, мудрый вождь, родная партия*. По образцу таких клише возникают ироничные сочетания: *светлое прошлое, вперед к капитализму* и другие. Возвращаются в активное употребление названия лиц по социальному статусу – *предприниматель, коммерсант, акционер*. Многие из таких слов подвергаются переосмыслению и переоценке. Например, *капитализм, биржа, торги, предприниматель, коммерсант* раньше имели отрицательную окраску, теперь они, отражая новые жизненные реалии, стали нейтральными. Но существует мнение, что из-за идейно-политической и материальной градации социума одни и те же слова приобретают разные оценочные коннотации для разных групп людей. Причиной этого является социальное расслоение общества по имущественному принципу. Для «новых русских» эти слова (*бизнес, коммерция, предпринимательство*), несомненно, являются положительными. Люди,

утратившие свою социальную защищенность в результате политико-экономических преобразований, воспринимают их резко отрицательно. Создаются новые фразеологические единицы: *дикий рынок, шоковая терапия, отмывание денег, товарищество с ограниченной ответственностью, потребительская корзина* и другие, в которых значение слов давно известно – новым здесь является именно их сочетание. В новых, актуальных фразеологизмах может участвовать некоторый набор ключевых слов, объединяющих словосочетания в единое семантическое поле. Например, *силовой* – силовые руководители, силовые структуры; *пространство, поле* – конституционное пространство, антимонопольное пространство, экономическое пространство (поле), культурное пространство (поле), политическое пространство. Лексические процессы обычно сопровождаются изменениями в семантике слов, их сочетаемости, а также в их стилистической переориентации. Наряду с этим благодаря своему широкому употреблению известны и заново созданные слова: комки (коммерческие палатки), совки (советские граждане) и другие. Вследствие назойливого распространения рекламы возникают новые клише: сладкая парочка; рекламная пауза; имидж – ничто, жажда – всё.

Семантические изменения в лексике, среди которых выделяют расщепление значения, сужение значения и переосмысление, вместе с наименованием новых реалий способствуют расширению и обогащению словарного состава. Приобретение словом нового значения может привести к рождению нового слова, усиливая тем самым языковую омонимию. Показательные изменения произошли со многими давно известными в языке словами. Например, слова *рынок, клуб, дом*, по замечанию Г. М. Поспеловой [1], явно расширили свои значения. Раньше понятие «рынок» связывали с колхозным и совхозным хозяйством. В наше время появились словосочетания *оптовый рынок, муниципальный рынок, рынок ценных бумаг*, в которых отражается процесс создания рыночных отношений. Советский человек ассоциировал слово «клуб» с культурно-массовыми учреждениями. Сегодня мы говорим о *бизнес-клубах* как об учреждениях для людей с высоким уровнем доходов, организациях, объединяющих группы людей в целях общения, связанного с деловыми интересами. Кроме того, это могут быть и международные финансовые организации: Европейский клуб стран-кредиторов, Инвестиционный клуб. Слово «дом» также расширило свое значение. Появились такие сочетания, как: Страховой дом, Торговый дом, Компьютерный дом. В основном это названия торговых и коммерческих фирм, что свидетельствует о возрождении старого значения – «предприятие, заведение».

Кроме того, существует ряд частных семантических преобразований, связанных с актуализацией или деактуализацией значений. Социально-политические процессы последних лет обусловили многие языковые преобразования. Особенно показателен в этом отношении газетный материал. Именно здесь новая посткоммунистическая идеология обрела

социальный статус. Прежде всего, отмечается расширение значения с его одновременной политизацией в группе нейтральных слов. Например, слова *подвижка*, *перестройка*, *прорыв*, *застой*, вступив в новые контексты, приобрели новую социально-политическую значимость. В слове *перестройка*, как политико-экономическом термине, усилился его именной характер: на первый план выдвинулось значение «коренное изменение в политике и экономике, направленное на установление рыночных отношений, на развитие демократии и гласности». Новое значение послужило мотивацией для образования целого гнезда слов: *перестроечный* (*антиперестроечный*, *постперестроечный*) процесс. При слове *прорыв* в словарях обычно фиксируются значения «место, где что-то прорвало» и «нарушение хода работы». В данном случае современные контексты также расширяют семантическую структуру слова: прорыв в экономике, прорыв в урегулировании этнического конфликта. Слово *застой* как термин, обозначающий «время замедленного развития экономики, пассивного, вялого состояния общественной жизни, мысли», также оторвалось от своего первичного употребления (отсутствие движения, неподвижность) и переместилось в сферу экономической и политической жизни.

К семантическим процессам в лексике относится и процесс деполитизации и деидеологизации некоторых групп слов. Происходит освобождение семантики слов от политических и идеологических оттенков значений. Например, ранее упомянутые нами слова *бизнес*, *коммерсант*, *предприниматель*, *частник* в условиях становления новых рыночных отношений утратили идеологические приращения негативного характера. Сегодня нейтральное, отражающее повседневную реальность слово *предприниматель* раньше определялось как «капиталист, владеющий предприятием; предприимчивый человек, делец». В словаре С. И. Ожегова сейчас мы находим: предприниматель – владелец предприятия, фирмы, а также вообще деятель в экономической, финансовой среде; предприимчивый и практичный человек. Можно говорить о том, что эти примеры являются ярким показателем того, как внешние причины и обстоятельства из жизни общества, переживающего политические и экономические изменения, влияют на новое значение слов и, соответственно, на их восприятие.

Стилистические преобразования в словарном составе в большей степени также связаны с причинами внешнего, социального порядка. Современные исследователи относят к ним изменение состава носителей литературного языка, эмоциональную напряженность в жизни общества, изменение общественных оценок, социальных явлений, событий и установок. Демократизация литературного языка и формирование в нем более либеральных норм способствуют двум направлениям, характеризующим стилистические изменения в языке: стилистической нейтрализации и стилистическому перераспределению. Книжные слова (*тенденция*, *предпосылки*, *перспективы* и другие), помещенные в нейтральные контексты, ослабляют свою завышенную стилистическую окраску, становятся

привычными. Кроме того, состав нейтральной лексики сегодня пополняется словами сниженного характера, бывшей разговорной и просторечной лексикой, а также жаргонизмами, утратившими узкую специальную сферу употребления. Например, только одни наименования денег: *штука, кусок, лимон, бабки, зеленые, баксы*, свидетельствуют о расширении разговорности в рамках литературного языка. Внелитературная лексика, используемая журналистами, привлекает своей живостью, простотой, разными оттенками экспрессии. Постоянно появляясь в средствах массовой информации, она расширяет свои контексты, переосмысливается, входит в литературный язык. Однако следует отметить, что в литературном языке укореняются только слова, актуальные для последующих периодов в развитии общества.

Говоря о значимых процессах, происходящих в языке на рубеже XX–XXI вв., нельзя не упомянуть процесс заимствования иноязычных слов. Заимствования разного происхождения представляют в лексике русского языка большой процент. Некоторые из них настолько ассимилировались в языке, что подчиняются правилам русской грамматики и воспринимаются как исконные. Современная тенденция к заимствованиям обусловлена новыми потребностями общества. Мировые технические новшества становятся привлекательными для нынешнего россиянина. Слова из английского языка, языка международного общения, вытесняют не только русские, но и слова, ранее заимствованные из других языков: *слоган* вместо *лозунг*, *анимация* вместо *мультипликация*, *бренд* вместо *торговая марка*. Сегодня созданы благоприятные условия для международного сотрудничества как в экономике, так и в области культуры, а интернациональная терминология делает международный обмен информацией более легким. Заимствования широко представлены в различных сферах общественной жизни. В экономике они обуславливаются переходом к рыночным отношениям; в политике – преобразованиями в государственном и партийно-политическом устройстве; в финансовой сфере – появлением банков, новой финансовой системы; в сфере предпринимательства – развитием профессиональной деятельности как интеллектуальной. Среди наиболее употребительных заимствований можно назвать слова: *бартер, дилер, маркетинг, менеджмент, оффшор, спонсор, пиар, промоутер, лизинг, супермаркет, аудит* и другие.

Описанные здесь процессы выявляют значительную роль социальных экстралингвистических факторов в стилистике, семантике и активизации иностранных заимствований в языке. Наряду с переоценкой языковых средств в их отношении к литературной норме, современный русский язык, представленный в средствах массовой информации, отражает период демократизации, становления новых экономических отношений, формирование цивилизованного рынка и реформу государственного устройства, а также попытки общества встать на новый путь развития. Языковые изменения в конце XX в. были активно восприняты языковым сознани-

ем представителей российского общества: уход в пассив пластов лексики эпохи социализма, новая жизнь слов, обозначающих актуальные понятия нашего времени; вторжение жаргонов в литературный язык; поток заимствований, наводнивший не только язык науки и техники, но и повседневного быта и официальную публичную речь; семантические и стилистические смещения и перераспределения. Все это раскрывает яркую и динамичную, но вполне закономерную и объяснимую картину жизни языка вместе с интенсивно протекающими в нем явлениями.

Примечания

1. Поспелова Г. М. Как изменились городские вывески // Русская речь. – 1997. – № 1.

О. В. Ртищева

ФУНКЦИИ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА

В современной философии и лингвистике принято использовать термин «языковая концептуализация», т. е. способ, который характерен для процесса языкового освоения мира в условиях данного языкового коллектива. Так, известные специалисты по русской языковой картине мира Т. В. Булыгина и А. Д. Шмелев отмечают: «мы знаем, что ярким отражением характера и мировоззрения народа является его язык и, в частности, его лексический состав. Анализ русской лексики позволяет сделать выводы об особенностях русского видения мира... и подвести под эти рассуждения о «русской ментальности» объективную базу, без которой такие рассуждения часто выглядят поверхностными и спекулятивными» [1]. Действительно, именно лексический состав языка, взятый в его системном (семантико-полевом) аспекте, способен в гораздо большей степени, чем анализ иных языковых уровней, позволить заглянуть в процессы этноспецифической номинации, отражающие пути и методы освоения мира данным языковым коллективом.

Подтверждение этой мысли можно найти в работах русского ученого А. А. Потебни. В его рассуждениях, к примеру, встречается такая мысль: «если бы языки были только средствами обозначения мысли уже готовой, образовавшейся помимо их, как думали в прошлом, отчасти и в нынешнем веке, то их различия по отношению к мысли можно бы сравнить с различиями почерков и шрифтов одной и той же азбуки: нам более или менее все равно, каким почерком ни написать, каким шрифтом ни напечатать книгу, лишь бы можно было разобрать; так было бы безразлично для мысли, на каком языке ее ни выразить. При таком положении дела было бы вероятно, что как скоро распространилось бы убеждение, что разница между

языками лишь внешняя и несущественная, что привязанность к своему языку есть лишь дело привычки, лишенной глубоких оснований, то люди стали бы менять языки с такой же легкостью, как меняют платье» [2]. Для Потебни внутреннее своеобразие языков бесспорно.

Устойчивость языка к внешним влияниям Потебня связывает в первую очередь с лексической системой, которая «способна без перерождения выдерживать напор» этих влияний [3].

Интересный подход был предложен А. Вежбицкой, обосновавшей понятие «культурного сценария», в основе ее концепции лежат следующие гипотезы: «1) В различных обществах и социальных группах люди говорят по-разному, причем не только с точки зрения лексики и грамматики. 2) Различия способов речевого поведения глубоки и образуют систему. 3) Они отражают различные культурные ценности или, как минимум, различия в иерархии культурных ценностей. 4) Речевые стратегии, типичные для данного языкового коллектива, не могут быть удовлетворительным образом описаны (тем более объяснены) в чисто «поведенческих» терминах; в действительности они представляют собой внешнее выражение скрытой системы «культурных правил», или «культурных сценариев»: чтобы понять способы речевого поведения данного общества, мы должны выявить и четко определить его имплицитные «культурные сценарии». 5) Для того чтобы избежать этноцентрической предвзятости при решении этой задачи, нам необходимо найти универсальную, независимую от конкретных языков основу для сравнения; этого можно достичь, если вышеупомянутые «правила» будут сформулированы в терминах лексических универсалий, которые являются общечеловеческими понятиями, лексикализованными во всех языках мира» [4].

Для выявления культурных сценариев Вежбицкая использует «очень сжатый семантический метаязык», который представляет собой совокупность «семантических примитивов», включающих субстантивы (я, бы, кто-то, что-то, люди, человек), детерминаторы (этот, этот же, другой), квантификаторы (один и пр.), атрибуты (плохой, хороший и пр.), ментальные предикаты (думать, знать, хотеть и пр.), существование и обладание (есть, иметь), жизнь и смерть (жить, умирать), логические понятия (нет, может быть и пр.), время (когда, сейчас, после и пр.), пространство (где, здесь и пр.), интенсификатор, аргументатор (очень, больше), таксономию, партономию (вид, часть), сходство (подобно) [5].

В качестве отправной точки для определения культурных сценариев в немецком языке Вежбицкая избирает высказывания носителей английского языка, испытавших тот или иной «культурный шок» во время пребывания в Германии. Этот «шок», как оказывается, весьма часто связан с излишне «прямым» характером немецкого языка, проявляющимся в предпочтительном использовании форм непосредственно приказа или запрета в тех случаях, когда англоговорящие прибегли бы к модальным оборотам

типа «I've always found it better if we do this» [6]. На основании этого формулируется гипотеза о наличии специфических для данного культурного сообщества норм, определяющих, как сообщить людям, что ты хочешь, чтобы они сделали.

В своей работе «Слово, денотация и картина мира» Н. Г. Комлев предлагает рассматривать слово в трех семантических измерениях: в знаковом, лексико-понятийном и денотативном. По его мнению, это необходимо для того, чтобы показать, как осуществляется проекция слова на сознание и как объективируется индивидуализированная картина мира. Н. Г. Комлев придерживается мнения, что картина мира индивида складывается из специфики представлений и взглядов на природу и общество, на мир в целом и на свое место в нем, а также из совокупности доступных индивиду знаний, накопленных другими индивидами и обществом. Иными словами, картина мира конституируется по линии индивидуального и общественного опыта.

Очевидным является тот факт, что передача знаний по линии общественного опыта может осуществляться через высказывания, т. е. в форме слов [7].

1) Знаковое измерение.

В каждом слове – произнесенном, написанном или переданном иным коммуникационным способом – имеется что-то такое, что остается самим собой и всегда поддается чувственному восприятию.

2) Лексическое понятие или измерение – это мыслительный феномен, содержащий минимум различительных признаков объекта. В природе лексических понятий нельзя не увидеть некоторого сходства с функциями фонем. Каждый член языкового коллектива имеет разную сумму сведений относительно существенных признаков объекта. Нормированная речь предписывает соблюдение основного семантического правила: слово-знак должно иметь постоянную конвенционально установленную когеренцию с одним и тем же лексическим понятием [8].

Мотивация выбора слов-знаков для обозначения лексических понятий в значительном числе случаев либо неясна, либо в настоящее время несущественна. Большинство слов-знаков в каждом национальном языке построено так, что внутренняя форма может осознаваться наивным носителем языка как связанная с прежним значением.

Хотя троичное деление содержательного строения слов представляет межъязыковую универсалию, специфика знаков для каждого языка складывается по-своему. Английское *thief*, как и русское *вор*, выражено семантически неразложимыми знаками, тогда как польское *złodziej* (вор) своей внутренней формой напоминает что-то вроде злодея [9].

В каждом слове содержится два вида труднорасчленимой информации: о самом слове (его строевые характеристики) и о мире. Далее Н. Г. Комлев предлагает рассмотреть черты слов, которые способны воздействовать на мироощущенческие представления людей.

Свойства слов как знаков. Обусловленная стихией национального языка внутренняя форма навязывает пользователю языком соответствующее этой форме мировоззрение или его элементы. Но такое мнение не находит подтверждения в языковом обиходе. Например, слово *кислота* (лат. *acidum*, нем. *Saure*) напоминает о каких-то кислых свойствах вещества. Хотя современная химия знает уже кислоты, не обладающие такой вязкой характеристикой.

Название объекта одного и того же назначения у разных народов по внутреннему образу чаще всего различается, например русское *громоотвод* (буквально: отводящий гром), немецкое *Blitzableiter* (буквально: отводящий молнию), в английском *lightning-rod* (буквально: стержень для молний). Несмотря на такое довольно заметное расхождение в знаковой стороне слов, сознание соответствующих носителей языков не регистрирует его как релевантное. Таким образом, при всей ее значимости, знаковая структура слов не позволяет увидеть картину действительности и ее мировоззренческий эффект несущественен [10].

Иначе обстоит дело с лексическими понятиями. Они отражают действительность, причем отражают в каждый отдельный период в сумме относительно адекватно. Интегрируя понятия, люди интересуются мнением других людей насчет этих понятий, уже не придавая особого значения формальной структуре знаков. В качестве подтверждения Н. Г. Комлев приводит свидетельство К. Д. Ушинского: «...усваивая родной язык, ребенок усваивает не только слова, их сложения и видоизменения, но бесконечное множество понятий, воззрений на предметы, множество мыслей, чувств, художественных образов, логику и философию языка» [11].

Сказывается разница в мирозерцании различных народов при употреблении слов в одном и том же случае. Веселый, жизнерадостный грек, прощаясь, говорил – радуйся; трезвый и практичный римлянин говорил *vale* – будь здоров; славянин, чьи взоры были направлены к высшей цели, к высшим идеалам божественной правды, расставаясь, просит прощенья – прощай [12].

3) Денотативное измерение. Денотаты – это реальные или воображаемые объекты, которые имеют или могут иметь обозначение в языковом инвентаре. Денотат – не есть конкретный телесный предмет, а только ситуационное представление о нем. Денотат является компонентом всякого реального высказывания. Например, два слова из русского и немецкого языков: *Schneemann* – *снежная баба*. Немецкое слово выражено существительным мужского рода в отличие от русского оборота, в котором в основе образа лежит женский прототип. Этот образ моделирует детям некую картину мира, поэтому русские дети лепят эту снежную фигуру преимущественно в виде женщины, а немецкие дети – в виде мужчины [13].

Не существует в виде физических предметов бег или любовь. Существуют только танцующие, бегающие и любящие люди. Когда в древности в языковой обиход вошло слово «черт», люди верили в существование

черта, и к тому же не одного, а многих. В повседневном языковом употреблении подобные слова по-прежнему бытуют, и образы их все еще живут в сознании носителей данного языка. В мировоззренческом смысле это не представляет помехи, так как денотативный аспект является в конечном итоге определяющим, детерминирующим картину представлений человека о реальном мире [14].

Таким образом, три вышеупомянутых основных семантических среза по-разному вовлечены в сферу человеческого мировосприятия.

Подтверждение тому, что наибольшими «мировоззренческими» возможностями обладает лексическая система языка, можно найти в вайсгерберовской концепции языковой картины мира, которая является подчеркнуто словоцентрической. Вот почему центральное место в ней занимает категория *Worten der Welt* (вербализация или ословливание мира). По утверждению Л. Вайсгербера, образ языковой картины мира выглядит по преимуществу как система лексических полей [15].

Приоритет лексической картины мира по отношению к морфологической, синтаксической и т. п. объясняется тем, что количество лексических единиц в языке неизмеримо больше, чем других. Отсюда ее огромные преимущества по сравнению с иными видами языковой картины мира. В отличие, например, от морфологической картины мира, которая изображает мир весьма абстрактно даже и в языках с развитой системой флексий, лексическая система языка позволяет смоделировать мир в достаточно адекватной форме. Именно в ней легче, чем в других, обнаружить «мировоззренческую» природу языковой картины мира.

Данной точки зрения придерживаются ученые, занимающиеся исследованиями языковой картины мира. К примеру, М. В. Пименова вводит понятие концепта, моделирующего описываемую носителем языка действительность, которая характеризует наивные (обыденные) представления о свойствах и признаках внутреннего мира человека. Лексемы и языковые конструкции являются ообразителями своей «денотативной» сферы, с их помощью моделируется действительность, в которой живет носитель языка. Концепты, обозначенные как относящиеся к сфере внутреннего мира, репрезентируются посредством тождественных другим концептам свойств, содержащихся в общей системе национальной картины мира, например, живой и бойкий русский ум [16]. Далее М. В. Пименова отмечает, что «лексическое значение связывается со своим понятийным основанием, что делает возможным реконструировать концепт через его языковое выражение» [17].

Подтверждение тому, что основной функцией языковой картины мира является вербальная, можно найти в работах Л. Вайсгербера. Как, например, спрашивал Л. Вайсгербер, в нашем сознании формируется мир звезд? Объективно, с его точки зрения, никаких созвездий не существует, поскольку то, что мы называем созвездиями, на самом деле выглядят как скопления звезд лишь с нашей, земной, точки зрения. В реальности же звезды, которые мы произвольно объединяем в одно «созвездие», могут

быть расположены друг от друга на огромных расстояниях. Тем не менее, звездный мир в нашем сознании выглядит как система созвездий. Но где же язык? Где его мировоззренчески-творящая сила? Она в тех наименованиях, которые имеются в нашем родном языке для соответствующих созвездий. Именно они и заставляют нас с детства творить в нашем сознании свой мир звезд, поскольку, усваивая в детстве эти наименования от взрослых, мы вынуждены перенимать и представления, связанные с ними. Но поскольку в разных языках имеется неодинаковое число звездных наименований, то, стало быть, у их носителей будут разные звездные миры. Так, в греческом языке Л. Вайсгербер нашел лишь 48 наименований созвездий, а в китайском – 283 [18]. Вот почему у грека – свой звездный мир, а у китайца – свой.

Вербальная функция языковой картины мира подтверждается в исследованиях языковой картины мира, которые ведутся в двух направлениях. С одной стороны, на основании системного семантического анализа лексики определенного языка производится реконструкция цельной системы представлений, отраженной в данном языке, безотносительно к тому, является она специфичной для данного языка или универсальной, отражающей «наивный» взгляд на мир в противоположность «научному». С другой стороны, исследуются отдельные характерные для данного языка (лингвоспецифичные) концепты, обладающие двумя свойствами: они являются «ключевыми» для данной культуры (в том смысле, что дают «ключ» к ее пониманию) и одновременно соответствующие слова плохо переводятся на другие языки: переводной эквивалент либо вообще отсутствует (как, например, для русских слов *тоска*, *надрыз*, *авось*, *удаль*, *воля*, *неприкаянный*, *задушевность*, *совестно*, *обидно*, *неудобно*), либо такой эквивалент в принципе имеется, но он не содержит именно тех компонентов значения, которые являются для данного слова специфичными (таковы, например, русские слова *душа*, *судьба*, *счастье*, *справедливость*, *пошлость*, *разлука*, *обида*, *жалость*, *утро*, *собираться*, *добираться*, *как бы*) [19].

В последние годы в отечественной семантике развивается направление, интегрирующее оба подхода; его целью является воссоздание русской языковой картины мира на основании комплексного (лингвистического, культурологического, семиотического) анализа лингвоспецифических концептов русского языка в межкультурной перспективе (работы Ю. Д. Апресяна, Н. Д. Арутюновой, А. Вежбицкой, А. Зализняк, И. Б. Левонтиной, Е. В. Рахилиной, Е. В. Урысон, А. Д. Шмелева, Е. С. Яковлевой и других).

Исследования Анны Зализняк, Ирины Левонтиной, Алексея Шмелева, касающиеся русской языковой картины мира, также основываются на анализе лексического состава языка и способа восприятия и устройства мира.

Авторы придерживаются мнения, что каждый естественный язык отражает определенный способ восприятия и устройства мира, или «языковую картину» мира. Совокупность представлений о мире, заключенных в

значении разных слов и выражений данного языка, складывается в некую единую систему взглядов, или предписаний (таких как, например: *хорошо, если другие люди знают, что человек чувствует*), и навязывается в качестве обязательной всем носителям языка [20].

В этой связи возникает вопрос, почему говорящий на данном языке должен обязательно разделять эти взгляды? Потому что представления, формирующие картину мира, входят в значения слов в неявном виде; человек принимает их на веру, не задумываясь и часто даже сам не замечая этого. Пользуясь словами, содержащими неявные смыслы, человек принимает и заключенный в них взгляд на мир. Напротив, те смысловые компоненты, которые входят в значение слов и выражений в форме непосредственных утверждений, могут быть предметом спора между разными носителями языка и тем самым не входят в тот общий фонд представлений, который формирует языковую картину мира. Так, из русской поговорки *Любовь зла, полюбишь и козла* нельзя сделать никаких выводов о месте любви в русской языковой картине мира, а лишь о том, что козел предстает в ней как малосимпатичное существо.

Примечания

1. Булыгина Т. В. Языковая концептуализация мира: (на примере русской грамматики) / Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев. – М., 1997. – С. 481.
2. Потебня А. А. Язык и народность: (1895) // Потебня А. А. Из записок по теории словесности. – Харьков, 1905. – С. 166.
3. Там же. – С. 179.
4. Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков. – М., 1999. – С. 682.
5. Там же. – С. 684.
6. Там же. – С. 685.
7. Комлев Н. Г. Слово, денотация и картина мира // Вопр. филос. – 1981. – № 11. – С. 25.
8. Там же. – С. 25–26.
9. Там же. – С. 26.
10. Там же. – С. 27–28.
11. Ушинский К. Д. Избранные произведения. – М., 1964. – Т. 1. – С. 10.
12. Комлев Н. Г. Указ. соч. – С. 29–31.
13. Там же. – С. 32.
14. Там же. – С. 33.
15. Радченко О. А. Лингвофилософские опыты В. фон Гумбольдта и постгумбольдтианства // Вопр. языкознания. – 2001. – № 3. – С. 125.
16. Пименова М. В. Этногерменевтика языковой наивной картины внутреннего мира человека // Этногерменевтика: Фрагменты языковой картины мира. – Кемерово, 1999. – Вып. 3. – С. 12–13.
17. Там же.
18. Радченко О. А. Язык как мирозидание: Лингвофилософские основы неогумбольдтианства. – М., 1997. – Т. 1-2. – С. 244.

19. Апресян Ю. Д. Образ человека по данным языка: попытка системного описания // *Вопр. языкознания.* – 1995. – № 1. – С. 55.
20. Зализняк А. Ключевые идеи русской языковой картины мира // *Отечеств. записки.* – 2002. – № 3. – С. 248.

И. А. Сидорова

ДИАЛЕКТИКА ПОЗНАНИЯ И ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ В МУЗЫКЕ

В современной эстетике и культурологии сложилось устойчивое, заключающее в себе значительный эвристический потенциал, представление о том, что искусство в контексте культуры выступает одной из форм гармонизации противоречий человеческого бытия в социуме и природе. Однако недостаточно исследован тот класс противоречий в духовной жизни личности и общества, интерес к которым является имманентным самой природе искусства, специфике художественно-образного освоения действительности. «Сложившаяся формула «искусство отражает и познает мир во всем его многообразии и противоречии» останется только формулой, если не попытаться выявить характер и природу тех противоречий человеческого бытия и культуры, которые составляют динамическое ядро в напряжении поля художественно-эстетического миропонимания» [1]. Ведь наука, философия и другие формы познавательной активности человека обращаются к противоречиям культуры, но при этом остается нечто такое, что оказывается доступным, необходимым и органичным именно для художественного сознания и посредством искусства включается в духовную культуру. Разумеется, была бы нелепой попытка обнаружить некие противоречия бытия, которые были бы ведомы только искусству. Но дело в том, что наиболее фундаментальные противоречия культуры – природа и цивилизация, свобода и необходимость, сущее и должное, идеал и реальность, совершенное и несовершенное – постигаются искусством не в своей онтологической и объективной данности, а субъективно-личностно, и самое бытие человека в пространстве и времени культуры со всеми ее противоречиями выступает как коррелят объективно существующих противоречий.

Поэтому противоречия духовной жизни берутся художественным сознанием как противоречия личности и действительности, как «Я» и «не-Я», как диалектика двух миров – человеческого бытия как планетарного явления (бесконечного) и человеческого бытия в индивидуально-личностном (конечном) масштабе. «Это пересечение двух миров – всеобщечеловеческого и индивидуально-личностного в их единстве и различиях – и составляет то основное противоречие в художественном освоении

действительности, через которое искусство обращается к противоречиям культуры и интериоризует их в индивидуальном духовном опыте человека. Через диалог искусства и бытия (М. М. Бахтин) человек формирует и осознает себя “безотносительно к какому-то ни было заранее установленному масштабу”» [2].

Изучение истории становления искусства от его первобытных форм вплоть до его выделения в особую отрасль профессиональной деятельности показывает, что оно зависит от эстетических отношений, объективно складывающихся в практической деятельности и поведении людей и сообразно этому отражающихся в их сознании. «Эстетические отношения образуют внешнюю среду, непосредственно детерминирующую внутреннюю закономерности искусства, возможности его развития, необходимость его существования в обществе» [3].

Для современной науки проблему составляет не столько это сформулированное в общем виде положение, сколько исследование социально-исторического своеобразия искусства в зависимости от эстетических отношений действительности. На искусство воздействуют многие социальные факторы. Продуктом их исторически конкретного взаимодействия будут многообразные явления общественной жизни и отражающей их мысли, в которых эстетические отношения выражаются и через призму которых они отображаются в искусстве.

Дискуссионным остается вопрос о том, какова природа творческого процесса их отображения в искусстве. Различия в решении данного вопроса, и притом существенные, связаны с тем, как трактуется содержание эстетических явлений действительности, претворяемое в форму художественных образов, – в качестве объекта, данного субъекту лишь для созерцания, познания, или в качестве объективного общественного отношения, которое потому и отражается в сознании, что порождается и сообразно этому появляется в процессе и в результате предметно-чувственной деятельности формирования объекта в практике субъекта.

Человек не может действовать, не сообразуясь с природой внешнего мира. Но у человека это сообразование выливается в преобразование внешнего мира, является творческой деятельностью его формирования. И мыслит человек так, как действует. «Внешний мир отражается в сознании таким, каким становится в практике. Его отражение – это не зеркальная копия всегда равного себе оригинала, а воспроизведение в сознании субъекта процесса и продукта формирования объекта в практике. Такое воспроизведение оказывается поэтому процессом и продуктом творческой деятельности субъекта, формирующего образ объекта» [4].

Логика формирования образа, всеобщие формы познания представляют собой отражение диалектики преобразования объекта в практике субъекта. А это значит: отражение внешнего мира в сознании потому и является творческим, что представляет собой образ объекта, данный субъекту в формах его практической деятельности. Уже в созерцании

человек «...непосредственно имеет дело не с объектом, а с предметной деятельностью, его преобразующей, и с результатами этой субъективной (практической) деятельности» [5].

Для исследования искусства принцип единства практики и познания тем более важен, что в искусстве познание действительности непосредственно и неразрывно связано с ее преобразованием в предметно-чувственную форму художественного образа. В этом преобразовании проявляется творческий характер отражения действительности в художественном сознании. В нем выражаются особенности логики художественного познания. В художественном творчестве, как и во всякой деятельности, субъект не может не соотносываться с природой объекта – с эстетическими явлениями действительности. Поэтому, анализируя единство отражения и творчества, познания и преобразования действительности в искусстве, нужно иметь в виду «эстетический объект, данный субъекту в соответствующих объекту формах предметно-чувственной деятельности, посредством которых объект отражается в сознании субъекта» [6].

Двадцатый век – самый музыкальный в истории человечества. Не только музыкальное творчество, но и его понимание определяются прежде всего не специальной подготовкой, а социальными детерминантами, масштабом личности, ее опытом и мировоззрением. Музыкальная культура – составная часть мировоззрения, и именно в этой области ее взаимодействие с философией наиболее существенно и органично. Корни этого явления лежат в глубине культурных процессов.

В средневековой культуре осознанию мира в категориях исторического препятствовали господствующие мифологические представления о времени. Согласно этим представлениям, жизнь человека и Вселенной есть лишь краткий промежуток между событиями Священной истории, отраженными в текстах Писания, и грядущим «разделением добра и зла» – концом мира, новой эпохой сакральных событий. Этот промежуток значим лишь в той мере, в которой люди стремятся следовать заветам «священного времени». Речь, таким образом, идет о концепции циклического времени, возвращающего некогда уже происшедшее. В эпоху средневековья считалось, что человек не властен над временем, потому что оно – «собственность бога» [7].

В эпоху Ренессанса ценностью становится человек, «отобравший» этот статус у божества. Антропоцентризм, как отличительная черта ренессансного мировоззрения, не мог не отразиться и на развитии музыкальной культуры. Процесс «раскрепощения» человеческого пения, освобождения от средневековых канонов, когда вокал «открыл» принципы опоры на дыхание, стал органичным выражением эмоционального мира человека, явился одним из отражений новой картины мира, в центре которой оказался человек. Вслед за человеческим голосом начали «петь» и музыкальные инструменты. Эпоха Возрождения принесла и другие перемены, связанные с формированием исторического сознания.

Диалектика исторического развития в эпоху Нового времени в Европе отмечена двумя взаимосвязанными духовными тенденциями – с утверждением антропоцентризма в мировоззрении и развитием творческого сознания.

В культуре новой эпохи человек обретает власть над временем. Время из божественной категории превращается в нечто весьма конкретное и наглядное – в процессы и результаты деятельности людей, в содержание и процесс их общения.

В музыкальном мышлении это новое отношение ко времени проявляется в становлении музыкальных форм, ориентированных на идею развития. Как писал Б. В. Асафьев, «можно было сколько угодно увеличивать число звеньев сюиты, но динамического нарастания и развития через противопоставление нельзя было в широкой мере добиться там, где закономерность становления обуславливалась либо сопоставлениями тождественного материала (имитация, fuga), его обращениями (в жиге) и изменением направления (возвратное движение темы в аллемандах и других формах как принцип становления второго отдела), либо чередованиями материала тематически независимого, с подчеркнутыми делениями на части. Только постепенное осознание принципа тематического контраста, и не только функциональной обусловленности всех элементов становления, но и противоречия как движущего стимула музыки, – привело к колоссальному ее подъему и открыло новые богатые перспективы перед музыкальной эволюцией... То, чего не удалось достигнуть ни в сюите, ни в различных формах, выдвигавших идею соревнования («концерты»), – то удалось в сонате и симфонии. Произведение становится возникающим в росте и развитии, органически и психологически мотивированным единством» [8].

Формирование сонаты и симфонии явилось итогом переворота в музыкальном мышлении, повлекшим за собой появление принципиально нового драматического принципа для объединения самого разнообразного тематического материала. Симфония, представляющая форму, наиболее адекватно выражающую динамику жизненных процессов и историческое сознание как новый тип мировоззрения, – является сугубо оркестровым жанром. Отсюда «в самом исполнительском организме есть «почва» для симфонии: оркестр по своей природе способен воплощать идею развития, идею деятельной власти человека над временем» [9]. И действительно, масштабность звучания оркестра связана с представлением о мощи человеческого деяния, «не гибнущего в потоке времени, но, напротив, утверждающего себя в нем» [10].

Благодаря функциональной дифференциации оркестрового целого, отражавшей его понимание как единого инструмента, оркестр реализовывал свою исходную программу «единства». Вместе с тем, благодаря tessiturno-тембровой дифференциации внутри оркестровых групп и между отдельными группами, оркестр выражал идею многообразия. Две эти идеи,

с одинаковой силой воплощенные в классическом оркестре, соотносятся с классическим представлением о природе и человеческом обществе и принципом многообразия в единстве, как его формировали Г. Э. Лессинг, И. И. Винкельман и другие мыслители эпохи Просвещения.

Перевод уникально-неповторимого, индивидуального в человеке на уровень общечеловеческого и универсально-всеобщего происходит в искусстве параллельно и подчас одновременно с процессом индивидуализации, т. е. с переводом духовных ценностей, выработанных человечеством, внешних условий бытия в ценностный мир субъекта, в его индивидуальное бытие. В русле универсализации искусство, художественное сознание выводят отдельного человека к безграничным масштабам бытия, и здесь, в художественном образе, единичное становится носителем всеобщих смыслов и ценностей. Критерий единства в феномене оркестра представлен прежде всего на уровне идеального – как единая воля и мысль, олицетворенная дирижером. Напротив, критерий многообразия выражен материально – наличием разных тембровых красок, разных инструментов и играющих на них музыкантов.

Оркестр оказался наилучшим образом приспособленным для реализации задач симфонического жанра: ведь диалектика симфонического развития подразумевает и взаимодействие субъективно-личного и объективного. Таким образом, в комплекс средств для раскрытия симфонической драматургии органично входят и те средства, которые прямо связаны с оркестром как динамической моделью человеческих отношений, как моделью истории.

В симфонии как жанре идея развития зачастую выражена обобщенно – через саму диалектику симфонической формы. Б. В. Асафьев не случайно подчеркивал то обстоятельство, что «рост сонатно-симфонической формы совпадает с ростом социальных противоречий и борьбой идей, вызвавших великий переворот» и что «вершины своего развития симфония достигает в творчестве Бетховена – современника Гегеля» [11]. По мнению ученого, это совпадение – нечто большее, чем исторический параллелизм.

В трансформации классической идеи многообразия в единстве можно усмотреть отражение мировоззренческих коллизий современности, когда проблема отношения человеческой индивидуальности и общества (а вместе с ней и проблема смысла истории) обрела небывалую остроту. Здесь может идти речь о столкновениях взглядов (и в соответствующих реальных тенденциях) на характер исторической деятельности людей.

В последние десятилетия философско-эстетические и социологические проблемы музыкальной культуры исследовали многие философы и искусствоведы. Есть реальная возможность приложить усилия ученых к разрушению стереотипных представлений о сущности и творческих потенциях классики, ее способности отразить коллизии современного мира.

Примечания

1. Диденко В. Д. Искусство, человек, противоречия культуры // Филос. науки. – 1989. – № 5. – С. 83.
2. Там же. – С. 85.
3. Воробей Ю. Д. Диалектика художественного творчества. – М., 1984. – С. 104.
4. Там же. – С. 107.
5. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. – М., 1974. – С. 188.
6. Воробей Ю. Д. Указ. соч. – С. 108.
7. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М., 1984. – С. 155.
8. Асафьев Б. Музыкальная форма как процесс. – Л., 1971. – С. 171.
9. Сидельников Л. Симфоническое исполнительство: Эстетика и теория: Исторический очерк. – М., 1991. – С. 171.

Н. В. Иванова

ФЕНОМЕН ИМПРОВИЗАЦИИ В ХОРЕОГРАФИЧЕСКОМ КЛАССЕ

Одним из главных проявлений творческого начала в человеке, которое преобразует житейский и духовный его опыт в образы искусства, является художественное творчество. Ярким и своеобразным видом художественной деятельности является импровизация, которая постоянно присутствует в творческом процессе, и потому исследование этой категории расширяет наши познания в области искусства, что может положительно влиять на решение проблем художественной практики.

Импровизация – многофункциональное явление. Это вид творчества и выразительное средство, свойство сценической игры и ее результат, принцип обучения и методический прием. Данный вид творчества по существу является лабораторией, в которой подсознание рождает новые гипотезы и образы, которыми затем оперирует сознание художника. Для импровизации характерны функция поиска и отбора средств воплощения роли, «парадокс опережения», т. е. одномоментность рождения цели и средств, замысла и его воплощения [1]. Большинство источников признает, что главное в импровизации – внезапность творческого импульса, мгновенное, неожиданное нахождение идеи, темы, решения.

Энциклопедическое определение импровизации как: «способ создания художественного произведения в процессе его исполнения», на наш взгляд, дает неполное содержание данной категории, ибо импровизация не тождественна целиком исполнению, она лишь является его особой, качественно отличительной чертой. На наш взгляд, необходимо учитывать разницу между импровизацией как самостоятельным сценическим жанром, типом публичного высказывания и импровизацией как вспомогательным обучающим средством.

Исследователь педагогической импровизации В. Н. Харькин не только указывает разницу, но и разводит понятия «импровизация» и «импровизационность». Он считает, что импровизационность является структурным, вспомогательным компонентом любого вида деятельности, а импровизация, в свою очередь, может выступать как отдельный вид деятельности. «Импровизация – вид и компонент сиюминутной публичной деятельности, в результате которой создается субъективно-объективно новый продукт. Импровизационность – компонент деятельности, придающий ей творческий характер, выступающий условием ее развития и мерой творческой насыщенности» [2]. По его мнению, импровизационность может осуществляться только в мыслительной деятельности, а импровизация всегда публична.

Присутствие импровизации, импровизационности является показателем творчества в любой деятельности, но наиболее ярко прослеживается в художественной деятельности человека.

Феномен импровизации в художественном творчестве рассматривался исследователями в различных ракурсах: учеными утверждается мысль о значении импровизации в ораторском искусстве, в творческом писательском процессе, исследуются вопросы импровизации в театре, в музыкальном искусстве. Тем не менее, проблема импровизации до последнего времени не получила достаточной научной разработки, особенно если иметь в виду ее конкретные аспекты, связанные с разными видами искусства, в частности хореографией.

Хореография родилась на заре человечества: еще в первобытном обществе существовали танцы, изображавшие движения животных, птиц, танцы воинственные, магические. В них человек обращался к силам природы. Одним из древнейших видов хореографического искусства является экстатическая массовая пляска. Под словом «пляс» подразумевалась импровизированная хореография, с ее чувственно-эмоциональным характером. Под «музыку», возгласы танец строился на импровизационных движениях. Поэтому естественно, что танец изначально рождается из импровизации, а хореография (исторически) появилась только тогда, когда возникла необходимость передачи определенного опыта, закодированного в танце. В дальнейшем танец и простые виды творчества: пение, игра на примитивных музыкальных инструментах – помогали человеку в быту, в трудовой деятельности, в общении друг с другом.

Каждая новая эпоха, новые исторические условия отражались в народном творчестве, возникали новые формы повседневной жизни человека, что в свою очередь накладывало отпечаток и на танец, который не раз подвергался различным изменениям. Зарождались новые виды фольклорного танца: хороводы, пляски и др., обогащалась и видоизменялась его лексика. Формирование и совершенствование системы пластического языка осуществлялись посредством импровизации. Об этом пишет А. Климов: «Импровизация составляет основу русской народной пляски, открывая перед исполнителем широкую перспективу самостоя-

тельного творчества – свободное комбинирование разнообразных движений, их усложнение, сочинение новых и развитие старых вариантов» [3].

Но, как утверждает А. Шевель, многие исследователи народного творчества конца XVIII – начала XIX вв. «не замечали главного механизма развития народного искусства – импровизации. Они исходили из того, что произведения народного творчества могут иметь какие-то устоявшиеся образцы, а те, которые отличаются от известных образцов, являются их искажениями» [4].

Безусловно, развитие народного искусства неразрывно связано с традициями и нормами, но «...одновременно со строгим следованием нормам традиции, – пишет исследователь народного творчества П. Г. Богатырев, – одним из типичных и основных признаков всех видов народного искусства является импровизация их творцов-исполнителей» [5]. Он считал, что, игнорируя импровизацию, творчество погибнет, а традиция станет штампом. «Произведение механизировалось бы, потеряло бы одну из своих основных функций – воздействие на слушателей и зрителей – и постепенно должно было исчезнуть из фольклорного репертуара» [6].

Рассматривая импровизацию в хореографическом искусстве, мы преимущественное внимание уделяем роли импровизации в исполнительском, сценическом творчестве.

Развитие танца привело к появлению многих видов сценической хореографии, но все направления в искусстве хореографии имеют в основе своей природы – народный, бытовой танец. «Танец, его язык и есть то общее, что делает все разновидности бытовой и сценической хореографии единым видом искусства» [7].

Исследователи расходятся во мнении относительно классификации видов хореографического искусства. И. О. Дубник подразделяет хореографию на 6 основных видов: классический, народный, бытовой, характерный, современный, модерн. В. И. Уральская объединяет народный, характерный танцы в народно-сценический и выделяет следующие типы: классический, народно-сценический, эстрадный, спортивный, модерн.

Проявление процесса импровизации в каждом отдельном виде хореографии происходит по-разному.

Важнейший из видов сценического танца – классический – повсеместно признан одним из главных выразительных средств современного балета. Он представляет собой четко выработанную систему движений, в которой нет ничего случайного и лишнего.

Наиболее объективным началом классического танца являются строгие нормы его художественного языка, ограниченные лежащим в его основе требованием идеальной красоты. В исполнительском искусстве «рациональная выверенность сложнейшего виртуозного танца в своем контрасте с легкостью и изяществом исполнения создает основу эмоционального наслаждения, получаемого и артистом, и зрителем» [8]. Язык классического

танца отождествляется с самой природой человека – органика его движений, творческое воображение, эмоциональность, любовь и стремление к прекрасному, благородному, возвышенному, целомудренному.

В классическом танце импровизация в исполнительстве не предполагает создание нового произведения, но представляет собой сложный творческий акт, протекающий в объективно сложившихся условиях.

Здесь необходимо отметить двойственный характер, или противоречие, свойственное проявлению импровизационно-исполнительского начала. Это выражается, с одной стороны, в необходимости следовать традиции исполнения на основе определенных знаний в данной области искусства, т. е. единства комплекса выразительных средств будущего исполнителя. С другой стороны, «это свобода творческого выбора, претворения накопленных знаний в новом, оригинальном качестве, включающая вероятность создания новых вариантов, приемов трактовок известного образа» [9].

Системы народного, бытового и характерного танцев обладают многими общими чертами, поскольку все они являются или танцами, бытующими в жизни, или их сценическими вариантами. В главных своих формах они более конкретны и однозначны, чем классический танец, ибо национальный характер движений выражает быт, нравы, обычаи, дух народа.

В бытовом, фольклорном танце исполнялись не только заранее подготовленные и выученные движения, но танцоры часто импровизировали в момент пляски. «В переплясе, как правило, нет строго установленной композиции. В основе исполнения его лежит индивидуальное творчество плясунов – постоянное сочинение ими движений и импровизация в момент исполнения» [10].

В сценическом варианте народного танца, как, впрочем, и в классическом танце, импровизация может использоваться как часть обучения, где, импровизируя танец или его постановку, ведется поиск какого-либо нового хореографического текста, который затем становится частью хореографии. Импровизация как часть обучения также помогает исполнителю раскрепоститься, свободней чувствовать себя внутри образа, наполнить заранее отработанные движения «импровизационным самочувствием».

Кратко резюмируя сказанное выше, отметим, что в сценическом варианте народного и классического танцев присутствует только импровизационность. Импровизация, как публичное выступление, здесь исключается.

Совсем другое значение импровизация приобретает в современном направлении танца, в частности джазе (модерн танец). Пластические мотивы современного танца более индивидуализированы, так как современная хореография, включая модерн танец, предполагает присутствие импровизации в самом выступлении. Импровизированный танец как пластическое выражение внутреннего мира героя, его противоречий, его мироощущения, движений его души представляет, в свою очередь, огромные возможности для проявления духовной индивидуальности танцовщика.

Здесь подразумевается глубокая внутренняя работа. Если хореография предполагает уже созданный мир, то в импровизации мир еще не создан, он может стать любым. Качество такого вида импровизации зависит не только от большого профессионального опыта, но и жизненного. Действительно, решающую роль при создании художественного произведения играет не косвенный, а непосредственный опыт индивида, лично им пережитое в живом общении с людьми, окружающим миром, природой. Одна из основ импровизации – идея личной ответственности за все, что происходит на сцене или учебной площадке.

Отражение природного начала использовала в своих выступлениях основательница модерн танца Айседора Дункан. Появление на мировой сцене А. Дункан заставило усомниться многих деятелей хореографии в незыблемости традиций старого академического балета. Некое своеобразие, которым танцовщица очаровала зрителей в своих танцах, послужило толчком для дальнейшего развития танцевального искусства.

Импровизации Айседоры были наполнены раскрепощенностью и оригинальностью. Естественность в танце как форма импровизации – это один из основных принципов, которым руководствовалась А. Дункан в своем творчестве. Естественные и плавные элементы танца проистекают из близости к природным мотивам. Свободная пластика, движения, приближенные к естественным, выражали ее индивидуальность.

Яркая творческая индивидуальность стоит за каждым подлинно своеобразным выступлением. Индивидуальность выражает самобытную оригинальность таланта и стиля автора, его убеждения, творческие предпочтения, способности, образ мышления, переживания, культуру и т. д. Следовательно, она является «совокупностью тех качеств субъекта, которые, с одной стороны, делают его художником – творцом в данной области искусства, а с другой – определяют его своеобразие творца в этой области». Именно посредством творческой индивидуальности художника достигается взаимодействие субъекта с объектом, отражение объективной действительности в искусстве, художественная правда о мире в искусстве [11].

Импровизация требует не только яркой индивидуальности, изменения мышления, но также особого отношения к своему телу, к личной истории, внутренним импульсам, которые становятся, в каком-то смысле, соавторами импровизационного танца. Личность художника в импровизации проявляется очень разносторонне. Это инициатива исследования, наблюдения, познания жизни, активность во имя творчества, во имя открытия и разрешения все новых социальных и эстетических задач в искусстве.

Очень часто среди профессионалов хореографического искусства встречается недоверие по отношению к импровизации, считается, что она приемлема лишь для бытовых танцев и поиска новых движений, но не может быть сценическим жанром; считается, что танцевальная импровизация – антитрадиционное явление. Это недоверие выражается в том, что многие люди, получившие профессиональное хореографическое образо-

вание не только не умеют, но даже просто не могут импровизировать. На наш взгляд, одна из причин – недоверие личности к самой себе и окружающему ее миру.

В исполнительском искусстве художник должен уметь непосредственно воспринимать свою жизнь, переживать ее в ее естественной данности и многообразии, анализировать окружающий его мир. Субъективное, личностное только тогда имеет право заявить о себе в искусстве, когда оно синтезирует и интегрирует мысли, чувства и дела многих людей. Самовыражение оказывается в этом случае одновременно и выражением общезначимых, общечеловеческих представлений. Само творческое «я» формируется за счет окружающего мира, делая исполнителя сотворцом произведения, и служит признаком настоящего искусства.

Таким образом, импровизация в хореографии может служить не только принципом обучения, с помощью которого исполнение наполняется новыми нюансами, какими-то оттенками, но и принципом создания произведения в самом процессе исполнения, где представлен в одном лице сочинитель и исполнитель. Современное развитие танцевальной культуры, когда импровизация все больше становится частью обучения танцоров и находит свое место среди других видов сценических искусств, доказывает это.

Изучая феномен импровизации в хореографическом искусстве, да и в художественной деятельности человека вообще, мы приходим к новому пониманию законов творчества и путей воплощения творческих замыслов человека.

Примечания

1. Рунин Б. М. Опсихологии импровизации // Психология процессов художественного творчества: сборник. – Л., 1980. – С. 46.
2. Харьков В. Н. Импровизация... Импровизация? Импровизация! – М., 1997. – С. 29.
3. Климов А. А. Основы русского народного танца: учеб. для студентов вузов искусств и культуры. – М., 1994. – С. 110.
4. Шевель А. В. Импровизация в художественном творчестве: дис. ... д-ра филос. наук. – М., 1998. – С. 34.
5. Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. – М., 1971. – С. 393.
6. Там же. – С. 400.
7. Уральская В. И. Рождение танца. – М., 1982. – С. 4.
8. Дубник И. О. Специфика художественной образности в хореографическом искусстве: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 1984. – С. 13.
9. Шamina Л. Проблема сценической передачи импровизационной природы народно-хореографического искусства // Народный танец: Проблемы изучения: сб. науч. тр. – СПб., 1991. – С. 137.
10. Климов А. А. Указ. соч. – С. 129.
11. Лилев А. Природа художественного творчества. – М., 1981. – С. 65.

ТАНЕЦ КАК ЭЛЕМЕНТ СЕМИОЗИСА КУЛЬТУРЫ

Культура представляет собой своего рода семиотический механизм, который хранит информацию, зашифровывает сообщения, переводит их из одной системы знаков в другую. В этой связи в настоящее время особый интерес представляет семиотический подход в исследовании знаковых систем, используемых в процессах передачи и обработки информации. Из принятого в семиотике широкого определения знака и его функций следует, что без использования знаков и знаковых систем возникновение и существование культуры и цивилизации невозможно: практически нет такой сферы деятельности, где так или иначе не использовались бы знаки и знаковые системы. Сегодня проблеме семиотического подхода в исследовании культуры уделяется особое внимание в работах М. С. Кагана, Е. Я. Басина, А. Я. Зись, Ю. М. Лотмана, Б. А. Успенского и др. Не менее важное место в общей теории знаковых систем занимает семиотика искусства. Однако недостаточно разработанной остается проблема семиотического подхода в исследовании такой области искусства, как хореографии. Вместе с тем, танцевальный язык представляет собой особую «знаковую систему» и, соответственно, может являться предметом исследования семиотики.

Итак, для рассмотрения танца как образно-знаковой системы необходимо исследовать особенности его участия в процессе семиозиса. Последний, согласно определению, данному американским исследователем Чарльзом Уильямом Моррисом в основополагающей для семиотики работе «Основная теория знаков», представляет собой процесс, «в котором нечто функционирует как знак». Как правило, в семиотическом процессе выделяются три компонента: 1) знаковое средство («то, что выступает как знак»); 2) десигнат («то, на что указывает знак»); 3) интерпретанта («воздействие, в силу которого соответствующая вещь оказывается для интерпретатора знаком») [1]. Знаком в искусстве танца является зримая форма танцевального движения, а также танцовщики, принимающие непосредственное участие в исполнении. Таким образом, можно заключить, что знак в танце представляет собой сложное духовно-материальное образование. Что касается десигната, то в изобразительных (имеющих подражательный характер и сильно выраженное пантомимное начало) и неизобразительных (так называемых «чистых») танцах он резко различается: в первом случае в качестве десигната выступают телодвижения людей, животных и др. в реальной жизни, во втором – невербализуемые смыслы. По этому принципу все танцевальные движения-знаки могут быть классифицированы как денотативные (имеющие сходство с реальными движениями) и

неденотативные (не имеющие прототипов в реальности). Интерпретанту, соответственно, составляют: определенный навык в истолковании движений, являющийся средством жизненного опыта, с одной стороны, и иррациональное проникновение в суть передаваемой невербальной информации – с другой.

Необходимо заметить, что в научной литературе выделяют пять последовательно сменяющих друг друга в филогенетическом и онтогенетическом развитии человека типов знаковых систем: системы, построенные на «естественных языках»; образные знаковые системы; языковые системы; знаковые системы записи и математико-формализованные (кодовые) знаковые системы. Образ представляет реальность принципиально другим путем, нежели естественный знак. Это уже знак в подлинном смысле слова: он замещает другой предмет, представляя и напоминая его, но не являясь при этом его частью. Если при обращении с естественными языками человек не мог «оторваться» от реальности, то при наличии образов в его силах становится возможным перенесение реальности в сферу сознания. Так, телодвижение человека в реальной жизни может выполнять роль естественного знака, танцевальное движение – это уже знак-образ, а танцевальное искусство – образная знаковая система. В историческом плане реальные телодвижения человека постепенно переходят в танцевальные, что и раскрывает присущий им изначально знаковый характер. Высшим же выражением образности танцевального искусства является его символизм.

Знак-образ имел большое практическое значение уже на ранних стадиях филогенетического развития человечества. Об этом свидетельствует итальянский ученый – просветитель Дж. Вико. По его мнению, в глубокой древности люди использовали для коммуникации жесты, которые являлись не чем иным, как образными знаками. Этой жестовой коммуникации соответствовал доречевой интеллект. Изначально танец не являлся самостоятельным видом творчества, но входил в состав таинств и ритуалов. Проведенные исследования доказывают, что танцевальная активность была присуща человеку уже в период палеолита (40–30 тыс. лет до н. э.). В. В. Ромм, представитель нового научного направления палеохореографии, в процессе реконструкции палеолитических рисунков сделал вывод о том, что древние художники довольно искусно изображали движения танцоров. Представление о древности искусства танца было характерно и для античных мыслителей. Так, Лукиан писал, что «одновременно с происхождением первых начал вселенной возникла и пляска. А именно хоровод звезд, сплетенье блуждающих светил с неподвижными, их стройное содружество и мерный лад движений суть проявления первоородной пляски» [2]. Мысль о том, что танец сопутствует рождению мира, прослеживается и в более ранних источниках – космологических мифах.

Несмотря на древность искусства танца, на современном этапе зачастую можно встретить схематичное его понимание как суммы ритмич-

но исполняемых технических приемов, между тем как глубинное его значение заключается в выражении и отражении целостности культуры. Вдохновенно писал о танце Максимилиан Волошин: «Мир, раздробленный граненым зеркалом наших восприятий, получает свою вечную <...> цельность в движении танца; космическое и физическое, чувство и логика, разум и познание сливаются в единой поэме танца» [3]. Соотнесенность как с вечными основами мира, так и с самыми современными нововведениями делает танец моделью тех процессов, которые вечно изменяют культуру. Согласно классификации, предложенной М. С. Каганом, танец относится к мусическим (использующим для своей реализации совокупность материалов, присущих самому человеку) искусствам, что определяет специфику танцевального языка: его основой являются выразительные возможности человеческого тела. Поэтому столь часто можно встретить определение танца как «музыки» тела, а в работах теоретиков-классиков Ю. А. Бахрушина [4], В. М. Красовской [5] фиксируется феномен «звучащего тела». Однако в истории культуры физическая сторона природы человека порой оценивается негативно и тело воспринимается как темница духа. Во многом это обусловлено онтологической противоречивостью сущности человека: как биологическое существо он принадлежит миру природы, а как существо, стремящееся к духовным свершениям, – миру культуры. Объективный взгляд на данную проблему требует учета того факта, что тело не остается неизменным на протяжении человеческой жизни – на него оказывают влияние различные факторы социокультурного характера, и, прежде всего, тело преобразуется духовными силами человека. В этом заключается гармонизирующий смысл культуры, многообразные определения которой выделяют в качестве одной из важнейших ее особенностей воспроизводство человека как целостности. Поскольку между духовным миром человека и реакциями его тела существует прямая и непосредственная связь, справедливо представление о теле как о пластической форме его души.

Язык танцевального искусства выявляет глубинные, неартикулируемые смыслы, которые не могут быть адекватно выражены словами. Языковая структура танцевального искусства своеобразна и уникальна, что обуславливает невозможность однозначной интерпретации данной знаковой системы. Рассмотрим танцевальный язык в прикладном аспекте и укажем на его особенности, в которых отражается отличие его от вербального языка, которым мы пользуемся в жизни, общаясь друг с другом.

Во-первых, специфика танцевального языка заключается в отсутствии слова, что является достоинством, благодаря которому развивается пластическая выразительность движений и воплощаются состояния, слову трудно доступные или недоступные совсем. Еще М. Фокин отмечал, что «...иногда танец может выразить то, что бессильно сказать словом» [6].

Во-вторых, отсутствие слова делает невозможным в танце прямое выражение мысли, поэтому танец «...воплощает мысль косвенно, опо-

средованно, при этом, мысль сколь угодно глубокою», – пишет К. Голейзовский [7]. Танец передает мысль через чувства, прямо запечатленные в образном танцевально-пластическом языке, через драматургию, заключенную в танцевальном действии. Смысловое значение, выразительность танцевального языка складывается из двух моментов – индивидуальной значимости выразительного движения тела танцовщика и универсального смысла человеческого тела. Совокупность видов художественного творчества предполагает наличие соответствующих им разновидностей мыслительной деятельности. Существует вид мыслительной активности, определяемый как танцевальное ритмопластическое мышление. Специфика ритмопластического мышления создается пластикой человеческого тела как основой танцевальной выразительности и ритмом как одним из главных системообразующих принципов танца. Ритмопластическое мышление невербально, имеет общекультурное содержание и реализует присущий мышлению феномен понимания.

Рассмотрим смысловую значимость основного элемента танцевального языка – движения. Движение имеет две стороны: практическую, так как, передвигаясь, человек преследует определенную цель, и эмоциональную, ибо состояние человека (приподнятость, радость, тревога, воодушевление или отчаяние) окрашивает его движения. Наличие двойственной природы любого движения, его практическая и эмоциональная сторона издавна являются предметом спора исследователей в плане важности каждой из них в отдельности. Со временем акценты этого спора полностью переместились на эмоциональную сферу движения и стали актуальной проблемой выразительного смысла или смысловой значимости движения. Ряд исследователей, как, например, известный искусствовед И. И. Соллертинский, утверждает, что в движении нет выразительного смысла, а фуэте и шпагат равно бессмысленны. Аналогичный взгляд на природу движения предлагает балетмейстер Р. В. Захаров. По его мнению, движение – это лишь упражнение, и нужную выразительность, окраску ему придает исполнитель. Другие считают, что одно па изначально несет в себе «задатки определенного выразительного смысла». Так, в концепции П. М. Карпа, предложенной М. Н. Жиленко, зафиксирована противоположная точка зрения: «Если движения сами по себе вообще никакого значения не имеют, а смысл им передает актер, то работа балетмейстера, тщательно отбирающего и даже сочиняющего движения, показывающего их в определенном порядке в определенных сочетаниях, никому не нужна» [8]. Подобные выводы имеют место и в теоретических исследованиях Ф. В. Лопухова. Балетмейстер утверждает, что «движения имеют свою собственную значимость и мысль». Действительно, в хореографии некоторые па определенно имеют изначально присущий им обобщенный образно-выразительный смысл. Например, аттитюду свойственны торжественность, величавость; прыжку па-де-ша – шаловливость; амбуате – задор, игривость и т. д.

Поэтому, в хореографическом искусстве существуют два способа работы балетмейстера-постановщика над созданием текста танца, состоящего из разнообразных движений или па. Первый способ назовем «совпадением выразительного смысла» движения, заданного автором-постановщиком, и смысла, создаваемого исполнителем, в результате чего возникает новый смысловой вариант на основе старого. В этом случае исполнитель под руководством постановщика проявляет собственные возможности при воспроизведении заданных движений, придавая им при этом нужную выразительность. В случае применения второго способа исполнитель строго следует заданному выразительному материалу, а постановщик, чтобы добиться нужного выразительного движения, следит за правильностью исполнения требования. Этот способ все же не отрицает творческого сотрудничества исполнителя и постановщика, и лишь в большей степени, чем первый, подтверждает выводы Ф. Лопухова, М. Фокина о существовании собственного выразительного смысла движений. Эти движения, по их мнению, объединяясь в комбинации и образуя сначала хореографическую лексику, затем хореографический текст, впоследствии создают смысл всего хореографического произведения. Хореографическая лексика возникает на основе обобщения и специфически танцевального претворения выразительного движения человека. В течение многих веков она накапливалась и шлифовалась. Из последовательности и взаимосвязи элементов хореографической лексики складывается хореографический текст, воплощающий содержательный образ. Качество структуры хореографического текста зависит от индивидуальных способностей постановщика, от количества исполнителей танцевальной сцены, образных и формальных особенностей музыки (если она есть), драматургического смысла танцевального эпизода. Текст танца сочиняется балетмейстером на основе авторского замысла, является воплощением эмоционального состояния, характера и образа действующих героев и воспроизводится исполнителями, которые дают ему творческую интерпретацию. Трактовка текста танца может быть двоякой: текст как знак и текст как определенная совокупность знаков. Мы выделяем три группы знаков: 1) знаки-изображения (иконические); 2) знаки-признаки (симптомы, индексы, индексаторы); 3) условные знаки (символы).

Элементы-знаки танцевального языка можно охарактеризовать и как знаки-изображения (статические позиции и положения, система классических движений, выработанная в процессе исторического развития), и как знаки-признаки (спонтанные, произвольные выразительные движения и жесты), и как условные знаки (жесты, искусственно разработанные движения, контролируемые заданным эмоциональным состоянием, – актерство в жизни и на сцене). Зачатки и отображения пластической выразительности мы можем встретить в обыденных движениях человека, его жестикуляции, действиях и пластических реакциях на действия других, в которых выражаются особенности его характера, строя чувств, своеобра-

зие его личности. «Такие «говорящие» характерно-выразительные элементы, рожденные в реальной жизни, принято называть «пластическими мотивами или пластическими интонациями»», – пишет Р. В. Захаров [9]. Эстетическая наука называет танец и музыку интонационными видами искусств, и, подобно музыкальным лейтмотивам, в хореографическом тексте возникают лейтдвижения ведущей пластической темы. Следовательно, минимальной дискретной единицей танцевального искусства является пластический мотив (интонация).

Применение методологии процесса семиозиса к танцу дает возможность выявить прагматический, семантический и синтаксический его аспекты. В прагматическом аспекте исследуются отношения между зримой формой танцевального движения и ее интерпретаторами (балетмейстером, исполнителем, зрителем и т. д.); в семантическом аспекте уточняется отражаемый в танцевальных движениях объект действительности; в синтаксическом – отношения между различными танцевальными движениями. В процессе исследования синтаксического измерения семиозиса поднимается вопрос о том, имеет ли конкретный смысл каждое танцевальное движение или значимостью обладает лишь контекст. Сопоставляя противоположные точки зрения, приходим к следующему выводу: мы вправе говорить о смысловой нагрузке отдельного танцевального движения, если оно имеет характер денотативного знака (при этом, следовательно, значим и контекст), и вправе признать содержательность лишь за контекстом, если танцевальные движения являются неденотативными знаками и выражают невербализуемые смыслы. Обращение танца к глубинным слоям человеческой психики приводит к пробуждению того ее слоя, который называется коллективным бессознательным. Его содержанием являются архетипы – образы и идеи, присущие всечеловеческой психике и погружающие человека в стихию первоначал. Именно архетипизм и символизм языка танца приобретают особое значение в связи с разрабатывавшейся Г. С. Батищевым категорией глубинного общения. В глубинном общении человек являет себя во всей своей целостности и адресует не нечто от себя и вместо себя, но все свое существо. В отличие от психо-коммуникации, имеющей речевой, вербальный характер обмена информацией, глубинное общение, или онто-коммуникация, характеризуется символическими выразительными возможностями. В этом смысле способность танца «говорить» символами означает его принадлежность к глубинному общению.

Рассмотрев танец в контексте культуры, охраняющей национальные духовные ценности, подведем итог вышеизложенному и выделим основные специфические черты, характеризующие танец как элемент семиозиса культуры:

- знаки и знаковые системы в хореографическом искусстве выполняют роль идеальных образов и символов, хранят знания, которые составляют совокупный исторический опыт;

– знаки в искусстве танца представляют собой сложное духовно-материальное образование;

– танцевальное движение, как знак-образ, репрезентирует реальность принципиально другим путем, нежели естественный знак. Это уже знак в подлинном смысле слова: он замещает другой предмет, представляя и напоминая его, но не являясь при этом его частью;

– высшим выражением образности танцевального искусства является его символизм;

– способность танца говорить символами означает его принадлежность к глубинному общению, или онто-коммуникации, характеризующейся символическими выразительными возможностями;

– функционируя в процессе деятельности, знаки формируются в символический язык танцевального искусства;

– основу специфики танцевального языка составляют: отсутствие слова и трансляция мысли через чувства, запечатленные в образных эмоциональных и действенных танцевально-пластических движениях, основанных на выразительных возможностях человеческого тела, т. е. через элементы танцевального языка;

– язык танцевального искусства в философско-эстетическом аспекте представляет собой совокупность пластических мотивов (интонаций), с помощью которых строится знаковая танцевальная система;

– при помощи языка танцевального искусства происходит общение (воплощение, закрепление результатов мышления и сообщение их другим людям);

– применение к танцу методологии процесса семиозиса дает возможность выявить прагматический, семантический и синтаксический его аспекты.

Таким образом, танец как культурное явление представляет собой своеобразный художественный текст, который в обобщенной форме отражает культуру народа. Изучение танца как элемента семиозиса культуры, как образно-знаковой системы, позволяет полнее и глубже взглянуть на специфику танцевального языка в аспекте его смысловой содержательности в исследовании культуры.

Примечания

1. Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика: сб. пер. / сост., вступ. ст. и общ. ред. Ю. С. Степанова. – М., 1983. – С. 39.
2. Лукиан. О пляске // Лукиан. Собр. соч. – М., 1935. – Т. 2. – С. 53.
3. Волошин М. Танец // Лики творчества. – Л., 1988. – С. 38.
4. Бахрушин Ю. А. История русского балета. – М., 1965. – С. 6.
5. Красовская В. М. Русский балетный театр второй половины XIX века. – Л. ; М., 1963. – С. 120.
6. Фокин М. Против течения. – Л., 1981. – С. 214.

7. Голейзовский К. Образы русской народной хореографии. – М., 1964. – С. 12.
8. Жиленко М. Н. Танец как форма коммуникации в социокультурном пространстве: автореф. дис...канд. культурологии. – М., 2000. – С. 3.
9. Захаров Р. В. Сочинение танца. – М., 1989. – С. 90.

А. А. Касьяненко

ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ В СОВЕТСКОЙ РЕКЛАМЕ 1920-х гг. (по материалам советской прессы)

Реклама как яркое социальное явление отражает особенности менталитета конкретной культуры, стереотипы мышления и поведения, религиозные и политические представления, интеллектуальный и образовательный уровень общества. Анализ рекламных текстов и изображений за определённый отрезок времени позволяет проследить динамику социокультурных характеристик общества. В данной статье анализируются тексты и изобразительные компоненты многочисленных рекламных объявлений, публиковавшихся в газетах «Правда» (1922-1930), «Известия» (1923-1930), журналах «Сибирская кооперация» (1918), «Жизнь Сибири» (1922-1930), с целью выделить элементы преемственности и новизны в советской рекламе 1920-х гг. по сравнению с дореволюционной российской рекламой в прессе.

Советская реклама 1920-х гг. чаще всего ассоциируется с творчеством В. Маяковского и А. Родченко, работавших в стиле конструктивизма. Их рекламные плакаты представляли собой полный разрыв с дореволюционной традицией, утверждая новую эстетику, новое мировоззрение. Но была ли такой вся советская реклама 1920-х гг.? Действительно ли всё российское общество первых послереволюционных лет кардинально изменилось, о чём свидетельствовали бы резкие изменения в стиле, сюжетах, приёмах рекламы, по сравнению с дореволюционной эпохой? На эти вопросы автор ответит на основании анализа рекламы, публиковавшейся в советской прессе 1920-х гг., сравнивая её с российской рекламой начала XX в.

Известно, что российская реклама в конце XIX – начале XX вв. очень бурно развивалась, газеты, журналы были заполнены рекламой. В период непосредственно перед 1917 г. рекламная информация «...даже в общественно-политических изданиях составляет половину общего объёма. Реклама агрессивно выходит на первые полосы, оттесняя на внутренние даже самые общественно значимые новости. Как правило, она занимает одну треть первой полосы, но иногда и полную» [1]. По наблюдениям автора, в первой половине 1920-х гг., как и до революции, реклама в центральных газетах «Правда» и «Известия» в каждом выпуске газеты занимала

обычно 1/4, а иногда до 1/2 всего объёма газеты (2-4 газетные полосы), причём за удвоенную плату публиковалась даже на первых страницах. Постепенно, в течение всех 1920-х гг. общее количество рекламы на страницах прессы уменьшается, и к началу 1930-х гг. реклама со страниц газет и журналов исчезла практически полностью.

Возобновившись после эпохи военного коммунизма в огромном количестве, советская реклама в прессе в 1920-е гг. хотя и несла в себе значительное количество новизны, связанной с изменившимися социокультурными условиями, но во многом повторяла внешние формы дореволюционной рекламы. Новизна в рекламе 1920-х гг. заключалась в следующем. Важным элементом дореволюционной рекламы было указание, с какого года существует предприятие или организация, независимо от рода деятельности. Долгий срок считался признаком стабильного, хорошо работающего предприятия. Данный способ придания дополнительных достоинств товарам и услугам в советской рекламе исчезает практически сразу после революции. Автору удалось найти дату основания предприятий в рекламах только 1918 г.: «ЗНАМЕНСКИЙ стекольный завод (осн. 1833) А. В. ДАНИЛОВА...» («Сибирская кооперация», 1918); «Павловская КУСТАРНАЯ АРТЕЛЬ. Существует сь 1890 г. ...Заказы Кооперативных Организаций выполняются вне очереди» (Сибирская кооперация, 1918). В последующие годы даты основания предприятий, относящиеся к дореволюционному периоду, указываться не будут. В этой связи интересной представляется следующая реклама: «“ОТТО ПОДНЕК”... Фирма существует с 1917 года. Получены НОВЫЕ пишущие машины “РЕЙНМЕТАЛЛ” и “КОНТИНЕНТАЛЬ”...» («Известия», 1923). Вряд ли авторы рекламного текста указанием на 1917 год как год образования фирмы хотели подчеркнуть долгий срок существования. Скорее, наоборот, подчёркивается, что фирма образована уже в новую эпоху.

Вышеприведённая особенность советской рекламы 1920-х гг. является наиболее ярким проявлением новизны советской рекламы по сравнению с дореволюционным периодом. Для объяснения того, с какими процессами внутри культуры это было связано, необходимо обратиться к работе В. Паперного «Культура 2». В. Паперный писал, что «культура 1 (советская культура 1920-х гг. – К. А.) ориентирована на будущее», она «...обрывает свои связи с прошлым, отказывается от наследства прошлого» [2]. Именно эта черта советской культуры 1920-х гг., на наш взгляд, нашла отражение в том, что в рекламе больше не указывалась дата основания предприятия, ценностью стал не долгий срок существования, а то, что оно было создано в новых, послереволюционных условиях.

С другой стороны, нельзя абсолютизировать разрыв со «старой» культурой. О том, что многие её ценности были живы в сознании людей, говорят следующие факты. Так, очень часто в советской рекламе 1920-х гг. использовались прямые ссылки на «довоенную», т. е. дореволюционную

жизнь. Во-первых, это использование имён бывших владельцев, торговых марок при рекламировании вновь созданных учреждений. Самый яркий пример – это рекламы универсального магазина Мосторга. Подобные рекламные объявления публиковались в газете «Правда» в первой половине 1920-х гг., один раз в несколько недель, но занимали иногда до 1/2 газетной полосы. Для нас важно то, что существенным элементом этих объявлений была ссылка или указание на «прошлую жизнь». Во всех объявлениях в нижней части рекламного текста после названия универмага обязательно указывалось, что универсальный магазин Мосторга располагается «в здании бывш. Мюр и Мерилиз». Название бывшего магазина «Мюр и Мерилиз» всегда располагалось внизу рекламы, но не уступало по размерам названию «Универсальный магазин Мосторга», а в шрифтовом исполнении было даже интереснее, выразительнее. По крайней мере, «Мюр и Мерилиз» привлекает не меньшее внимание, чем название рекламируемого магазина. В рекламах, которые будут приведены ниже, использование дореволюционных атрибутов и ссылка на «довоенную» жизнь является важнейшим элементом, придающим дополнительное достоинство рекламируемому товару: «Акц. О-во «Винторг»... Водочные изделия бывш. завода Петра Смирнова старого розлива в оригинальной упаковке Госспирта...» («Известия», 1923); «Петроград, Государственный Трест «Петро-Отель». 9-го августа открыта и функционирует восстановленная в прежнем виде "Европейская гостиница"» («Правда», 1922); «КОМБИНАТ «ГРАФО»... .. Объединение бывш. фабрик КАРНАЦ, ДОСЕКИНА, ЛИССНЕР, ЛЕОНГАРД предлагает карандаши, краски акварельные...» («Правда», 1922). Названия бывших фабрик выделены крупным и толстым шрифтом. В названиях фирм, марок продукции, в именах и фамилиях также сохраняется дореволюционная специфика (употребление экзотических, иностранных названий, витиеватых имён). Марки папирос, мыла, косметики, т. е. самых распространённых товаров широкого потребления, сохраняют дореволюционные названия.

Особенностью дореволюционной российской рекламы также было наличие ярких, выразительных иллюстраций. «Перед нами в 90-е гг. (XIX века – К. А.) калейдоскоп изображений бутылок разного (иногда на четверть полосы) калибра, банок, пенсне, шляп, роялей, гитар, повозок, лошадей и т. п. Типичен натуралистический, «любовой» рисунок, представляющий товар возможно ближе к реальности» [3], причём обилие иллюстраций соседствовало с «избыточным многословием» [4]. В этом отношении в рекламе 1920-х гг. видны изменения: в проанализированных автором изданиях иллюстрации встречались эпизодически, всю смысловую нагрузку в рекламных объявлениях нес на себе текст. Разрыв со старой культурой в рекламе 1920-х гг. проявился именно в том, что со страниц газет практически исчезли иллюстрации, зато многословие в полной мере сохранилось в советской рекламе 1920-х гг. В текстах советских реклам остались

характерные для дореволюционной рекламы фразеологические обороты «имеет в продаже», «имеется в большом выборе» и т. п. И это многословие не заменялось, а дополнялось новыми выражениями из «новой» жизни: «открыл свои действия», «функционирует», «настоящим доводит до всеобщего сведения», «им производится» и т. п. Поэтому значительная часть рекламных объявлений была написана громоздким языком, представляющим собой смесь дореволюционных витиеватых выражений и советских бюрократических штампов. Реклама 1920-х гг. активно осваивала язык, фразеологию, почерпнутую из новых социальных, экономических и культурных реалий. Как писал В. Глебкин, после революции в сознание людей «...было введено громадное количество понятий, которые требовали «обживания», «одомашнивания», согласования со своим практическим опытом. Такое «обживание» происходило весьма болезненно и часто порождало понятийных “монстров”» [5]. В связи с упомянутым многословием российской рекламы в сочетании с новыми речевыми оборотами заслуживают внимания следующие рекламные объявления. «Аптекоуправление МОСЗДРАВ ОТДЕЛА доводит до сведения, что в настоящее время функционируют следующие объединяемые им аптеки... из всех аптек производится свободный отпуск медикаментов по рецептам врачей, предметов ручной продажи и предметов по уходу за больными...» («Правда», 1922). «СИБКУРУПР. Управление курортами Сибири... Сдаются по договорам с учреждениями, организациями и частными лицами остающиеся сверх Госплана койки на сезон 1923 года на общегосударственных и областных курортах Сибири... Помещения в общежитиях, отдельных комнатах и дачах. Питание, врачебное наблюдение, уход и лечение. Подробные справки о ценах и условиях заключения договоров в Сибкурупре и у директоров курортов. Необходимы заблаговременные заявки и переговоры. Количество мест ограничено» («Жизнь Сибири», 1922).

По наблюдениям исследователей российской дореволюционной рекламы, «...по традиции в России всегда была важна фамилия торговца, а не название товара...» [6]. Практически все дореволюционные рекламные тексты содержали в себе имена собственные, которые или являлись названием предприятия, или ими были подписаны рекламные объявления. В случае, если название предприятия являлось именем собственным («ШТОЛЬ И ШМИТЬ», «Пётр Иванович Макушинъ» и т. п.), то личной подписи под объявлением не было. Если же название предприятия не являлось именем собственным («Первая Сибирская Торговая Школа», «Томское О-во Взаимнаго Страхования» и т. п.), то личные имена, как правило, приводились после рекламного текста («Председатель Попечительного Совета И. И. Ионовъ», «Председатель Ал. Макушинъ. Члены правления Н. Сухихъ, Л. Медвѣдчиковъ» и т. п.) с указанием адресов и телефонов для связи с указанными людьми.

В послереволюционной России эта особенность постепенно уходила в прошлое на протяжении 1920-х гг. В начале 1920-х гг. ещё существо-

вали старые предприятия, сохранившие названия по именам дореволюционных владельцев: «БУЛОЧНАЯ И КОНДИТЕРСКАЯ И. КОНДРАТЬЕВ И К°...» («Правда», 20 июля 1922), «Продажа всюду!!! ВИНА Т-ва ПЕТРА АЛЕКСАНДРОВИЧА СМИРНОВА» («Правда», 1922). Образованные после революции государственные предприятия и учреждения также по дореволюционной инерции «подписывали» свою рекламу. Так, например, реклама государственного соляного синдиката «СОЛЬ» содержала подробнейшую информацию о составе правления синдиката с указанием всех фамилий и телефонов, о трестах, входивших в состав синдиката. И лишь в самом низу объявления мелким шрифтом была приведена информация о видах продукции, предлагаемой синдикатом («Правда», 1922).

Традиция называть и подписывать объявления именами собственными в течение 1920-х гг. сначала уходит из рекламы государственных предприятий, частично сохраняясь лишь в объявлениях частников: «ВЕЛОСИПЕДЫ, части и принадлежности. Н. ПОХИЛЬСКИЙ...» («Известия», 1924), «Несмываемый грим для глаз... Москва, Кривоколенный, 14, кв. 3. А. ЗЫКОВ» («Известия», 1927). Государственные организации и предприятия публикуют свои объявления без подписи или с анонимной подписью «Правление», «Шелкотрест» и т. п. Полностью традиция личной подписи в советской рекламе в прессе изживается к концу 1920-х гг. Имена собственные в рекламах постепенно заменяются на названия организаций.

Рассуждая об этой новой черте советской рекламы, которая формировалась в течение 1920-х гг., необходимо упомянуть те процессы, которые происходили в экономике советской России в течение 1920-х гг.: национализация сначала крупной, а затем и всей промышленности, что привело к ликвидации частной собственности. Особенно важно отметить в этой связи, что ликвидация частной собственности имела не только экономическое, но и человеческое измерение. Частная собственность и собственность вообще – «...это не чисто деперсонализированная человеческая реальность, не чисто юридически-правовая норма, а прежде всего характеристика человека, его типа, его человечески-личностных отношений и черт». Собственность – «...это своеобразный момент его бытийной укоренённости. Субъект частной собственности во владении самим собой, своими способностями, владении некоторыми вещами, в распоряжении ими, в возможности в соответствии с варьированием данного отношения выстраивать определённые отношения с другими людьми обретает свою собственную устойчивость в жизни.... Можно сказать, что частная собственность порождает мироощущение человека как значимой индивидуальности» [7]. Вслед за В. С. Барулиным мы утверждаем, что происходило исключение человека из отношений собственности, в результате чего «...категория собственности потеряла экономически-личностный смысл» [8]. В 1920-е гг. постепенно субъектом экономической деятельности становился не человек, а государство в целом, что и нашло своё отражение

в рекламе в виде исчезновения личных имён в качестве названий и подписей в рекламных объявлениях.

Следующим рассматриваемым сюжетом в связи с нашей темой будут приёмы рекламы, аргументация в рекламных текстах 1920-х гг. Реклама, как известно, использует самые значимые мотивы с точки зрения повседневной жизни людей, и знание этих мотивов может пролить свет на важные устремления общества, отразить его ценности. В дореволюционной рекламе, по мнению В. В. Учёновой и Н. В. Старых, «аргументация содержит все известные современные способы рекламного увещевания: псевдонаучность, авторитетные свидетельства, мнение «одного из нас», эффект чуда и т. д. Установка на сенсацию нередко соседствует с обманом» [9]. Реклама 1920-х гг. использовала многие приёмы из арсенала дореволюционной рекламы. Так, в рекламе американской косметики использовано мнение «всемирно-известной американской артистки Клары Юнг», которой принадлежит следующее высказывание: «Я употребляла мыло и крем «ИМША» и нахожу их лучшими средствами против веснушек и морщин. Эти препараты придают лицу свежий и нежный вид. II/XII – 25 г.» Для большей достоверности приведённого мнения Клары Юнг в рекламном тексте указывается, что данное высказывание – перевод с английского языка («Известия», 1926). Примером указания на распространённость товара является следующий текст: «Миллионы людей покупают ароматические лепёшки РИЧАРД ВЕРДО» («Известия», 1928). Псевдонаучность как способ аргументации нашла отражение в целой серии объявлений, посвящённой препаратам для увеличения мужской силы – «секаровской жидкости» и др.: «...СПЕРМИН-ФАРМАКОН. Извлечение из семенных желез животных по проф. БРОУН-СЕКАР. Изготовление препарата производится под постоянным наблюдением консультантов-профессоров...» («Известия», 1928). Потребительская реклама 1920-х гг. была многообещающей, она на все лады расхваливала продукцию: «Булочная и кондитерская И. Кондратьев и К°. ...Выпечка высшего качества, вне конкуренции...» («Правда», 1922); «Папиросы «Для знатоков», «Кармен», «Спартак» по вкусовому ощущению единственные и лучшие на табачном рынке. Сочные, вкусные, ароматные. Отборный, крепкий табак, удовлетворяющий самых привычных курильщиков» («Известия», 1923); «Тоци безопасное лезвие аппаратом «ПУР ЖИЛЛЕТ». Одно лезвие прослужит вечно...» («Известия», 1928). Одним из важных аргументом в советской рекламе 1920-х гг. в прессе также являлась дешевизна рекламируемых товаров и услуг. Многие предприятия обещали низкие цены, а также скидки: «Государственная колбасная фабрика № 1 Моссельпрома (б. Чичкина)... В продаже имеются: колбасные изделия своего производства, разные молочные продукты, кондитерские и табачные изделия, вино, воды, пиво, консервы. Цены ниже рыночных» («Правда», 1922). В газете «Известия» в 1923 г. была помещена реклама «Крымтабакотреста», где, кроме стандартной информации о

том, какие фабрики объединяет указанный трест, содержится короткая аргументация: «Дороже есть – лучше нет! На всякий вкус и всякий карман».

Реклама банков, образовательных учреждений, крупных промышленных предприятий, адресованная другим предприятиям и организациям, обращалась к ratio, она предоставляла по возможности подробную и полную информацию о своей деятельности. Часто эти объявления сопровождалось указанием на высокое качество товара, на низкие цены, на гарантию, предоставляемую изготовителем товара и услуги. Несомненным достоинством рекламируемой фирмы был солидный уставной (оборотный, основной) капитал, большое количество и высокий авторитет пайщиков (акционерных обществ, товариществ), различные льготные условия совершения сделок (скидки, льготы), а также обещания аккуратного исполнения и высокого качества. Так, во многих объявлениях первой половины 1920-х гг. можно найти ссылку на уставной капитал и авторитет входящих в состав различных товариществ, акционерных обществ, кооперативов: «... Акц. О-во «Хлебопродукт» имеет основной капитал в 40.000.000 золотых руб. Учредители акционерного общества: Народный Комиссариат Продовольствия, Высший Совет Народного Хозяйства, Народный Комиссариат Внешней торговли, Главное Управление по Топливу (ГУТ)...» («Жизнь Сибири», 1922); «Государственная импортно-экспортная контора при Наркомвнешторге Федеративного Союза Социалистических Советских республик Закавказья «ЗАКГОСТОРГ». Основной капитал р. 2.000.000 золотом...» («Правда», 1922). Нужно отметить, что в целом советская реклама 1920-х гг. эволюционировала по пути уменьшения разнообразия приёмов убеждения. Вместе с уменьшением общего количества рекламы уменьшалась и степень её «изобретательности». Вернувшись на страницы газет в середине 1930-х после «рекламной паузы» первой половины 1930-х гг., советская реклама никогда в своей истории не будет использовать столь широкий диапазон приёмов увещевания.

В первой половине 1920-х гг. достаточно широко рекламировались «заграничные» одежда, автомобили, печатные машинки и т. п. При рекламировании отечественных товаров часто указывалось, что товар не уступает по качеству заграничному: «Пиво петроградского государственного завода «Новая Бавария» не уступает по качеству и крепости заграничному мюнхенскому...» («Правда», 1922). Как свидетельство высокого качества товаров, рекламодатели указывали, например, что «...работы на фабриках производятся под наблюдением и руководством мастеров – специалистов, приглашённых из Германии» («Правда», 1922). К концу 1920-х гг. ситуация значительно изменилась. Рекламировалась продукция, выпускаемая советской промышленностью, и уже не указывалось, что она изготавливается на импортном оборудовании, под контролем зарубежных специалистов.

Изменения в рекламе 1920-х гг. происходили не только в содержании, но и в форме. Так, в рекламе в российской прессе XIX – начала XX вв.

«...публикуются объявления, заключённые в отдельные рамки. Это реклама книг, журналов, товаров широкого спроса. Изобразительные компоненты этого типа рекламы всё ещё ограничены игрой шрифтов, орнаментальными рамками и линейками, вариантами размеров на газетной полосе» [10]. Как и до революции, в декоративные рамки, выполненные в различных стилях (орнаментальные, с элементами классического стиля) помещались практически все объявления первых нескольких лет советской власти, причём зачастую в них заключались тексты, которым по характеру рекламируемой продукции не соответствовало подобное оформление. Эти рамки не составляли единого целого с содержанием, они были предназначены для того, чтобы привлечь внимание читателя. Для этих целей использовались также очень толстые, массивные рамки. Значимость декоративных, вычурных рамок как важного элемента рекламного объявления в течение 1920-х гг. постепенно уменьшалась. Рамки постепенно унифицировались, в них уменьшалось количество декоративных элементов. К концу 1920-х гг. рамки перестали исполнять функцию привлечения внимания к объявлению, а стали использоваться для простого отграничения одного текста от другого. Эта тенденция совпала с процессом уменьшения количества рекламы вообще, и особенно коммерческой рекламы.

Тенденция к уменьшению количества декоративных элементов в течение 1920-х гг. наблюдалась и в шрифтовом исполнении рекламных объявлений. В дореволюционной рекламе использовались разнообразные декоративные шрифты. После революции «строгий» шрифт стал использоваться для обозначения государственных структур, к которым принадлежала та или иная контора. Постепенно «строгий» шрифт вытесняет все другие шрифтовые начертания и становится доминирующим в советской рекламе в прессе. Декоративные шрифтовые начертания используются эпизодически. Важное значение имеет также размер рекламного объявления. В советской прессе начала 1920-х гг. можно встретить торгово-коммерческие объявления огромных размеров, до размеров целой газетной полосы. К концу 1920-х гг. размер коммерческих объявлений стандартизировался и самые большие из них не превышали размера 10x15 см. Таким образом, основные изобразительные компоненты дореволюционной российской рекламы в советской прессе сохраняют своё значение, по крайней мере, до середины 1920-х гг. Во второй половине 1920-х гг. видны изменения: унифицируются рамки, чаще используется шрифт строгого начертания, размеры объявлений уменьшаются.

Резюмируя всё вышесказанное, можно отметить, что в 1920-е гг. советская реклама в периодической печати представляла собой эклектическое смешение стилей, лексики, образов, приёмов аргументации, свойственных отечественной рекламе дореволюционного периода, с тем содержанием, которое диктовалось новыми социокультурными условиями. На наш взгляд, подобное смешение может интерпретироваться как борьба ценностных систем, причём в 1920-е гг. эта борьба протекала в плоскости

«идеология – повседневность». Идеологические постулаты активно внедрялись в рекламу 1920-х гг. в виде безличного обращения к «государственным, общественным организациям», «членам профсоюзов и кооперативов». В результате этой борьбы сформировался определённый канон советской рекламы, который с небольшими вариациями существовал с 1930-х гг. до конца советского периода. Это проявилось как во внешних формах рекламных объявлений, так и в способах рекламной аргументации, которыми могла оперировать советская реклама. Исключалось упоминание о дореволюционном прошлом и тем более ссылка на него для придания дополнительных достоинств товару, а также сравнение с «заграничным». Рекламная аргументация обращалась к *ratio*, в советской рекламе не было места открытым проявлениям каких бы то ни было чувств. Основными аргументами советской рекламы с конца 1920-х гг. были польза для здоровья, экономия свободного времени за счёт использования рекламируемых продуктов, техническое совершенство товара.

Примечания

1. Учёнова В. В. История рекламы или метаморфозы рекламного образа: учеб. для вузов / В. В. Ученова, Н. В. Старых. – М., 1999. – С. 305.
2. Паперный В. Культура 2. – М., 1996. – С. 41.
3. Ученова В. В. Указ. соч. – С. 306.
4. Там же. – С. 301.
5. Глебкин В. Ритуал в советской культуре. – М., 1998. – С. 112.
6. Глинтерник Э. М. Становление и развитие рекламной графики в России: (торгово-промышленный плакат и товарный знак в конце XIX – начале XX веков): автореф. дис. ... канд. искусствоведения. – СПб., 1995. – С. 20
7. Барулин В. С. Российский человек в XX веке: Потери и обретение себя: монография. – СПб., 2000. – С. 97–98.
8. Там же. – С. 105.
9. Ученова В. В. Указ. соч. – С. 307.
10. Там же. – С. 301.

РАЗДЕЛ III

КУЛЬТУРНЫЕ ФОРМЫ В ИСТОРИИ

И. В. Афанасьева

К ВОПРОСУ О ПРОБЛЕМАХ ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Тенденция технократизации жизни общества: обезличивание жилищ, предметов быта, унификация форм социального общения и других форм жизни – неизбежно ведет к нивелировке общественного сознания, поведенческих стереотипов, вкусов, к широкому распространению псевдокультуры.

Сложность ситуации заключается в том, что ориентация определенных групп россиян на американский образ жизни, обилие западной теле-, видео- и компьютерной «продукции» невысокого нравственного содержания и эстетического уровня ведет к распространению несвойственного русскому народу прагматизма, культуры насилия и вседозволенности.

Все это, в конечном счете, приводит к утрате веками складывавшихся духовных ценностей, к потере национального самосознания; не способствует нравственному, эстетическому воспитанию подрастающего поколения.

По данным исследований, только у 8,5 % школьников, 23,8 % горожан, в том числе родителей, сформирована ценностная ориентация: Родина, отечество, родные места. Приведенные данные отражают общероссийскую тенденцию обесценивания, утраты и размывания национальных ценностей и идеалов.

Свою спасительную и созидательную роль в решении этой проблемы может сыграть народная культура. Изучение, освоение этнокультурного

наследия дает возможность в современных условиях создать оптимальную педагогическую систему передачи подрастающему поколению трудовых, эстетических, нравственных, интеллектуальных ценностей, знаний, умений и навыков. Перед современным российским обществом стоит задача духовного возрождения нации. Изучение народного творчества чрезвычайно важно для выявления того ценного, что вносит каждый народ в мировую культуру. Об исключительных возможностях воздействия традиционной народной культуры на человека, на его чувства и душевное состояние говорилось во все времена. Уникальная среда традиционной культуры формировала, воспитывала, развивала всех тех, кто с ней тесно соприкасался. Будучи системой, содержащей и передающей в художественной форме информацию, касающуюся наиболее важных этапов жизни человека, фольклор всегда способствовал становлению его внутреннего мира. Знания об окружающем мире содержат в себе стиль, качество, способ отношения к нему. Эта мысль близка одному из основных положений современной педагогики о том, что обучение не отделимо от воспитания. Одновременно с получением новых знаний воспитывается отношение к ним и способ их восприятия. Информация и трактовка ее при передаче являются важными факторами, влияющими на сознание человека. Все это обуславливает актуальность фольклора для педагогики. В современных образовательных программах фольклору отводится все более значительная роль в эстетическом воспитании детей. Характерно стремление строить на фольклорной основе музыкальные занятия в детских садах, уроки музыки в общеобразовательной школе, в школах традиционной народной культуры, в школах искусств, музыкальных школах, в рамках факультативных, студийных занятий.

В последние годы появилось немало теоретических исследований, методических пособий, связанных с разработкой проблемы эстетического воспитания детей средствами фольклора. Много свежих идей и конкретных музыкально-педагогических приемов внесли в методику работы с детским фольклорным коллективом Л. Л. Куприянова, Л. В. Шамина, П. С. Сорокин, Н. Н. Гилярова, Е. А. Краснопевцева, Е. И. Мельник, Е. В. Никольская, В. Н. Медведева, Т. К. Белоконева и другие талантливые ученые-фольклористы.

В Кемеровской области реализация идеи эстетического воспитания детей обеспечивается тесным сотрудничеством авторов экспериментальных программ, педагогов-практиков, методистов Кузбасского регионального института повышения квалификации и переподготовки работников образования, педагогов Кемеровского государственного университета культуры и искусств.

Программы дополнительного образования направлены на воспитание, обучение и развитие подрастающего поколения на основе традиционного русского музыкального фольклора. Содержание программ основано на материале традиционного фольклора различных регионов России, что позволяет воспитанникам полнее представить богатства народной

культуры страны, её целостность в сочетании со специфическими чертами фольклора регионов, более глубоко осознать и прочувствовать общенациональное и региональное в культуре. Эти программы могут быть реализованы как в условиях учреждения дополнительного образования, учреждения культуры, так и в условиях образовательной школы. Как правило, целью подобных программ является приобщение учащихся к национальной культуре, формирование этнического самосознания, формирование национальных ценностных ориентаций, освоение воспитанниками народной музыкальной культуры.

Знание фольклора осознается современным обществом как неременная составляющая духовности, приобщение к национальной культуре и истории народа. В решении задач нравственного и эстетического воспитания, развития творческих способностей подрастающего поколения художественному народному творчеству отводится сегодня все более заметное место.

В качестве основных задач «фольклоризации» современного образования можно выделить следующие:

- разработка концепции роли и места фольклорных знаний в становлении и развитии личности;
- тщательный отбор фольклорного материала, дающего реальное представление о многообразии и действии народных традиций;
- дальнейшая разработка и внедрение результативных методик, учитывающих возрастную специфику, позволяющих дать учащимся необходимый багаж знаний, максимально развить их исполнительские и творческие навыки, воспитать лучшие человеческие качества;
- подготовка специалистов по фольклору, владеющих системой знаний и навыков работы.

Особое значение в свете новых задач приобретает разработка эффективных путей комплексной работы с детьми на основе традиционной народной культуры, при одновременном обучении воспитанников народной традиции (обычаи, нравы и т. д.), народной манере пения (постановка голоса), ансамблевому пению, обрядовым действиям, танцу (хоровод, пляски), прикладному творчеству.

Использовать формы и методы обучения и воспитания, корнями уходящие в народные истоки, но скорректированные новыми условиями их применения, не только возможно, но и необходимо. Используя художественную красоту и жизненную силу традиционного народного творчества, можно успешно формировать ценностные ориентации подрастающего поколения, воспитывать в них чувство национальной гордости, любви к родной земле.

В опыте, в методах работы руководителей детских фольклорных коллективов, да и многих других известных музыкальных педагогов, есть целый ряд совпадающих моментов.

Принимаются в фольклорный коллектив для обучения народному пению все желающие, так как главный критерий не их слух и певческие

данные, а желание ребенка исполнять народные песни. Дети обучаются манере, стилистике, приемам пения без сопровождения и многоголосного пения, свойственным местной исполнительской школе.

Обучение и передача песенного материала происходит из уст в уста – так же, как в народной певческой практике. Особо можно отметить попытки руководителей не столько научить, сколько приобщить детей к фольклору, привить им любовь к народной песне. Сделать так, чтобы они пели народные песни с удовольствием, с радостью, почувствовали их красоту, стали подлинными носителями народных песенных традиций.

Целью занятий по фольклору является пробуждение творческих сил детей, воспитание любви к прекрасному.

Народная педагогика учит нас в процессе эстетического воспитания не ограничиваться лишь пассивным накоплением знаний, необходимо также и творческое проявление себя в искусстве, овладение навыками коллективного и индивидуального исполнительского мастерства.

Соединение фольклора с современной жизнью, эмоциональная приподнятость, красочность и массовость – все это способствует более полному осмыслению детьми исторического наследия прошлого, формированию нравственных чувств и поведения. Фольклор учит с достоинством, но без ложной патетики любить свою Родину, народ, природу. Воспитывает чувство коллективизма, товарищества, развивает музыкально-поэтический вкус, пробуждает творческие способности. Любой народ слишком бережлив, чтобы веками хранить и помнить ненужное, непригодное для каждодневной жизни. Вот почему фольклор в наши дни не только не утратил своего значения, но и получил еще более широкое применение в самых различных сферах народной жизни.

Мы живём в такое историческое время, когда отдельный человек, отдельная семья и всё общество в целом чувствуют потребность заявить о своей самобытности, своей «непохожести» на других.

Как бы часто ни окунался современный человек в стихию стандартизированной массовой культуры, которая так истово тиражируется у нас в стране, нормальное сознание рано или поздно начинает сопротивляться этому, пытаясь найти этические и эстетические противовесы в традиционной национальной культуре, в этнографическом подходе, в этнических традициях. В границах этой огромной культурной ниши, к сожалению, столь естественной в современной российской действительности, ощущается настоятельная потребность в книгах, учебных пособиях и материалах, способных стать путеводителями по конкретной этнической культуре.

Реализация дополнительных образовательных программ, направленных на сохранение национальной культуры, позволяет детям и взрослым попробовать себя в различных видах народного творчества, создавать неповторимые, оригинальные вещи, проявить свои творческие способности. Принципиально новое решение проблемы дает идея создания театров фольклора, в которых ансамбли фольклора, группы исполнителей народной

песни объединяются с прикладниками. Основная задача таких театров – раскрыть личность ребенка не в статике, а в динамике. Первым шагом в этом направлении может стать театр песни. Театр песни – это частичка, из которой в будущем можно создать театр фольклора.

Прекрасное дополнение к занятиям – посещение выставок народного костюма и народно-художественных промыслов, этнографических музеев, встречи с исполнителями народных песен и наигрышей – подлинными хранителями исконных традиций.

С целью привлечения детей к фольклорному искусству можно организовать занятия по комплексным программам, сочетая их с занятиями по декоративно-прикладному творчеству. Ознакомление детей с историей и культурными ценностями нашего народа и практическое применение полученных знаний способствует сохранению народных ремесел, обычаев и традиций. К сожалению, сложившаяся в современном обществе ситуация не способствует сохранению народных промыслов. Развитие промышленности, современные технологии, влияние экологических факторов – все это отодвигает кустарное производство на второй план. В этих условиях особо остро встает проблема сохранения народных традиций.

Главная ценность прикладного творчества состоит в том, что дети имеют возможность выбора, пробы себя в каком-то конкретном занятии и овладевают навыками практической деятельности, которая может стать делом жизни или просто хобби. Результатом обучения являются замечательные изделия, изготовленные детьми, которые используются в показах на ярмарках, выставках, фестивалях.

Необходимо учитывать влияние нового времени, современных взглядов молодежи на опыт прошлых поколений. Используя новые технологии, менее затратные и экологически чистые, можно более плодотворно работать в традициях русского народного творчества.

Сохранению народных традиций содействует использование в обучении информационных технологий: компьютерный дизайн, базы данных по народным промыслам, компьютерное конструирование и моделирование – все это позволяет обучить приемам создания художественного образа на основе творческой импровизации. Их применение сокращает путь от творческого замысла до воплощения идеи, помогает увидеть предполагаемый результат, внести необходимые изменения еще на стадии проекта и избежать разочарования, создавая ситуацию успеха для каждого ребенка.

Значительная роль в популяризации национальных традиций принадлежит экспедиционной работе (сбор фольклора, его запись, расшифровка, изучение и сохранение местных песен, говора, оборотов речи, предметов быта, ритуальных действий). Организация экспедиционной работы, исследовательской работы по изучению традиционной народной культуры требует создания карты примерных маршрутов. В решении этой проблемы необходима помощь краеведов и специалистов по фольклору.

Таков в самом схематичном виде общий подход к решению проблем традиционной народной культуры на современном этапе.

Примечания:

1. Белова Е. Н. Формирование ценностных ориентаций старшеклассников шахтерского города: диссертация. – Кемерово, 2004.
2. Крокинская О. К. Гражданское общество и массовое сознание: несколько социологических фактов: учеб. пособие. – СПб., 2000.
3. Краснобаева О. М. Образовательно-развивающая разноуровневая программа фольклорного объединения «Семеюшка» // Этнопедагогика: Теория и практика: Материалы XII чтений, посвященных памяти Г. С. Виноградова. – М., 2003.
4. Ситько Т. А. Программа фольклорного ансамбля «Колокольцы» / Т. А. Ситько, Н. Г. Родионова // Этнопедагогика: Теория и практика: Материалы XII чтений, посвященных памяти Г. С. Виноградова. – М., 2003.

*Г. Г. Ултургашев,
А. А. Ширяев*

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Традиция как явление представляет собой процесс, существующий благодаря преемственности. Здесь наблюдается диалектическое взаимодействие преемственности и традиций, заключающееся в системности их функций. Сущность традиций состоит в отражении общественных отношений, сложившихся в течение определенного времени и влияющих на последующее развитие общества. Будучи порождением социальных отношений, традиция включается во внутрiformационное развитие общества как осознанно-неосознанный объективный элемент, который в результате своего возникновения превращается в закономерное явление, постоянно сопутствующее эволюции общественного движения. Очень сложно отделить традицию и преемственность друг от друга, ибо в основе своей они составляют единое содержание, которое определяется функциональной зависимостью или диалектическими противоречиями в его проявлениях. Диалектическое развитие предполагает перерыв непрерывности, преемственность связывает противоположности в диалектическое единство в форме традиций. И так как формационный процесс доказывает закономерность поступательного движения общества, то значение преемственности и традиций в естественно-историческом процессе предполагает не последнюю их роль в системе общественных отношений.

Рассматривая традиции со стороны социальных функций и воплощения в последующих диалектических моментах движения, правомерно сделать выводы, что традиции обеспечивают саму устойчивость имеющихся отношений между людьми. На наш взгляд, это важнейшая общая функция традиций. Мы считаем, что без устойчивости не может быть разви-

тия общественных отношений. Обеспечивая устойчивость, стабилизацию последних, традиции тем самым служат неперенным условием общественного бытия.

В. Д. Плахов, перефразируя Аристотеля, сказал следующее: «традиция нечто такое, что осуществляет движение, само пребывание недвижности» [1].

Таким образом, преемственность и традиция диалектически взаимосвязаны, что и позволяет говорить о прогрессивном развитии человеческого общества, о дальнейшем продвижении человечества вперед, а значит, и всей цивилизации в условиях развития противоположных начал.

Влияние на жизнь людей народного творчества объясняется тем своеобразием и неповторимостью, которые являются «гвоздем» индивидуальности, т. е. в народном творчестве, одном из основных компонентов народной культуры, наблюдается проявление оригинальности, присущей только этому, а не другому народу.

Каждая народная культура, как и каждая индивидуальность, формируется в условиях данного образа жизни, где наряду с общими чертами развития есть и особенные, отсюда возникает потребность познать принципы особенного, которые проявляются в результате социализации личности. Важный вклад в это вносят традиции, сложившиеся в культурах тюркских народов. Так как историческая преемственность как закономерность мирового процесса способствует раскрытию всех форм традиционной деятельности человека, то в первую очередь в этот процесс включаются мировоззренческие особенности, которые имеют непосредственную связь с социализацией индивида в данном обществе.

Формирование мировоззрения в процессе развития народной культуры предполагает взаимодействие этнического менталитета, особенностей психологии и культуры в целом. В философии, психологии и культурологической литературе замечается иногда отождествление этих понятий, тем не менее, это не одно и то же, ибо они, существуя в единстве, решают неоднозначные, но зависимые друг от друга проблемы.

Влияние общества на развитие личности и формирование её как члена данной социально-этнической группы – тема глубокого исследования исторической психологией как наукой, изучающей историческое развитие психики.

Как утверждает И. В. Абаев в своей работе «Чань-буддизм и культура психической деятельности» относительно самостоятельности психологической традиции чань-буддизма, необходимо запомнить, что, в отличие от западной психологии, на Востоке, особенно в Китае и Японии, задачи культуры психической деятельности сводились к тому, чтобы развивать и совершенствовать, воспитывать (культивировать) и тренировать естественные «психические особенности человека с целью максимальной реализации всех потенциальных возможностей его психики, обучить его методам управления психическими процессами, всем своим эмоционально-психологическим состоянием с тем, чтобы оптимизировать свой психо-

физиологический и биоэнергетический статус в соответствии с определенными нравственными, религиозно-философскими и социально-психологическими нормами и критериями, выработанными в тех или иных школах традиционной китайской мысли» [2].

Нельзя согласиться с утверждением Н. В. Абаева, который полностью разделяет философию и психологию. Как уже выше излагалось, это неразделимые понятия, тем не менее, существует такое утверждение. На Западе же не обращалось такого пристального внимания на развитие психики, поэтому как таковой традиционной психической культуры не было. Её всегда рассматривали в аспекте философско-психологической основы развития общества. Несмотря на то что для любой эпохи характерно своё мировосприятие и понимание социальных процессов, сущность философско-психологического восприятия соответствует стереотипам данного этноса или эпохи, которые в последующем создают «вполне ощутимую социально-психологическую сущность в рамках данной группы, этноса, цивилизации» [3].

Связывая воедино философию, психологию, культуру, необходимо иметь в виду, что процесс творчества в художественной деятельности функционирует благодаря, в первую очередь, индивидуальному восприятию, зависимому от чувственного опыта, который основан на неосознанном восприятии. Одной из методологических проблем, интересующих философов, культурологов, психологов является проблема взаимодействия нескольких культур, в рамках которой остается вопрос соотношения культурных, философских традиций. Этническая философия, психология являются по сути своей социально-историческими, решают проблемы взаимоотношений культур как проявлений конкретно-исторических особенностей людей, а также межэтнического общения, тем более, что «устойчивые черты характера отнюдь не являются имманентным свойством человеческого мозга – они сами продукт общественно-исторического опыта» [4].

Дело не только в том, что западная психологическая культура еще не успела выделиться в специальную среду деятельности, но и в том, что она отражала присущее раннехристианскому миру слабо развитое чувство личности. О последнем серьезно можно говорить лишь по мере ассимиляции христианского учения. На дохристианском и раннехристианском этапе истории не существовало оценки субъективного личностного начала в творчестве, чему есть свои этнические, духовные, экономические объяснения. Поэтому народное творчество предстает вплоть до середины XIX в. одновременно и ремеслом, и актом искусства.

Люди все существовавшее в природе воспринимали целостно. Природный космос представлялся им самым совершенным творением, воспринимался неосознанно эстетически. Природа – начало всех начал и идеал в архаической культуре [5].

Одновременно средневековый мастер в своей деятельности ориентируется на некий образец, связанный исключительно с богом и своим воображением. «Мастер созерцает божественные первообразы духовными

началами и непосредственно воплощает их в материале вполне рукотворно», – пишет В. И. Чичеров [6]. Отсюда, по его мнению, постоянная связь божественного, магического и прикладного в народной культуре, которая легко прослеживается на примере календарных обычаев и обрядов. С этой точки зрения, космос, сотворенный человеком, т. е. художественный образ, в нашем понимании, может быть лишь подражанием природному аналогу.

В архаической культуре ремесленник одновременно является и художником. Это единственно возможное обозначение художника в данной культуре. Именно такой образ художника вытекает из всей системы представлений, в которой эстетическое начало не успело приобрести самостоятельного значения.

Как утверждает А. Лосев, в языческом мире ремесленная деятельность есть не только искусство, но и наука (в первоначальном её понимании), поскольку без практики никакой чистой науки, т. е. теории, не бывает [7]. Синкретизм сознания и практики нашего древнего пращура нужно понимать предельно широко, он включает по существу все, что человек чувствовал, делал, отражал, перед чем испытывал страх, гнев и волнение. Здесь мы имеем дело с уникальным явлением – синкретизмом человеческой практики. Основным её архетипом является построение или воссоздание целостного чувственно-материального космоса. Законы такой целостности предъявляются к созданию любой вещи, одежды, орудий труда, обустройству жилища и образу жизни.

Аналогичная утилитарно-этническая ценность пронизывает представление ремесленника – народного художника, мастера о человеке, обществе. Чем более утилитарной была создаваемая древними ремесленниками-мастерами вещь, тем более ценной в архаичной культуре она казалась. С этой точки зрения, то, что современный человек понимает под «искусством», имело бы минимальную ценность. Поэтому подходить к творчеству древних тюркских народов в соответствии с требованиями, сформировавшимися в более поздней культуре, значит не понимать диалектики личного и коллективного, утилитарного и эстетического не только в образах древнего мастера, но и в современной культуре.

Знакомство с изделиями и предметами, найденными при раскопках в районах Алтая, Тывы, Хакасии, постоянно ставит созерцающего их перед проблемой, что тут преобладает – утилитарность или художественность. Бесспорен факт, что в древнем земледельческом универсуме требованиям эстетической целесообразности соответствуют утилитарные изделия плотника, столяра, слесаря, камнетеса, гончара, кузнеца и так далее.

Видимо поэтому многие профессии (кузнец, ювелир, плотник) и в XXI в. сохраняют в себе начала и черты, соответствующие архаической эстетике (культуре, искусству). Несмотря на то что в земледельческой культуре многие виды деятельности имели мифологический и эстетический смысл, с точки зрения утилитарности они не были равноценными. В архаическое время преимущество среди них отдавали искусству зем-

леделия. Например Ксенофонт наиболее важными искусствами называет земледелие и военное дело [8].

Деятельность по обработке земли и выращиванию урожая является и творческой, и сакральной. Естественно предположить, что все вещи и предметы, орудия производства, применяемые в этой деятельности, также имеют и сакральный, и эстетический смысл. Именно поэтому фигура земледельца, а затем крестьянина, выступает в архаичной культуре, в фольклоре в ареоле демиурга, сеятеля, источника новой жизни. Соответственно в эстетике этой культуры представлены в слитности утилитарное и эстетическое, природное и человеческое, индивидуальное и коллективное. Тем не менее, и в архаичной культуре не каждый мог создавать уникальные или даже функционально применяемые изделия, вещи или выполнять ритуальные действия. Одни эти орудия труда, изделия или обрядовые действия делали лучше, другие – хуже, третьи вообще не могли их делать и обращались за помощью к мастерам, которые могли изготовить орудие или предмет. Таким образом происходило не только разделение труда, но и выделение подлинных мастеров своего дела. Происходила дифференциация людей по их природной способности и предрасположенности к определенному виду деятельности (кузнец, ювелир, плотник). В этом смысле, пожалуй, можно говорить о глубокой демократичности архаичного мировоззрения вообще, а не только тюрков Южной Сибири. Философско-психологический аспект, присутствующий в формировании мировоззрения, является неотделимой частью культуры этноса.

Мировоззрение – это самоценный опыт духовного освоения традиционной среды обитания, и его жизнеспособность проверена чередой веков. Собственное видение мира, наконец, – это важнейшее средство самоопределения этнической общности народов Саяно-Алтайского нагорья, сохранение своего лица. Реальная опасность его утраты и вообще исчезновения в ареале мира осознается ныне весьма отчетливо. Этот мотив звучит в произведениях всех аборигенов Южной Сибири. Наиболее ярко об этом в своих стихах говорит алтайский поэт Бронтоя Бедюров. Обращаясь к родовой горе, почтенный старец Бан-Бушайдий говорит:

Сброшены шапки и сняты ремни,
Молим, покуда край неба багрян,
Ты от безликости нас охрани,
Ала-Бабырган,
Ала-Бабырган!

Заканчивая раскрываемую тему, можно сделать некоторые выводы. Лучшие, архетипичные черты образцов становились традицией, в рамках которой происходила их дальнейшая модернизация. Таким образом, философско-психологический аспект в культуре заложен, начинается осознанный этап коллективного творчества, коллективного развития традиций, а значит, и этноса.

Примечания

1. Плахов В. Д. Традиции и общество: (опыт философско – социологического исследования). – М., 1982. – С. 97.
2. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности. – Новосибирск, 1983. – С. 4.
3. Роль традиций в истории и культуре Китая / Л. Р. Кызласов. – М., 1972. – С. 5.
4. Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. – М., 1973. – С. 86.
5. Каргин А. С. Народная художественная культура. – М., 1997. – С. 137.
6. Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв.: Очерки по истории народных верований. – СПб., 1996. – С. 196.
7. Лосев А. История античной эстетики: в 7 т. – М., 1988. – Т.7. – С. 321.
8. Ксенофонт. О хозяйстве // Ксенофонт. Собр. соч. : в 5 т. – Митава, 1980. – Т. 5. – С. 85.

Д. А. Филин

ВИЗАНТИЯ VII–VIII вв.: ПЕРЕХОД ОТ АНТИЧНОСТИ К СРЕДНЕВЕКОВЬЮ

Восточная Римская империя на целую тысячу лет пережила Западную и вошла в историю самым цивилизованным государством раннего средневековья. С одной стороны, непрерывность традиции говорит о том, что резкого поворота от древности к Средним векам в Западной Европе не было, с другой стороны – каждое из столетий приносило с собой нечто новое. Принципиальными, по нашему мнению, стали VII–VIII вв. Изменения, происходившие в это время, были в качественном отношении тотальными: они происходили буквально во всех сферах жизни общества. Главное – существенные перемены происходят в мировоззрении. Именно в эту эпоху Ромейская империя становится окончательно Греческой: греческий язык вытесняет латынь из делопроизводства, а императора называют на греческий лад василевсом. На VII–VIII вв. приходится апогей готских и славянских вторжений. Славяне доходят до Тайгета и поселяются в Малой Азии. Свободная община славян, известная благодаря «Земледельческому закону», торжествует над крупным латифундиальным землевладением, что является существенным поворотным пунктом в экономике страны. Торжество славянской общины делает возможным политико-административную организацию Византии по фемам. Фемный строй в свою очередь стал фундаментом политического могущества Византии при Амореиской и Македонской династиях. Нашествия славян, арабов и других варваров приводят к натурализации сельского населения, упадку и аграризации городов. Археологические раскопки свидетельствуют, что во многих местах, густо населенных в IV–V вв., даже отсутствует (!) культурный слой VII–VIII столетий. Лишь в Константинополе и Фессалонике строят церкви из камня и кирпича. Меньше, чем для предыдущей эпохи, находят изделий из ке-

рамики, стекла, шелка, золотые и серебряные монеты. Византия словно погружается в архаическое состояние, подобное состоянию Западной Европы того времени [1]. По-видимому, «варваризация» и архаизация влияют на нормы византийского права. В Эклоге сравнительно с Корпусом Юстиниана ужесточается запрещение разводов, «знатные» предпочитают «худым» в качестве свидетелей, жестокие наказания приходят на смену в одних случаях – смертной казни, в других – денежным штрафам и т. п. [2].

Вторая половина VII–VIII вв. – это также время упадка в области науки и образования.

С. Г. Самодурова приводит интересные для нас наблюдения: «В хронографических трудах Феофана, Никифора, агиографических памятниках этого времени отсутствуют сведения о ликвидации иконоборцами школ, напротив, в них говорится о повсеместном распространении их и в столице, и в провинции и о занятиях, проводимых частными учителями. Преподаваемые ими дисциплины аналогичны предметам, которые проходили в учебных заведениях предшествующего периода. Не наблюдается никакого перерыва ни на одной ступени обучения» [3]. Однако, прямые данные об этих школах в отечественной литературе отсутствуют. Такое молчание по сравнению с предыдущим и последующими периодами более чем красноречиво. Тот же автор настаивает, что в «...источниках речь идет о столичных учебных учреждениях более позднего времени, IX–XII вв. О школах второй половины VII–VIII вв. практически не имеется никаких данных. Агиографические памятники этого периода в общих и стереотипных выражениях рассказывают нам о воспитании и образовании своих героев и ничего не говорят, как и где оно было получено» [4]. Как видим, исследователь фактически противоречит сам себе. Думается, что к истине ближе второй пассаж, а не первый.

Об упадке образованности в то время свидетельствуют следующие факты. VII Вселенский собор (787 г.) предъявлял очень скромные требования к образованности кандидатов на епископские кафедры: необходимо было только хорошее знание Псалтыри, а осведомленность в других книгах Библии, даже Евангелии (!) лишь желательной [5]. В классическом учебнике патрологии Филарета (Гумилевского) на V–VI вв. приходится 30 отцов, а на VII–VIII вв. – всего 13 [6].

Выдающихся деятелей культуры и науки второй половины VII–VIII вв. можно перечислить по пальцам: Андрей Критский, Иоанн Дамаскин, Косьма Маюмский, Каллиник, Феофан Исповедник, патриархи Никифор и Тарасий – почти все, кого можно назвать! Иоанн Дамаскин, его брат Косьма, Каллиник и Андрей Критский – родом с завоеванных арабами территорий. Иоанна Дамаскина и Косьму Маюмского учил наукам монах Косьма из Калабрии [7]. Андрей Критский (ум. 726) родился в Дамаске, получил первоначальное образование на дому, а в 13 лет удалился для подвижничества в иерусалимскую обитель св. Саввы – где провел первую половину своей жизни [8]. Изобретатель греческого огня был родом из той же Си-

рии, перебежал к грекам уже при Константине IV, т. е. и здесь образование получено за пределами империи. Будущие патриархи Никифор и Тарасий получили «высокое образование» в самой Византии. Причем Филарет (Гумилевский) отмечает, что первый «был необыкновенным явлением своего времени по сведениям и дарованиям, какими был украшен» [9]. К интересующему нас временному отрезку относится деятельность преп. Максима Исповедника (ум. 662 г.). Исключительно одаренная личность [см. лестные характеристики: 10; 11]. По сведениям греческого жития он был родом из Константинополя и в надлежащее время получил порядочное образование: он постиг «все науки» и в риторике и искусстве речи достиг наивысшей ступени, а в философии превзошел всех, так что более всего «он изучил и любил философию» [12]. По сирийской биографии Максима, в детстве потерявшего родителей (кстати, отец – самарянин, мать – рабыня-персиянка), воспитывал и образовывал настоятель палестинской Лавры Харитона Исповедника авва Пантолеон [13]. Технический гений Лев Математик (уже IX столетие) попадает на страницы истории будто из небытия. Он учился на о. Андросе, среди диких коз и монахов, а уже прибыв оттуда, основал школу в столице. Остается недоумевать, откуда же у него взялись такие великолепные познания [14].

Итак, суммируем наши наблюдения. Во-первых, перед нами явная картина упадка науки и образованности. Во-вторых, выдающиеся деятели интересующего нас периода учились в монастырях, а не в светских школах. В-третьих, большинство из них получило образование на территориях Арабского халифата.

Новый расцвет образованности и науки приходится на IX–XI вв. – эпоху Аморийской и Македонской династий. Но пафос и акценты будут теперь задаваться христианской традицией, идущей от отцов церкви IV века: Василия Великого, Григория Нисского... Изучение науки важно, но не самодовлеет, поскольку она «все время томится муками рождения и никогда не разрешается живым младенцем» [15]. Такой подход предполагает христианское отношение к миру как чуду и простоте в переживании божественного. Теперь внешняя образованность будет всегда сочетаться с христианским мировоззрением, упираться в него. (Это доказывает, например, исключительность личности философа Георгия Гемиста Плифона (XV в.), он был язычник (!) – что для классической византийской образованности редкость (исключая IV–VI вв.)).

Однако стоит подчеркнуть, что переход от античной образованности к средневековой начался, конечно, еще раньше. В этом смысле центральной фигурой, ключом к пониманию византизма, гениально почувствовавшим его заданность, стал Юстиниан I, по праву вошедший в историю с тем же прозвищем «Великий», что и Константин I. Если последний – основатель Византийской империи, то другой – ее первый подлинный идеолог, на века делом утвердивший идею христианского универсализма. Именно Юстиниан совершил два символических акта в области просвещения: закрыл Платоновскую Академию в Афинах (529 г.) и в 553 г. на V вселен-

ском соборе анафемствовал заблуждения Оригена. Первый акт знаменовал окончание тысячелетней традиции языческого платонизма, второй – конец традиции свободного «гностического» богословствования. Мирозренческим установкам средневековья более соответствовал Корпус Ареопагитик, вытеснивший богословие Оригена, на века ставший фундаментальной основой византизма. В Ареопагитиках сложная работа мысли – скорее уже пройденный этап. Развернутый диалектический дискурс, как у предшественников, скажем, Плотина или Прокла, отсутствует, главное же – план выражения: стремление максимально мощно запечатлеть тот круг, который скрывает Неизреченное от профанного. «Это не риторика, но это какая-то мистическая музыка, где уже не слышно отдельных слов, но только слышен – прибой и отбой некоего необъятного моря трансцендентности». И еще: «Вся эта музыка есть как бы упоение благодатью, исходящей от этой неведомой, но интимно-близкой личности, когда человек испытывает жажду вечно ее воспевать и восхвалять, не будучи в состоянии насытить себя никакими гимнами и никакой молитвой» [16]. Очарованность чудом сочетается здесь с простотой апофатического метода. В основе последнего – варьирование на все лады идеи непознаваемости сверхсущего всеединства ничто через использование всего массива слов с добавлением к ним частицы **НЕ**. Однако, в отличие от кантовской апофатики, такое **НЕ** предполагает всю мощь имеющихся предикатов и превосходит даже их, так что **НЕ** всегда мыслится как **СВЕРХ-НЕ**. Революционный нигилизм Ареопагитик в отличие от нигилизма Нового времени не исключает всеобъемлющий разрыв с прошлым, а предполагает творческое варьирование традиции с ее всевозможными интонациями, поскольку отрицание «снимается» и преодолевается по «тотальной вертикали», а не «горизонтальной проекции». Так оптимизм апофатического метода соответствовал духу средневековья более, чем апокатастасис Оригена.

Таким образом, перемены, охватившие византийское общество в VII–VIII вв., были всеобъемлющими. Экономика, политико-административное устройство, право, наука и образование – все поворачивалось на новый, «средневековый» лад. Каковы же причины такого поворота? Во-первых, конечно же, славянский потоп не мог не привести к общему упрощению жизни, особенно на периферии. Так что такой нужды в людях образованных, школах, как ранее, не было. Перейти же быстро из одной в другую традицию очень сложно. Во-вторых, общий экономический и торговый упадок городов привел к относительному снижению уровня образования, сужению круга носителей культуры. В-третьих, потеря огромного массива восточных провинций, безусловно, не могла не сказаться на общем интеллектуальном климате эпохи. Достаточно вспомнить, что такое была Александрия Египетская в первые века н. э. Мусейон – библиотека с сотнями тысяч книг (до 700 тыс.!)... Здесь творили Филон и Климент. Создатели величайших философской и богословской систем Плотин и Ориген, гностик Валентин начинали и сложились как мыслители именно в Александрии. Славянам и арабам не нужны были в то время сложные познания – сти-

мула для развития наук и искусств не стало. Возможно, вопреки мнению З. Г. Самодуровой, сыграли определенную негативную роль и гонения императоров-иконоборцев на иконы. Имеются сведения, что Лев III истребил богатейшую константинопольскую библиотеку и закрыл оппозиционную ему высшую школу в Константинополе. Капроним предавал огню книги со святыми изображениями [17].

Однако не стоит преувеличивать действие всех вышеперечисленных причин. Арабы были веротерпимыми завоевателями и не мешали заниматься населению теми видами деятельности, к которому оно было склонно. Недаром, как мы видели, большинство вышеперечисленных деятелей науки и образования этого периода происходит из Арабской Сирии. Важно подчеркнуть, что славянское население и арабские пираты, нанесшие существенный урон городам, в отличие от монгольского нашествия на Русь XIII века, не разрушили столицу. Константинополь процветал в это время ничуть не меньше, чем ранее! Потому интеллектуальная атмосфера вполне могла сохраниться приблизительно такой же, как в IV, V или VI вв. Константинополь же для VII, VIII и последующих веков по преимуществу и есть Византия. Империя превращается в «...огромный город, сосредоточие торговли и образованности, воздвигшийся на берегах голубого моря и окруженный выжженными горами, где полудикое население веками пасло коз и снимало оливки и виноград» [18]. Славяне так и не взяли город Фессалоники, который становится в это время вторым по значению в империи. С чем же связано явное «падение» напряженности интеллектуального поля и «оскудение» в умах?

По нашему мнению, главная причина – в перемене духовного настроения, и связана она с христианством. Стремление к опрощению и чуду, как изначально присущее христианству и реализуемое с самого начала в византийском монашестве, берет верх над сложностью и рационализацией. Конечно, христианская элита IV–V вв. – каппадокийцы, Афанасий и Кирилл Александрийские и др. не уступали в образованности выдающимся язычникам – своим современникам. Но общую почву формировали не они, а тысяча насельников пустынь Фиваиды и Палестины. Многочисленные примеры из агиографической литературы, из произведений Руфина, Палладия, Иоанна Мосха привести здесь нет никакой возможности [см., например, 19]. Главным в их мировоззрении стало всецело отдание себя Богу, а следовательно, стремление к опрощению и наивной чудесности бытия. Миф заступает место рефлексии, и «одряхлевшему античному старцу» приходит на смену «средневековый ребенок» (Мф. 19, 13-15). Роль заботливого отца берет на себя Отец Света, матери – Богородица, детских «страшилок» и ужасов – диавол и бесы, постоянно тревожащие подвижника своими видениями.

Именно в VI–VIII вв. такой настрой стал господствующим в византийском обществе. Перемены в области литературы, как всегда, наиболее чутко отражают произошедшие изменения в менталитете, смену носителей идеологии. Если в IV – начале VII вв. светские авторы играют вы-

дающуюся роль (даже церковная агиография создается в значительной мере их усилиями), то перемены, произошедшие в течение VIII в., принципиальны. Ведущие писатели рубежа VII–X вв., как это уже отмечалось в византиноведении известным исследователем И. С. Чичуровым, – монахи: «Георгий Синкелл, Феофан Исповедник, Феодор Студит, его брат панегирист и проповедник Иосиф Солунский, автор Жития Филарета Милостивого Никита Амнийский, поэтесса Кассия, наконец, хронист Георгий Монах» [20]. Идеология и психология монашества предполагает растворение индивидуального в общем. По-видимому, отсюда и перемена в соотношении жанров. Автобиография исчезает; поэтические жанры выглядят значительно скромнее, чем прежде, и представлены по преимуществу духовной гимнографией. Небогата историческая литература и эпистолография. Наконец, «...становлению византийской литературы присущ постепенный отказ от изображения сложности и противоречивости природы человека в пользу парадигматического идеала, определяемого набором отвлеченных от конкретности достоинств и недостатков». Идеальным героем становится не только святой, но и император. В последнем превыше воинских доблестей и образованности ценится благочестие [21]. Важную закономерность заметил С. С. Аверинцев. На смену Палладу и Роману Сладкопевцу приходят Иоанн Мосх и Акафист. Византийская гимнография «...развивалась в направлении победы статичных элементов над динамичными, декоративности над драматизмом, симметрии над движением через нарастание и кульминацию к развязке и разрешению абстрактных формулировок богословско-философского или богословско-моралистического смысла над наглядностью. Недаром Акафист не разделил судьбы поэзии Романа: он удовлетворял запросы позднейших поколений византийцев» [22]. Лапидарные смысловые схемы канона Андрея Критского пришли на смену живым конкретным образам кондака Романа Сладкопевца. Канон и Акафист гораздо более соответствовали духу византизма, чем кондак Романа, также как творчество псевдо-Дионисия Ареопагита – более, чем Оригена. Сложная организация произведений первых авторов подчеркивает путем постоянных повторов простоту и значимость их содержания. Итак, мы видим в это время окончательную смену миронастроя и смену духовной элиты общества.

Античное мировоззрение «исчерпало» себя уже в IV–V вв. Наука переходит к простой подражательности и компилятивности. Усталость, разочарованность и пессимизм смотрят на нас с портретов позднего Рима. Например, подобные чувства передаются относящимися ко времени кризиса III в. изображениями сирийки и императора Филиппа Араба (недаром в Эрмитаже они стоят рядом, напротив друг друга). Что-то старческое есть во всем этом. Обремененность знаниями и опытом не доставляет оптимизма, как уже заметил когда-то мудрый Экклезиаст, а, наоборот, делает человека подобным старику. Именно такими, должно быть, чувствовали себя люди той эпохи. Культура, пройдя по всевозможным тропинкам, ис-

черпала себя. Вот тогда-то человек и обращается к простоте архаического взгляда на мир, а вместе с тем и к христианству.

Великолепным и редким образцом передачи такого мироощущения является «Исповедь» Августина Блаженного. «Я жадно стремился к почестям, к деньгам, к браку, и Ты смеялся надо мной. Эти желания заставляли меня испытывать горчайшие затруднения». «Я собирался произнести похвальное слово императору; в нем было много лжи, и людей, понимавших это, оно ко мне, лжецу, настроило бы благосклонно. Я задыхался от этих забот и лихорадочного наплыва изнуряющих размышлений. И вот, проходя по какой-то из медиоланских улиц, я заметил и заговорил с друзьями, окружавшими меня, о том, как мы страдаем от собственного безумия; уязвляемые желаниями, волоча за собою ношу собственного несчастья и при этом еще его увеличивая ценою всех своих мучительных усилий, вроде моих тогдашних, хотим мы достичь только одного: спокойного счастья. Этот нищий опередил нас; мы, может быть, никогда до нашей цели и не дойдем. Он получил за несколько выключенных монет то, к чему я добирался таким мучительным, кривым, извилистым путем – счастье преходящего благополучия. У него, правда, не было настоящей радости, но та, которую я искал на путях своего тщеславия, была много лживее. И он, несомненно, веселился, а я был в тоске; он был спокоен, меня била тревога» [23]. От «мертвой жизни» или «живой смерти» Августин переходит прямо в монашество: совершает мировоззренческий «прыжок». В VII–VIII вв. поворот уже делает все общество в целом. Благоприятный для такого поворота внешний фон способствует внутренней перемене духа. Аскетический идеал опрощения приводит к окончательному смещению вектора развития. Христианская элита окончательно приходит на смену языческой.

Таким образом, VII–VIII вв. – действительно особая эпоха в истории Восточноримской империи. Это эпоха тотального перехода, или даже поворота от античной цивилизации к византийской. Конечно, следует говорить о целом комплексе причин, обусловивших такой переход. Но, по-видимому, главной причиной будет «исчерпанность» античной культуры, в смысле несостоятельности в преодолении мировоззренческого кризиса, что и привело, в конце концов, к торжеству новых созвучий и интонаций в последующую эпоху. В их основе лежит всецело уже христианское мировидение.

Примечания

1. История Византии: в 3 т. / под ред. А. П. Каждана. – М., 1967. – Т. 2. – С. 16 и далее.
2. Липшиц Е. Э. Право и суд в Византии в IV–VIII вв. – Л., 1976. – С. 197.
3. Культура Византии: вторая половина VII–XII вв. – М., 1989. – С. 370.
4. Там же. – С. 388.
5. История Византии. – С. 270.

6. Филарет (Гумилевский) арх. Историческое учение об отцах церкви. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. – Т. 3.– С. 5.
7. Там же. – С. 253.
8. Христианство: в 3 т. – М., 1993. – Т. 1. – С. 239.
9. Филарет (Гумилевский) арх. Указ. соч. – С. 274.
10. Флоровский Г. В. Восточные отцы церкви. – М., 2003. – С. 366.
11. Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. – М., 1994. – С. 357.
12. Максим Исповедник. Творения. – М., 1993. – Кн. 1. – С. 37.
13. Там же. – С. 39.
14. История Византии. – С. 283.
15. Флоровский Г. В. Указ. соч. – С. 179.
16. Лосев А. Ф. Указ. соч. – С. 363, 365.
17. История Византии. – С. 201.
18. Гумилев Л. Н. В поисках вымышленного царства. – М., 1992. – С. 32.
19. Иоанн Моск. Луг духовный. – СПб., 1915. – 282 с.
20. Культура Византии: вторая половина VII–XII вв. – С. 132.
21. Там же. – С. 136-137.
22. Культура Византии: IV – первая половина VII вв. – М., 1984. – С. 327.
23. Августин Аврелий. Исповедь. – М., 1992. – С. 72.

Н. М. Маркова

САЛОН В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Проблема русского салона первой половины XIX века – одна из мало исследованных в культурологии. Перспективы ее изучения в современных условиях связаны, с одной стороны, с ломкой старых подходов и устоявшихся стереотипов в отношении русской культуры, происходящей переоценкой ценностей, а с другой стороны – с расширением и углублением источников, включая мемуаристику XIX века. В настоящей работе делается попытка определить влияние интеллектуального салона первой половины XIX в. в России на динамику культурных процессов, главным образом, на основе мемуаров русского дворянства. Также большой интерес для исследования данной темы представляют записки, дневники и работы участников общественного движения в России первой половины XIX в. Малоизвестным источником, почти не привлекавшимся в советских исследованиях, являются мемуары и работы о России французских современников этого периода.

В Европе салоны распространились из Франции, в которой их существование восходит еще к XVI в. В XVII в. во Франции существует уже целый ряд блестящих салонов – Рамбулье, Поле, Бурдоне, Скудери и др. В салоне Рамбулье, например, «беседовали о литературных новинках, упражнялись в импровизации мадригалов и сонетов, слушали чтение новых

произведений, вели живой и остроумный разговор и, наконец, просто развлекались и веселились» [1]. В своих «Мемуарах» Сен-Симон замечает: «Дворец Рамбулье был чем-то вроде академии галантных остроумцев... местом встречи всего изысканного и благовоспитанного, трибуналом, с которым следовало считаться и решения которого имели большое влияние на поведение в свете и на репутацию литературных произведений» [2]. В Германии салоны появились во второй половине XVIII в., они входят в моду под влиянием из Франции. Примерно к середине XVIII в. относится и образование салонов в России. Подтверждением этого являются следующие заключения: «Зарождение салонов относится к середине XVIII века. По примеру западноевропейских стран, где салоны появились намного раньше, в Петербурге, а потом и в Москве и других городах вельможи, как, например, И. И. Шувалов, открывали двери своих дворцов для известных литераторов, музыкантов и актеров, послушать которых собиралось светское общество» [3]; «Традиция светских гостиных, привлеченная из Франции, в России начала распространяться со второй половины XVIII века. Известно, что уже в то время у некоторых вельмож, в частности у И. И. Шувалова, стали собираться любители искусства, писатели и музыканты» [4]. Таким образом, салоны известны в России с XVIII в. Их появление связано с распространением в России концепции «просвещенного абсолютизма» и идей французского Просвещения, которые затронули в основном элитарные слои русского общества, преимущественно просвещенное дворянство, и обеспечили взлет светской культуры, неотъемлемой частью которой является салон.

Формирование русского салона первой половины XIX в., как и светской русской культуры этого периода в целом, определяется социально-экономической обстановкой и развитием общественной мысли, а также революционного движения в то время.

Дворянские салоны первой половины XIX в. были значительным общественным и культурным явлением. Расцвет их деятельности относится к 20-30-м гг. XIX в., отражая подъем общественного движения. Эти светские гостиные посещались как аристократами, так и представителями дворянской интеллигенции. Н. И. Яковкина отмечает: «По своему характеру и составу посетителей салоны имели различную направленность – наряду с чисто великосветскими гостиними, посещавшимися представителями в основном придворной или родовитой знати, были и такие, которые скорее представляли собой объединение людей по интересам – литературные, театральные и т. п. Их посещали преимущественно представители дворянской интеллигенции – писатели, журналисты, ученые. Участниками их могли быть люди и недворянского происхождения, но достаточно известные в своей области или обладающие выдающимися дарованиями» [5].

В салонах обсуждались последние политические, литературные или театральные новости, поэты читали свои произведения, музицировали, играли в карты, блистали своим красноречием, злословили. Таким образом, великосветские салоны являлись «...своего рода школой, прививающей

навыки поведения в обществе: общение с людьми своего круга способствовало светской тренировке ума и чувств» [6].

Однако, несмотря на значительную роль в культурной жизни России, дворянские салоны безусловно носили сословно-замкнутый характер. Эту замкнутость отмечали многие мемуаристы, в частности К. Д. Кавелин писал в своих воспоминаниях: «Эти изящные, развитые, просвещенные, гуманные люди - жили полной жизнью в своих кружках, не внося своим существованием ничего нового в наш тогдашний печальный полудиккий быт. Люди, глубоко понимавшие всю цену просвещения, не думали устраивать школ и обучать грамоте мужиков, посреди которых жили; к местной губернской или уездной администрации, наполненной невеждами, земскими ерыжками и подъячими старого закала, грабившей живых и мертвых, возмутительно притеснявшей простой народ, люди, проникнутые идеями правды и гуманности, относились с очень понятным омерзением и гадливостью, но они ничего не делали, чтобы поддержать лучших людей в этой печальной среде, чтобы помочь им выбраться из грязной действительности, чтобы пролить хоть какой-нибудь луч света в это царство мрака. Так же чуждо было им и все остальное – сельское духовенство, и купечество, и мещанство» [7]. Но, тем не менее, салоны наряду с литературными и научными обществами способствовали более широкому обсуждению актуальных культурных и политических вопросов, постоянному общению передовой части дворянской интеллигенции. Тот же Кавелин признавался, что он «безгранично был обязан на первой поре жизни многим салону А. П. Елагиной» (который в разное время посещали Н. В. Гоголь, А. И. Герцен, Ю. Ф. Самарин, С. Т. и К. С. Аксаковы, Н. П. Огарев, Н. М. Сатин), и констатировал, что «...в литературных кружках и салонах зарождалась, воспитывалась, созревала и развивалась тогда русская мысль, подготавливались к литературной и научной деятельности нарождавшиеся русские поколения» [8]. Таким образом, аристократические салоны, появившиеся в России на манер Франции, как эталон светской культуры и быта, приобрели в России значение своеобразного стилистического кода эпохи.

В 20-30-х гг. XIX в. салоны были тесно связаны друг с другом и выступали на поверхности истории целыми группами. Наиболее значимым, в свете данной темы, является салон Авдотьи Петровны Елагиной и примыкающие к нему салоны З. А. Волконской, Е. А. Карамзиной, В. Ф. Одоевского, а также Кошелевых, Свербеевых, Погодина, Соболевского, Сухо-во-Кобылиных. «Вечера живые и веселые, – вспоминает М. П. Погодин, – следовали один за другим, у Елагиных и Киреевских за Красными воротами, у меня, у Соболевского в доме на Дмитровке, у княгини Волконской на Тверской» [9]. Другой представитель Москвы тех лет А. И. Кошелев говорит об этом любопытном явлении так: «В Москве мы мало ездили на балы и вечера, а преимущественно проводили время с добрыми приятелями Киреевскими, Елагиными, Хомяковыми, Свербеевыми, Погодиным,

Баратынским. По вечерам постоянно, три раза в неделю мы собирались у Елагиных, Свербеевых, у нас; и сверх того довольно часто съезжались у других наших приятелей. Беседы наши были самые оживленные; тут высказались первые начатки борьбы между нарождавшимся русским направлением и господствовавшим тогда западничеством» [10].

О салоне А. П. Елагиной Кавелин замечает в своих воспоминаниях: «С тридцатых годов и до нового царствования дом и салон Авдотьи Петровны были одним из наиболее любимых и посещаемых средоточий русских литературных и научных деятелей. Все, что было в Москве интеллигентного, просвещенного и талантливое, съезжалось сюда по воскресеньям. Приезжавшие в Москву знаменитости, русские и иностранцы, являлись в салон Елагиных. В нем преобладало славянофильское направление, но это не мешало постоянно посещать вечера Елагиных людям самых различных воззрений, до тех пор, пока литературные партии не разделились на два неприязненных лагеря – славянофилов и западников, что случилось в половине сороковых годов. Блестящие московские салоны и кружки того времени служили выражением господствовавших в русской интеллигенции литературных направлений, научных и философских взглядов. Это известно всем и каждому. Менее известны, но не менее важны были значение и роль этих кружков и салонов в другом отношении – именно как школа для начинающих молодых людей: здесь они воспитывались и приготавливались к последующей литературной и научной деятельности. Здесь они встречались и знакомились со всем, что тогда было выдающегося в русской литературе и науке, прислушивались к спорам и мнениям, сами принимали в них участие и мало-помалу укреплялись в любви к литературным и научным занятиям» [11]. Н. М. Языков, поселившийся у Елагиных, вспоминает об этом доме, говоря о «Республике привольной у Красных у Ворот» [12].

Ум, обширная начитанность и очаровательная приветливость хозяйки привлекали сюда избранное общество. Тут были князь Одоевский, В. П. Титов, Н. М. Рожалин, А. И. Кошелев, С. П. Шевырев, А. П. Петерсон, М. А. Максимович, Д. В. Веневитинов, А. О. Армфельдт, С. А. Соболевский и С. С. Мальцов. А. П. Елагина обладала качествами, необходимыми для хозяйки салона, прежде всего она умела оживлять общество своим неподдельным участием ко всему выдающемуся в русской литературе и науке, умела прислушиваться к спорам и мнениям и сама принимала участие в них. «В доме у Красных Ворот устраивались чтения, сочинялись и разыгрывались драматические представления, предпринимались загородные прогулки, описывалось в стихах, например, странствование к Троице-Сергию... Живая грандиозная шутка была достоянием Елагиной семьи... Жуковский и Языков ввели туда А. С. Пушкина... Дом Елагиной сделался средоточием московской умственной и художественной жизни. А. П. Чаадаев являлся на воскресные Елагинские вечера. Возвращенный из ссылки Баратынский был у Елагиных домашним человеком... Погодин

сердечно привязался к Елагиным. Молодой Хомяков читал у них первые свои произведения» [13].

Салон А. П. Елагиной являлся центром культурной жизни в Москве на протяжении 30-40-х гг. XIX в. В 40-е гг. XIX в. он вновь оживился благодаря ее сыновьям – это был второй период его общественной и литературной жизни. «Три младших сына А. П. Елагиной в это время (около 1842 г.) были студентами, и дом ее снова оживился. Русское умственное развитие уже раскололось тогда на два противоположные направления; но представители и того и другого любили сходиться в Елагинской гостиной. В хозяйке дома было что-то примиряющее, безотносительно-высокое и общее людям обоих направлений. У нее бывали и менялись мыслями: Тургенев, Гоголь, Хомяков, Погодин, Шевырев, Крюков, Огарев, Сатин... Поколение, явившееся на смену ее молодости, сверстники и товарищи младших сыновей ее, Валуев, Кавелин, А. Н. Попов, А. П. Ефремов, В. А. Панов, братья Аксаковы, братья Бакунины, Ф. Чижов, любили пользоваться ее беседой» [14].

Салон А. П. Елагиной в Москве был местом собрания русской интеллигенции, просвещенного, литературно и научно образованного дворянства. В то время это был единственный в своем роде салон, в котором встречались и обменивались мыслями выдающиеся люди Москвы, как, например, Киреевские (они были сыновьями А. П. Елагиной от первого ее брака), Хомяков, Аксаков, Самарин, Огарев, позднее Герцен, Орлов и многие другие. Как верно заметил Кавелин: «Невозможно описать историю русского литературного и научного движения, не встречаясь на каждом шагу с именем Авдотьи Петровны Елагиной» [15].

Вторым по значению великосветским салоном Москвы являлся салон З. А. Волконской. Она принадлежала к высшим кругам дворянства, получила прекрасное европейское образование, так как росла и воспитывалась во Франции, обладала разносторонними дарованиями – увлекалась искусством, прекрасно пела и рисовала, разбиралась в математике. Ее стихи, некоторые статьи печатались в «Московском телеграфе», «Московском вестнике», «Литературной газете», альманахе «Северные цветы».

В ее салоне собиралось самое блестящее общество. Наряду с великосветскими гостями присутствовали литераторы, художники, поэты: Пушкин со своими литературными друзьями, Баратынский, Мицкевич, Козлов, Веневитинов, Одоевский, Вяземский. «В великолепных залах Белосельского дома... оперы, живые картины, маскарады часто сменяли друг друга. Блистая в свете умом, образованием, талантами и богатством, княгиня Зинаида Александровна украшала свой дом оригиналами и копиями знаменитейших произведений живописи и ваяния; комнаты своего дома, настоящего музея, она раскрашивала фресками в стиле разных эпох...» [16].

Кульť высокого и чистого искусства определял характер ее вечеров. Страстная любительница музыки, она устраивала у себя не только концерты, но ставила целые итальянские оперы, «являясь сама на сцену в роли Танкредо, поражая всех игрою и чудным голосом; трудно было найти

равный ей контральто» [17]. В салоне ставились французские пьесы, комедии Мольера, в которых княгиня Волконская также принимала участие.

З. А. Волконская была не только талантливой, артистичной натурой, широко образованной женщиной, но и человеком прогрессивных, свободлюбивых взглядов. Ей были тягостны те настроения подавленности, страха, которые распространились в русском обществе после разгрома декабристов. Она уехала в Италию и больше в Россию не вернулась.

Особое место среди салонов Петербурга занимали собрания в доме князя Владимира Федоровича Одоевского, представителя одной из древнейших дворянских фамилий. Он был человеком универсальных интересов и способностей – беллетрист, критик, ученый-естествоиспытатель, музыкант, педагог, библиотечкарь.

«В этом безмятежном святилище знаний, мысли, согласия и радушия, – вспоминал В. А. Соллогуб, – сходилась весь цвет петербургского населения. Собрания происходили два раза в неделю. Состав посетителей был очень разнообразен. В салоне сходились веселый Пушкин и отец Иакинф с китайскими сузившимися глазками, толстый путешественник, тяжелый немец – барон Шиллинг, воротившийся из Сибири, и живая, миловидная графиня Ростопчина, Глинка и профессор химии Гесс, Лермонтов и неуклюжий, но многообещающий археолог Сахаров, Крылов, Жуковский и Взземский были постоянными. Здесь явился на сцену большого света и Гоголь» [18].

В салоне было как бы два отделения: аристократическая гостиная и более демократичный кабинет.

Гости собирались после 11 часов. Время проходило в непосредственных беседах. «На диване Пушкин слушал Жуковского, графиня Ростопчина читала Лермонтову свое последнее стихотворение; Гоголь подслушивал светские речи; Даргомыжский замышлял новую оперу и мечтал о либреттисте» [19]. Сначала вечер проходил в двух маленьких комнатах внизу и только к концу все переходило на верхний этаж, в кабинет и библиотеку князя – знаменитую «львиную пещеру». Здесь велись научные споры, обсуждались общественные или литературные проблемы. «Несмотря на то что он был первый аристократ в России, он, может быть, был величайший демократ. В его знаменитом и любопытном кабинете, в котором все русские писатели, от Пушкина до графа Толстого, так часто беседовали; где сидели Глинка и Берлиоз, и все музыканты, и в самом деле все замечательные люди в России... все были равны и совершенно дома. С самым мелким чиновником обходились одинаково, как с министром или послом» [20].

Также одним из наиболее интересных петербургских салонов был салон Е. А. Карамзиной, вдовы историка. Он признавался современниками «..одним из самых привлекательных центров петербургской общественной жизни, истинным оазисом литературных и умственных интересов среди блестящего и пышного, но мало одухотворенного петербургского света»

[21]. Друзья-литераторы и начинающие писатели постоянно собирались в доме Карамзиных еще при жизни хозяина. После его смерти Екатерина Андреевна продолжила эту традицию и возглавила собрания друзей дома. Вдова Карамзина была выдающейся женщиной своего времени. При жизни мужа она участвовала в его работе над «Историей государства Российского», правила корректуру, считывала привозимые из типографии экземпляры. После его смерти помогла Д. Н. Блудову и К. С. Сербиновичу закончить и издать 12-й, последний, том его труда. Кончину мужа Екатерина Андреевна переживала очень тяжело, признаваясь в письме к другу покойного, что их взаимная привязанность была ее жизнью, ее существованием. Память о муже она стремилась сохранить и среди его друзей, которых было множество. Одним из наиболее близких и любимых был Пушкин. Еще учеником Царскосельского лицея будущий великий поэт стал бывать у знаменитого историка. С тех пор на всю жизнь он сохранил глубокое уважение и искреннюю горячую привязанность к этой семье. Не случайно, что перед смертью Пушкин захотел увидеть именно Екатерину Андреевну и проститься с ней. После смерти поэта салон Карамзиной стал единственным, где так почиталась память о нем, где встречались люди, горячо его любившие. Это и старые друзья – В. А. Жуковский, П. А. Вяземский, П. А. Плетнев, и молодые поэты М. Ю. Лермонтов и Е. П. Ростопчина, которая так писала о гостиней Карамзиной:

Когда насытившись весельем шумным света,
Я жизнью умственной вполне хочу пожить,
И просится душа, мечтою разогрета,
Среди душ родственных свободно погостить —
К приюту тихому беседы просвещенной,
К жилищу светлых дум дорогу знаю я
И радостно спешу к семье благословенной,
Где дружеский прием радушно ждет меня,
Там говорят и думают по-русски,
Там чувством родины проникнуты сердца... [22].

Атмосфера интеллектуальных интересов и доброжелательности объединяла очень разных посетителей. «Вельможи, дипломаты, писатели, светские львы, художники – все дружески встречались на этой общей почве; здесь можно было узнать последние политические новости, услышать обсуждение вопроса дня или только что появившейся книги» [23].

Е. А. Карамзина была душой общества, она «... всегда умела направлять разговоры на предметы интересные, – писал А. И. Кошелев, – ... в гостиной Карамзиной предметом разговоров были не философские вопросы, но и не петербургские пустые сплетни. Литература, русская и иностранная, важные события у нас и в Европе, особенно действия тогдашних государственных людей Англии – Канинга и других, составляли чаще содержание наших бесед. Эти вечера, продолжавшиеся до поздней ночи, освежали и

питали наши души и умы, что в тогдашней душевной петербургской атмосфере было особенно полезно» [24].

В первой половине XIX в. салоны существовали не только в Москве и Петербурге, но и в целом ряде губернских городов. Правда, они не носили великосветского характера, общество, собиравшееся в них, составляли по преимуществу губернские чиновники с женами, местные помещики, учителя гимназий, преподаватели университета.

Так, например, есть сведения, что в начале XIX в. своего рода литературный салон существовал в Харькове у жены губернского прокурора Любовниковой и собирал «цвет тогдашнего харьковского ученого и литературного света» [25].

Отличительной чертой провинциальных салонов, о которых сохранились сведения, был их литературный характер. Собрания эти по составу посетителей были более демократичны, чем гостиные петербургских или московских вельмож. Наряду с представителями среднего чиновного или поместного дворянства туда могли входить и местные интеллигенты – разночинцы. И хотя в большинстве случаев такие собрания не носили регулярного характера, тем не менее, просветительская функция их была значительна, ибо существование в губернском захолустье места, где можно было поговорить о литературе, быть может, полистать какой-нибудь новый журнал, наконец, пообщаться с достаточно просвещенными людьми, нарушало монотонность и невежество обывательской жизни, развивало культурные запросы.

В университетских городах возникали салоны с научными и краеведческими интересами. Таким, например, был салон профессора Казанского университета К. Ф. Фукса, широко образованного человека, обладавшего огромной библиотекой и собранием картин.

Век расцвета дворянских салонов был недолгим, уже к концу 50-х гг. XIX в. деятельность их замирает. Они, по выражению современника, «отступили на второй план перед грозными политическими событиями» [26] – Крымской войной и подготовкой реформ 1860-1870-х гг. Постепенно менялся весь строй общественной и культурной жизни страны, а вместе с этим – быт и мировоззрение дворянства. Пора утонченной аристократической культуры безвозвратно ушла в прошлое, наступил новый период, ознаменованный появлением в общественной и культурной жизни страны новой силы – разночинной интеллигенции, создавшей уже иные формы профессиональных и дружеских объединений.

XIX в. занимает особое место в русской культуре. Это время подъема отечественного просвещения, величайших научных достижений, блестящего расцвета всех видов искусства. В этот период были созданы художественные ценности, имеющие непреходящее значение. Историко-культурный материал эпохи огромен. Проблема, поставленная в данной работе, – изучение русского салона первой половины XIX в., имеет боль-

шое значение в связи с такими аспектами культурного развития, как просвещение, литература, музыкальное искусство и театр. Из среды просвещенного дворянства в начале XIX в. сформировалась русская интеллигенция. Как отмечает исследователь истории русской культуры В. В. Познанский, «...особенности формирования сословий русского общества привели к тому, что дворянской была почти вся интеллигенция» [27]. Именно в среде великосветского салона первой половины XIX в. сложились новые эстетические воззрения и сформировались нравственные принципы русской интеллигенции.

Примечания

1. Орлик О. В. Передовая Россия и революционная Франция: (первая половина XIX века). – М., 1973. – С. 51.
2. Тарасов Б. Н. В мире человека. – М., 1986. – С. 165.
3. Тимофеев Л. В. В кругу друзей и муз: Дом Л. Н. Оленина. – Л., 1983. – С. 23.
4. Яковкина Н. И. Русское дворянство первой половины XIX века: Быт и традиции. – СПб., 2002. – С. 101.
5. Там же. – С. 101-102.
6. Литературные салоны и кружки: Первая половина XIX века / ред., вступ. ст. и прим. Н. Л. Бродского. – М.; Л., 1980. – С. 12.
7. Русское общество 30-х годов XIX века: Люди и идеи: мемуары современников. – М., 1989. – С. 137–138.
8. Там же. – С. 140.
9. Аронсон М. Литературные кружки и салоны / М. Аронсон, С. Рейсер. – М., 2001. – С. 80.
10. Русское общество 40–50-х годов XIX века / под ред. Н. И. Цимбаева. – М., 1991. – Часть I: Записки А. И. Кошелева. – С. 81.
11. 40-е годы XIX века: В мемуарах современников, документах эпохи и художественных произведениях / сост. Я. Эльсберг. – М., 1959. – С. 236.
12. Аронсон М. Указ. соч. – С. 201.
13. Там же. – С. 202.
14. Там же. – С. 204.
15. Там же. – С. 200.
16. Там же. – С. 105.
17. Яковкина Н. И. Указ. соч. – С. 192.
18. Аронсон М. Указ. соч. – С. 115-116.
19. Яковкина Н. И. Указ. соч. – С. 116.
20. Аронсон М. Указ. соч. – С. 116.
21. Там же. – С. 119-120.
22. Яковкина Н. И. Указ. соч. – С. 121.
23. Там же.
24. Там же. – С. 122.
25. Там же.
26. Там же. – С. 123.
27. Там же. – С. 193.

ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ БАЗИС КАК ВАЖНЕЙШЕЕ УСЛОВИЕ РАЗВИТИЯ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЙСКОГО НАГОРЬЯ

Рассматривая исторические формы развития тех или иных этносов, формирование их мировоззрения и роль и место в истории, следует сказать, что отечественной наукой сделано немало по выявлению факторов, способствовавших появлению новых этнических образований, по объяснению путей их развития и определению их исторического значения.

Особое место в исследованиях этнической истории занимают труды Л. Н. Гумилева. Сущность его концепции этногенеза сводится к тому, что люди – это организмы, живущие в коллективах – этносах, возникающих и исчезающих в историческом времени. У всякого этноса есть начало и есть конец. Как и любой человек, этнос рождается, взрослеет, стареет и умирает.

Обычно для объяснения истории применяют две формы движения – циклическую и поступательную, характеристика которых сопровождается оценками «выше – ниже», «лучше – хуже», «прогрессивнее – регрессивнее». Попытка объединить эти две формы движения породила образ движения по спирали. Но есть и третья форма движения – колебательная. Именно эта форма вибрирующего движения, затухающего подобно звучащей струны, отвечает параметрам этнической истории.

Каждый этнос (или скопление этносов, так называемый суперэтнос) возникает вследствие микромутации, изменяя сложившийся стереотип поведения на новый, более жизнеспособный. Вновь возникающий этнос проходит стадии подъема, расцвета и медленного спада примерно за 1200–1500 лет, после чего либо распадается, либо сохраняется как реликт-состояние, в котором саморазвитие уже неощутимо. Концепция этногенеза Л. Н. Гумилева в определенной мере объясняет механизмы пробуждения, активизации и угасания творческой энергии народа на разных стадиях его развития [1].

Народы России в XIX–XX вв. пережили своеобразный «этнический ренессанс», всплеск национальных движений и национализма. Причин этого явления и объяснений этих причин недостаточно, но нет убедительного объяснения. В частности, наука никогда не изучала нацию как активный социальный субъект, имеющий внутренние импульсы для своего развития, не анализировала, что и как влияет на развитие национального самосознания, на быт и сферу деятельности той или иной народности, ограничиваясь лишь сбором археологического материала, да фрагментарными историческими описаниями.

Как известно, археологические материалы – это крайне фрагментарные, разрозненные, «молчаливые» овеществленные артефакты, через которые необходимо реконструировать жизнедеятельность весьма удален-

ных во времени обществ, безвозвратно унесших с собою живые, т. е. нематериальные, нюансы своего бытия. Отсюда, как справедливо сетуют многие специалисты, большая часть археологической литературы заполнена решением проблем систематизации, или попросту вещеведением.

Однако в науке наступают периодически такие моменты, когда в содействующих научных направлениях начинается очередное переосмысление содержания сделанных ранее выводов. А вслед за этим, как правило, приходится привлекать и смежные обществоведческие, естественно-научные дисциплины (философию, биологию и т. п.), существенно корректировать общепризнанные умозаключения по поводу состыковки нематериальных нюансов с археологическими материальными артефактами.

Народы Саяно-Алтайского нагорья являются уникальным суперэтносом Российской Федерации, проживающим сегодня преимущественно на исторической родине и насчитывающим около 400 тыс. человек: алтайцы – 69 тыс. человек (из них 59 тыс. человек живут в Республике Алтай, остальные – на других территориях РФ); тувинцы – 207 тыс. человек (из них 206 тыс. человек живут в Республике Тува, 1 тыс. человек – в Монголии и Китае); хакасы – 79 тыс. человек (из них 62,9 тыс. человек живут в Хакасии, остальные – на других территориях РФ) и другие народности (шорцы – 16 тыс., тофалары – 0,7 тыс. чел.) [2].

Чтобы понять особенности развития народов Саяно-Алтайского нагорья, нам необходимо вернуться в далекое прошлое и провести скрупулезный анализ. Только так можно воссоздать весь ход исторического развития населения Саяно-Алтайского нагорья за первые семнадцать столетий нашей эры.

Сведения об этих народностях содержатся в ранних письменных источниках, подтверждаются и дополняются данными археологии и сопутствующих ей родственных наук. Археологические материалы по истории древних племен алтайцев, тувинцев, хакасов и т. д., исторические данные об их мифологических воззрениях содержатся в широко известных трудах Л. П. Потапова, Л. Р. Кызласова, В. Н. Елина, А. С. Суразакова, В. И. Соенова. «Последнее десятилетие XX века с особой ясностью высветило вопрос об отношении к историческому прошлому, к культурному наследию, к национальным традициям. Впервые во всем объеме открылись масштабы потерь, понесенных культурой. Потери эти не всегда можно представить в конкретно-зримых очертаниях, назвать и перечислить их» [3].

Алтайцы, тувинцы, хакасы, шорцы, тофалары – тюркоязычные народы, проживающие в Южной Сибири, в горнотаежной и степной местности, получившей название Саяно-Алтая по двум основным горным массивам, расположенным в этом регионе. История Саяно-Алтая уходит в далекое прошлое. Вероятно, люди здесь появились примерно 300 тыс. лет назад, однако более плотное заселение этой территории происходило в верхнем палеолите – около 20–30 тыс. лет назад.

Территория Саяно-Алтая с древнейших времен являлась зоной теснейших этнокультурных контактов и возникновения очагов цивилизации и

культуры. Первоначально, благодаря географической (возможно, этнической) близости и сходству социально-экономического строя, здесь в эпоху бронзы распространяются родственные по содержанию археологические культуры (культуры окуневского круга; культуры карасукского круга; культуры, входящие в скифо-сибирское историческое единство) [4].

С середины I тыс. н. э. территория Саяно-Алтая входит в ареал расселения тюркоязычных народов средневековой эпохи. Начало вхождения народов Саяно-Алтая в историко-культурный ареал тюрков Евразии связано с событиями политической истории государственных образований степняков-кочевников Центральной Азии: тюркок-туго, уйгуров, кыргызов и кимако-кипчаков. Кроме того, на всем протяжении своей истории население Саяно-Алтая испытывало мощное культурное влияние со стороны Китая, Монголии, Средней Азии, народов угросамодийского происхождения таежной зоны Сибири [5].

Монгольские завоевания не внесли принципиальных изменений в этнокультурную ситуацию на Саяно-Алтае. Однако после распада монгольской державы и начавшейся междоусобицы «лесные народы» (обезличенное название населения Саяно-Алтая и сопредельных областей в монгольских письменных источниках), оставшись без политического и военного контроля, усилились и создали ряд локальных вариантов племенных объединений, ставших ядром для формирования современных алтайцев, тувинцев и хакасов. Наибольшим влиянием среди них пользовались енисейские кыргызы, вновь создавшие свое государственное образование, известное в XVII веке как «Кыргызская земля» [6].

Еще одной общей чертой исторического развития тюркоязычных народов Саяно-Алтая стала этнокультурная составляющая – ассимиляция аборигенов угросамодийского и кетского происхождения, придавшая своеобразие этногенезу этих народов.

До начала XX в. все обитавшие на Саяно-Алтайском нагорье народы (тюркоязычные, самодийские, угро- и кетоязычные) входили в одно мощное феодальное государство, во главе которого стояла тюркоязычная группа древних хакасов. Высокий уровень его хозяйственной жизни и расцвет культуры в этот период, естественно, нельзя связывать только с хакасами. Это было заслугой всех этнических групп, обитавших в то время на Саяно-Алтайском нагорье.

Этнические группы, входившие в это государство, как упоминалось выше, являются предками современных алтайцев, тувинцев, хакасов, тофаларов и шорцев. Логично предположить, что многие факты, указывающие на общность современных народов Саяно-Алтая – их происхождение, язык, культура, хозяйствование, история, – восходят главным образом к этому времени. Естественно, что за 453 года мирного сосуществования в одном государстве некоторые этнические группы (или часть их) передвигались из одного района Саяно-Алтайского нагорья в другой, что приводило к их смешению.

Перемещением населения и объясняется тот факт, как отмечает Л. Р. Кызласов, что в составе современных алтайцев, тувинцев, шорцев, хакасов и тофаларов имеется значительное количество одноименных этнических групп, или так называемых сёоков («костей»). Так появились общие сёоки современных:

– хакасов и тувинцев – кыргыз, сарыг, хаас (хаазут), саин (соян), иргит, туба, чада (гооду), типлег-сагай (телег) и др.;

– алтайцев и тувинцев – оқыргыз, куу (куулар), телес (тюлюш), телек, иргит, соян, гооду, сарыг, тумат и т. д.;

– хакасов и алтайцев – кыргыз, пюрют (прут), иргит (иркит), саин (саян), аарыг (аара), юс-сагай (юсь);

– хакасов и шорцев – харга, хобый, аба, очити пююр (четтибер), сор (шор);

– хакасов и тофаларов – хаас (хааш, хара, сары, хаш), года (гогды);

– тувинцев и тофаларов – чооду (чогди), хаазут (хааш);

– хакасов и дархатов Прикосоголья – хыргыз (хиргис), хаас (хаасут), года (гоот, чжота), саин (соян), иргит (эрхит);

– хакасов и окинских бурят (койотов) – иргит и хаас;

– хакасов и башкир – кыргыз, кохас, табын, сарылар;

– хакасов и якутов – кыргыз [7].

Как видим, кыргызы и хаасы (хакасы) остались на территории Тувы, Алтая, Прикосоголья и Восточных Саян, а также среди башкир, где постепенно стали местными и по языку, и по культуре, но сохранили свое древнее самосознание.

Период вхождения племен Саяно-Алтайского нагорья в состав Древнехакасского государства оставил, таким образом, глубокий след в истории его населения. Древнехакасский период важен тем, что именно тогда возникли глубокие родственные, культурные и дружественные связи между современными народами, населяющими ныне Южную Сибирь.

Уровень развития общества обусловлен эффективностью формирования, сохранения и передачи социального опыта наших предков. Обитатели Южной Сибири с древности вели комплексное многоотраслевое хозяйство, умело используя естественные географические условия. Основой хозяйственной деятельности населения Древнехакасского государства являлись земледелие и скотоводство. Земледелие у древних хакасов было высокоразвитое, чем они выделялись среди других народов Центральной Азии и Сибири. Об этом свидетельствуют как письменные, так и археологические источники. Например, в тексте харабалгасунской стелы, поставленной в 822 году в уйгурской столице Орду-Балыке и перечислявшей основные военные трофеи, якобы взятые в разгромленном «чяньчуньском государстве», подчеркивается, что «...коровы, лошади, хлеб и оружие были нагромождены высокими горами». Хлеб и, возможно, оружие могли быть «нагромождены высокими горами» в государственных хранилищах [8].

Действительно, хакасский хлеб был желанной и важнейшей добычей для многих степняков как в ранние, так и в более поздние эпохи. Как утверждает хакасский ученый Л. Р. Кызласов, хакасы «сеют просо, ячмень, пшеницу и гималайский ячмень. Муку мелют ручными мельницами; хлеб сеют в третьей, а убирают в девятой луне. Вино квасят из каши» [9].

В хронике «Тайпинхуаньюцзи» (X в.) упоминаются ячмень, пшеница, темное просо, конопляное семя. Арабский автор ал-Идриси (середина XII в.), опираясь на не дошедшее до нас сочинение ал-Джейхани (X в.), сообщал, что жители страны построили на реке Менказ мельницы, на которых перемалывают в муку рожь, рис и другие зерновые злаки. Из этой муки пекут хлеб или же их (злаки, как констатирует Л. Р. Кызласов) едят сваренными – это и составляет их питание. Таким образом, у средневековых хакасов были не только ручные, но и сложные ветряные мельницы, а в пищу они употребляли просо, ячмень, пшеницу, гималайский ячмень, коноплю, рожь, овес и рис, который, очевидно, привозили из Средней Азии или Китая.

Вероятно, хакасы разводили и сады. Подтверждением тому могут служить не только сведения ал-Макдиси, но и исторически точные данные великого Низами (конец XII в.), использованные им при описании земли Хирхиз на Енисее:

И порядок, миную и рощи, и пашни,
Встретил он (Искендер – Л. К.), и покой
Здесь, как видно, всегдашний;
Вся дорога в садах, но оград не найти.
Сколько стад! Пастухов же у стада нет.
Сердцу царского стража плода захотелось.
К отягченным ветвям потянулся он смело...
...И, помчавшись, лугов миновал он простор,
И сады, и ручьев прихотливый узор [10].

Археологические материалы из Хакасско-Минусинской котловины, относящиеся к VI–X вв., значительно дополняют письменные источники. Они подтверждают, что земледелие было здесь плужным, с применением не только местных сох и деревянных плугов с железными лешниками, но и сложных плугов с чугунными отвалами, которые начали привозить в Южную Сибирь уже с V в. Как пишет Л. Р. Кызласов, по данным «Тан-шу», даже племена гненьма, или йелочжи (жившие к северу от древних хакасов и которые «часто дрались с хакасами, обликом много походили на хакасов, но говорили на других языках») пахали землю лошадьми [цит по:11]. В другом источнике о них сказано: «С помощью лошадей и людей пашут плугами, сеют пять хлебов». Тюрки Алтая также знали плужное земледелие «с помощью лошадей и людей».

Засушливые участки степей и часть лугов орошались путем создания сложных ирригационных систем. В Северной Хакасии и на енисейском ле-

вобережье обнаружены не только разветвленные сети древних каналов, но и остатки значительных ирригационных сооружений (типа плотины, дамбы и канала), соединявших русла каких-либо рек и регулировавших их водостоки в нужном для земледельцев направлении.

Вся эта устойчивая система хозяйства в IX–XII вв. была распространена хакасами на Туву, Горный Алтай и Северо-Западную Монголию.

Уже общепризнано, что именно к этому периоду относится сооружение значительного количества известных на территории Алтая и Тувы древних оросительных каналов, имевших каменные опорные стенки. Сеть этих каналов особенно выросла после IX в.

В Туве найдены древнехакасские косы-горбуши наряду с характерными для тюрков топорами-теслами – настоящими проушными топорами, удобными для сооружения срубов жилых домов. Для той же цели применялись и долота. К этому же периоду относятся части тулочных лемехов от плугов, в довольно большом количестве найденные на территории Тувы и Алтая. Эти материалы отражены в трудах известных ученых Л. П. Потапова, А. П. Окладникова, Ю. Л. Аранчина, Л. В. Гребнева, В. И. Дулова, Х. Н. Сейфулина, Н. А. Сердобова, Л. Р. Кызласова. Указанный период является базисным, он характеризуется совокупностью исторически сложившихся производственных отношений в Древнехакасском государстве, куда входили алтайцы, тувинцы и другие народности того периода.

Земледельческая традиция, существовавшая у местных племен Алтая и Тувы на протяжении веков, получила в этот период дальнейшее развитие, несравнимое по интенсивности со всем предшествующим. На Саяно-Алтайском нагорье всегда имелось очень много полупустынных и гористых земель. Поэтому часть населения была занята полукочевым скотоводством и являлась основным поставщиком продуктов этой отрасли.

Практиковалась облавная охота на диких животных с собаками (кося, марал, антилопа и пр.) и охота на птиц с кречетами. Луки и стрелы были одним из основных видов оружия как для охоты, так и для военных действий. Нет почти ни одного погребения тюркского времени, где бы не были найдены остатки лука. Основы луков в большинстве своем не сохранились. Обнаружены лишь фрагменты сложных клееных луков (Монгун-Тайга, Сут-Холь). Зато, как правило, имеют хорошую сохранность костяные накладки, закреплявшиеся для прочности на концах луков и на их средней части. Измерения расстояния между накладками от луков показывают, что размер луков достигал полутора метров.

Хотелось бы обратить особое внимание на характер изготовления грозного оружия той эпохи – стрелы. Стрелы были снабжены трехлопастными железными наконечниками. Лопасты придавали стреле устойчивость в полете и способствовали дальнобойности и точности попадания в цель. Ниже наконечника крепился полый шарик с отверстиями, который при полете стрелы издавал свист. Свистящие стрелы оказывали угнетающее воздействие на психику противника.

Итак, можно сделать следующие выводы. На развитие культуры народов Саяно-Алтайского нагорья значительное влияние оказали технологии производства, которые зафиксированы даже в наскальной письменности (например, в архипо-енисейской письменности народов Саяно-Алтая, по утверждению крупнейшего ученого по расшифровке наскальной письменности И. В. Кормушина). Все исследованные источники свидетельствуют о том, что в древнем Тюркском государстве были очень хорошо развиты ремесла, письменность и система хозяйствования. Продолжающийся анализ археологических материалов, наскальных рисунков и национальных орнаментов добавляет все новые сведения о культуре и образе жизни народов, населявших Саяно-Алтайское нагорье.

Примечания

1. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – Л., 1989. – С. 212.
2. Большой энциклопедический словарь / науч.-ред. совет: А. М. Прохоров (председ.) и др. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: СПб., 1998. – С. 38, 1216, 1230, 1303, 1377.
3. Каргин А. С. Народная художественная культура. – М., 1997. – С. 253.
4. Деревянко А. П. и др. История Республики Алтай: в 2 т. – Горно-Алтайск, 2002. – Т. 1. – С. 185.
5. Кызласов Л. Р. История Хакасии с древних времен до 1917 года. – М., 1993. – С. 77.
6. Кызласов Л. Р. История Южной Сибири в середине века. – М., 1968. – С. 164.
7. Кызласов Л. Р. История Хакасии с древних времен до 1917 года. – М., 1993. – С. 161.
8. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. – М., 1969. – С. 102-103.
9. Кызласов Л. Р. Указ. соч. – С. 74.
10. Там же.
11. Там же. – С. 78.

*А. Ф. Щуплецов,
О. Г. Ултургашева*

ОЦЕНКА ЭФФЕКТИВНОСТИ СТРАТЕГИЧЕСКОГО ПЛАНИРОВАНИЯ НА ОСНОВЕ КРИТЕРИЯ КОНКУРЕНТОСПОСОБНОСТИ (на примере легкой промышленности Республики Хакасия)

В условиях переходной экономики наиболее остро проявляются проблемы в тех отраслях промышленности, а также субъектах федерации, которые при плановой экономике были дотируемыми. Это привело к тому, что предприятиям данных отраслей приходится и радикально менять устоявшиеся правила и условия функционирования. Особенно сильно это проявилось на предприятиях легкой промышленности Республики Хакасия.

Легкая промышленность Республики Хакасия является одной из ведущих отраслей специализации. Для ее развития в республике имеются благоприятные условия: сельскохозяйственное сырье, удобные транспорт-

ные связи, сравнительно высокая концентрация населения и трудовые ресурсы. Легкую промышленность представляют текстильная, швейная и кожевенно-обувная подотрасли. Крупнейшие предприятия отрасли были размещены в Абакане (трикотажная фабрика «Хакасия», обувная фабрика «Саяны», швейная фабрика «Элегант»), в Черногорске (фабрика первичной обработки шерсти, камвольно-суконный комбинат) [1].

Текстильная и легкая промышленность долгие годы была одной из доходных, социально значимых отраслей, быстро окупаемых по вложенным средствам. Однако за последнее время доля легкой промышленности в общем объеме промышленного производства республики снизилась с 50,5 % в 1991 г. до 8,9 % в 2000 г.

Спад производства продукции допущен в 2003 г. в трех основных отраслях легкой промышленности: текстильной – на 14,8 %, в шерстяной – на 17,3 % и в трикотажной – на 51,3 %. Итоги работы легкой промышленности за 2003 г. свидетельствуют о том, что выпуск продукции увеличился на 0,2 % по сравнению с аналогичным периодом предыдущего года. При этом продолжается процесс сокращения числа работающих и количества действующих предприятий. В 2002 г. количество предприятий легкой промышленности в Республике Хакасия составляло 12 крупных и средних предприятий, в 2003 году из них было ликвидировано 3 [2].

Ситуация на предприятиях легкой промышленности Республики Хакасия продолжает оставаться сложной. Кризисное состояние большинства республиканских предприятий легкой промышленности обусловливается целым спектром очевидных причин.

Основными причинами спада промышленного производства являлись разрыв хозяйственных связей, необеспеченность сырьем, падение спроса и взаимные неплатежи. Необоснованно высокий импорт, значительное падение покупательной способности населения, отсутствие госзаказа привели к остановке некогда ведущей отрасли промышленности республики. Исправить положение не смогли налоговые льготы, предоставленные предприятиям легкой промышленности.

Дополнительно для предприятий легкой промышленности ситуация усугубляется рядом специфических особенностей, одна из них – сезонный характер производимых товаров, что в принципе не позволяет рассчитывать на планомерное и гарантированное поступление средств в течение всего финансового года. Другая особенность – сезонный характер закупки сырья, что обуславливает необходимость в относительно короткий период времени осуществлять значительные платежи за сырье. Кроме того, налоговая политика государства в отношении предприятий – производителей абсолютно не учитывает вышеперечисленные особенности данной отрасли.

Одной из причин падения производства в отечественной легкой промышленности явилось постоянное увеличение доли импортных изделий в товарных ресурсах. При этом в общих объемах доля неорганизованного импорта за последние два года возросла с 25 % до 35 %, что создает для

республиканских производителей еще более жесткие ценовые рамки. Низкая конкурентоспособность производимой продукции является одним из немаловажных аспектов увеличения спроса на импорт.

В этой связи необходимо подчеркнуть, что повышение качества и дифференциации ассортимента является важнейшим способом обеспечения конкурентоспособности отрасли в условиях постоянного сокращения ее доли в объеме промышленной продукции Республики Хакасия. Нельзя не согласиться с тем, что для поддержания конкурентоспособности продукции необходимо своевременное обновление оборудования и технологий, проведение реструктуризации производства. Основой предлагаемых мер по поддержке и развитию предприятий легкой промышленности, на наш взгляд, является проведение на республиканском уровне политики повышения конкурентоспособности продукции.

Легкая промышленность вступила в полосу торможения и нестабильной динамики длительностью порядка 10-15 лет. Поэтому, делая ставку на сохранение экспортно-сырьевой модели отрасли, республиканские предприятия не смогут обеспечить в ближайшие годы темпы роста выше 2-4 % в год, что совершенно недостаточно для восстановления стратегического потенциала отрасли. Наряду с этим, надо четко понимать, что ставка на внутренний рынок и развитие экономики, ориентированной на потребление, не есть курс на выведение отрасли из кризиса. Это не может быть глобальной стратегией «на все времена». Долгосрочная задача стоит шире – не просто совершить очередную «догоняющую модернизацию», а обеспечить поддержание конкурентоспособности продукции легкой промышленности республики в контексте страны в целом.

В условиях открытой экономики главной целью в обеспечении конкурентоспособности отрасли на ближайшие 5-8 лет является увеличение выпуска качественных отечественных изделий до объемов, позволяющих нашей республике не зависеть от импорта товаров легкой промышленности.

Качество конечной продукции определяется качеством процессов. Менеджмент качества в рамках системы качества сводится к руководству сетью процессов организации, которые «формируют» качество конечной продукции. Именно в этом состоит системный подход к руководству качеством, определяющий конкурентоспособность организации.

Для оценки эффективности избранной стратегии и тактики целесообразно использовать оценку конкурентоспособности отрасли, которая может служить косвенным критерием эффективности деятельности по стратегическому планированию. Поскольку продукт – это результат деятельности конкретного продуцента, действующего на конкретном рынке и располагающего определенным внутренним потенциалом, конкурентоспособность отрасли и конкурентоспособность продукта можно соотносить как целое и часть.

Конкурентоспособность отрасли можно определить как возможность и динамику приспособления предприятия к условиям рыночной конкуренции.

Анализ конкурентных позиций предприятия на рынке предполагает выяснение факторов, которые воздействуют на отношение потребителей к предприятию, его продукции и, как результат, на изменение его доли продаж на конкретном рынке. Вся совокупность факторов можно подразделить на внешние факторы макросреды (государственное регулирование, конкуренция, деятельность общественных институтов) и внутренние факторы микросреды предприятия, связанные с потенциальными возможностями самого предприятия по обеспечению собственной конкурентоспособности. Задачей стратегического маркетингового планирования является не выявление полностью использованных факторов конкурентоспособности (резервов), а воплощение потенциально имеющихся возможностей повышения конкурентоспособности предприятия в действительность.

В настоящее время единая общепринятая методика оценки конкурентоспособности предприятий отсутствует, а в практике было выявлено шесть основных подходов к оценке конкурентоспособности предприятия:

1. Оценка по теории равновесия – ее суть заключается в том, что когда у производителя нет стимула для перехода в другое состояние, он достигает максимально возможного объема выпуска и сбыта товара при неизменном характере спроса и уровне развития техники на данном рынке.

2. Функциональный метод, при котором определяют соотношение издержки/цены, загрузки производственных мощностей, объемов выпуска и продаж продукции и т. д. Сопоставление перечисленных показателей позволяет определить уровень конкурентоспособности предприятия. Дополнительно в качестве показателей конкурентоспособности используются рентабельность инвестиций и норма прибыли.

3. Метод сравнительных преимуществ – заключается в том, что страна специализируется на производстве и экспорте тех товаров, по которым она имеет наименьшие удельные издержки по сравнению с конкурентами.

4. Структурный метод, при котором анализируют уровень монополизации отрасли и величину барьеров для входа в отрасль. На конкурентоспособность предприятия влияют потенциал рынка, вид товара, однородность рынка, входные барьеры, экономия на масштабе, диверсификация предприятий.

5. Матричная методика оценки конкурентоспособности, основанная на построении матриц и предварительном выборе стратегии.

6. Оценка конкурентоспособности по качеству продукции с использованием многоугольных профилей, которая базируется на выявлении критериев удовлетворения потребностей потребителей применительно к конкретному продукту, установления иерархии потребностей, их сравнительной важности в пределах спектра потребительских запросов. Затем проводят сравнение технико-экономических показателей данного продукта с другими конкурирующими продуктами.

Представляется, что приоритетное положение в оценке конкурентоспособности предприятия занимают методы, базирующиеся на теории эффективной конкуренции. Для определения конкурентоспособности предприятия с учетом выпускаемых товаров и рынков, на которых они реализуются, используется формула:

$$K = \sum_{i=1}^r A_i * K_{Ti} * K_{эi}$$

где A_i – показатель значимости рынка, на котором представлен товар предприятия ($A_i = 1,0$ для промышленно развитых стран; $0,7$ для остальных стран и $0,5$ для внутреннего рынка);

K_{Ti} – конкурентоспособность i -го товара на T -м рынке, определяется по формуле:

$$K = \sum_{j=1}^p b_j * n_j/n_{jA} * k_j/k_{jA} * z_j/z_{jA}$$

где p – число товаров;

b_j – коэффициент значимости j -го товара в конкуренции на рынке, $b_j = 0 \dots 1$;

n_j, n_{jA} – количество j -го товара, предлагаемого на рынке конкурирующими сторонами;

k_j, k_{jA} – комплексные показатели качества конкурирующих сторон;

z_j, z_{jA} – затраты на приобретение и использование этих товаров за весь срок эксплуатации;

$K_{эi}$ – индекс относительной эффективности, который предлагается определять по формуле:

$$K_{эi} = \sum_{j=1}^p y_i * E_j/E_{jA}$$

где E_j, E_{jA} – частные показатели конкурентоспособности рассматриваемого предприятия и предприятия-конкурента;

y_i – вес каждого показателя.

Для определения E_j предлагается составить перечень показателей, отражающих следующие аспекты:

- аспект клиента (отношение к предлагаемой продукции, имидж предприятия, глубина и широта ассортимента, соотношение цена/качество продукции, уровень сервисного обслуживания);

- производственный аспект (расход сырья, энергоресурсов и трудозатраты на единицу продукции, качество продукции);

- финансовый аспект (коэффициенты абсолютной ликвидности, текущей ликвидности, платежеспособности, финансовой независимости и др., способность предприятия привлекать инвестиции для развития);

- сырьевой аспект (сырьевая обеспеченность и зависимость от внешних поставщиков).

Расчет E_{jA} производится экспертным путем. Рекомендуется следующий алгоритм расчета:

1. Определение экспертным путем веса каждого показателя в диапазоне 0...1.
2. Присвоение каждому показателю рассматриваемого предприятия и его основных конкурентов (K_1 , K_2) экспертную оценку по 10-балльной шкале от 1 (очень плохо) до 10 (очень хорошо).

Если предприятие не располагает данными о конкурентах или затрудняется оценить их, то расчет частного показателя конкурентоспособности можно сделать на основе экспертных оценок только для своего предприятия. В этом случае показатель конкурентоспособности будет находиться в диапазоне от 1 до 10 баллов, и его уровень можно считать: от 1 до 4 – низким, от 4 до 7 – средним, от 7 до 10 – высоким.

Полученная информация и изменение коэффициента конкурентоспособности K как для предприятия, так и для конкурентов за отчетный период может косвенно оценить эффективность функционирования системы стратегического планирования на предприятии. Эффективное функционирование систем стратегического планирования на предприятиях легкой промышленности должно повышать конкурентоспособность предприятия. В связи с этим, оценка конкурентоспособности предприятия также может служить критерием эффективности при оценке деятельности по стратегическому планированию.

Стратегия, рекомендуемая нами, заключается в приведении возможностей предприятий легкой промышленности в соответствие с ситуацией на рынке. Выбрана стратегия проникновения на рынок. Стратегия заключается в том, чтобы закрепиться на местном рынке, а затем, используя накопленный опыт, внедряться на рынки тех регионов России, на которых недостает продукции местного производства.

Основной стратегической задачей отрасли является насыщение внутреннего рынка товарами народного потребления и обеспечение экономической безопасности страны. Предусматривается к 2010 г. увеличение объемов производства в 2 раза и достижение как минимум 50 %-й доли отечественных товаров на внутреннем рынке. В дальнейшем предполагается вернуть долю продаж отечественных товаров на рынке, составлявшую ранее 70 %.

Примечания

1. Шульбаев В. К. Хакасия в 90-е годы XX века: проблемы социально-экономического развития. – Абакан, 2004. – С. 32.
3. Социально-экономическое положение Республики Хакасия: (доклады 1990-2004 гг.) // Госкомстат Республики Хакасия.

СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРЫ ДРЕВНИХ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ

Разработкой определения культуры как социального фенотипа занимались многие отечественные ученые: Н. А. Бердяев, Вл. Соловьев, К. Н. Леонтьев, П. А. Сорокин, Д. С. Лихачев, М. С. Каган, Л. Н. Гумилев, В. В. Чубаров, А. Я. Гуревич, Т. И. Ойзерман, В. И. Вернадский, Н. В. Исакова, В. С. Семенов, Г. Г. Котожеков и др. Общим для них в определении культуры является лишь ее трактовка как явления многоликого, многопланового, тогда как собственно само понятие культуры существенно разнится. Например, французский культуролог А. де Бенуа, определяя культуру, писал: «Культура – это специфика человеческой деятельности, то, что характеризует человека как вид» [1]. А нидерландский историк и философ Й. Хейзинга в первую очередь отмечает принципиальную неопределенность культуры: «Слово “культура”, как оно всеми употребляется, вряд ли может быть чревато каким-либо недоразумением. Всем приблизительно известно, что хотят этим сказать. Однако выясняется, что очень трудно определить его значение в точности. Что такое культура, в чем она состоит? Почти невозможно дать такую дефиницию, которая бы целиком исчерпала все содержание этого понятия» [2]. Действительно, к готовому определению всегда можно добавить, присовокупить новые оттенки мысли, которые не укладываются в предлагаемое определение и побуждают к новым исканиям. К такому же выводу приходит и А. Белый: «...многие мыслители уже указывали на чрезвычайную сложность самого понятия “культура”... Сталкиваясь с проблемой культуры в обиходе нашей мысли, мы сталкиваемся с чем-то самоочевидным, не поддающимся определению...» [3].

И до сих пор научное сообщество не выработало единой, общепринятой точки зрения на культуру как феномен социальной жизни человека. Так, если тридцать пять лет назад существовало свыше 250 определений культуры, то сегодня их стало намного больше. Такое количество определений и трактовок культуры можно объяснить различиями в уровне подходов к изучаемому явлению, аспектов анализа, отражающих разные стороны культуры и тем самым фиксирующих ее чрезвычайную сложность, противоречивость, многогранность. Следует, однако, отметить, что во всех исследованиях применялся и единый специальный подход, который позволял точно анализировать феномен культуры и ее роль в развитии самосознания людей, а в последнее десятилетие стали предприниматься шаги к созданию единой культурологической теории как системы знаний, обобщающих явления культуры.

В наше время культура привлекает особое внимание как *специфический фенотип социальной динамики общества*, который во многом формирует будущее, моделируя историческое развитие цивилизаций и каж-

дого человека в отдельности. С этих позиций культуру можно определить как непрерывно развивающийся, творческий процесс, ее всеохватность объясняется тем, что она пронизывает все сферы человеческой деятельности – как материальной, так и духовной. Она представляет собой производство, хранение, распространение и потребление духовных ценностей для развития человека, общества в целом. Культура, на наш взгляд, есть качественная характеристика общественной жизни, исторический способ развития жизнедеятельности человека, в том числе и отдельных этнических меньшинств, выражающийся в результатах этой деятельности, в системе социальных норм и институтов. Она регулирует межличностные отношения во всех сферах общества, будь то межличностные отношения, отношение к материальным ценностям, к природе и др. Особого внимания требует и изучение влияния на культуру технико-производственных технологий, которые во многом являются определяющими для развития последней. Этот аспект в отечественной науке отражен недостаточно.

Вследствие многоликости, многослойности культура, как общественный цельный феномен, трудно поддается обобщенному анализу. Необходимо ее скрупулезное изучение с позиций всех гуманитарных наук.

В современной научной культурологической литературе в осмыслении общей природы культуры как целостного явления наблюдаются два подхода: одни понимают культуру как творческий процесс (А. И. Арнольд, Э. А. Баллер, Н. С. Злобин, Л. Н. Коган, В. М. Межуев и др.), другие исследователи (В. Е. Давидович, Ю. А. Жданов, Э. С. Маркарян, М. С. Каган, В. В. Трушков и др.) рассматривают культуру как специфический способ человеческой деятельности. Полемика между этими группами вызвала определенное развитие научной мысли (философия, этнография, история, социология) по разработке проблем теории культуры [см.: 4].

Для нашего исследования нет необходимости рассматривать все варианты подходов к изучению культуры и ее влияния на самосознание народов. Мы остановимся на таком из них, который выступает в качестве методологического основания при изучении конкретных культур (в нашем случае – культуры древнетюркских народов) как общий ориентир при анализе исторических этнокультурных процессов.

Для выполнения поставленной задачи мы можем взять на вооружение системный подход, который является общепризнанным для познания сложных объектов. В научном мире сложились три основные разновидности системного подхода, до сих пор не имеющие четко сформулированной методологической концепции:

- структурно-функциональный системный анализ (возник в социологии, которая до сих пор остается основной областью его применения);
- структурализм (зародился в лингвистике, а затем распространился на антропологию, искусствоведение, историю и некоторые другие гуманитарные науки);
- собственно системный подход.

Для нашего исследования системный подход представляет наибольший интерес, о нем вполне можно говорить как о едином направлении в развитии научного познания.

Все исследования, проводимые в рамках этого подхода, должны быть направлены на изучение специфических характеристик сложноорганизованных объектов – систем. Системный подход применительно к теории культуры предполагает:

- выявление системообразующих признаков изучаемого объекта, отраженных в определениях понятия культуры;
- анализ структуры культуры;
- выявление законов развития этой системы;
- построение на этой основе теоретической модели необходимого состояния системы;
- сравнение необходимого (должного) состояния с реальной действительностью;
- выработку практических рекомендаций [5].

Как мы видим, системный подход предоставляет широкую гамму возможностей для исследовательского анализа. В первую очередь он предполагает нахождение правильного направления исследований (от чего зависит конечный результат научных поисков). Учитывая, что культура вторична по отношению к обществу, правомерно сделать вывод, что культура является важнейшим структурообразующим фактором. Социокультурологический аспект культуры объединяет такие сферы, как культура труда, культура земледелия, культура быта и др.

Историко-культурная типология является важнейшим принципом системного подхода в изучении культуры, представляющим собой выявление законов ее развития. На наш взгляд, этот принцип имеет методологическое значение: историко-культурная типология позволяет показать прохождение всеми народами, в том числе и народами Саяно-Алтая, одних и тех же ступеней исторического развития. Как убедительно показал А. Я. Гуревич, ведущее место в построении типологии той или иной культуры, в воссоздании картин мира, присущих разным эпохам и культурным традициям, принадлежит исторической антропологии [6].

Вышеизложенные положения говорят о том, что системный подход вполне применим и при изучении культуры древнетюркских народов. Однако задача построения на этой основе модели культуры народа представляется достаточно сложной, поскольку, как уже отмечалось, культура является многофункциональной и многоплановой.

Как известно, принцип системного подхода возник из целостного подхода к объектам исследования. Понятие «целого» («целостности») было развито и трансформировано в понятие системы. «Целое», несмотря на многовековую историю разработки этого термина (начиная с античной философии), остается неясным по своему содержанию. Однако бесспорно, что понятие «целое» с необходимостью включает в себя понятие «связь»,

которое несет наибольшую смысловую нагрузку в системных исследованиях, объединяя одновременно много значений. Необходимо определить те основные значения понятия «связь», которые служат в качестве научного инструментария для данной трактовки системного подхода.

Для наглядности можно воспользоваться удачной, на наш взгляд, классификацией связей, предложенной Г. Г. Котожековым.

1. Связи взаимодействия. Это наиболее обширный тип связей. Специфика их в том, что они опосредуются целями, которые преследует каждая из сторон. В рамках связей взаимодействия могут быть как кооперативные (совместные), так и конфликтные связи. В нашем исследовании культуры древнетюркских народов мы выделяем, например, связи по взаимодействию этнических культур, а также конфликтные связи, вызванные доминантностью и подчиненностью этносов.

2. Связи генетические, когда один объект выступает как основание, вызывающее к жизни другой объект. Например, рассматривая рождение театра как компонента национальной культуры, можно обнаружить его генетические корни в народных играх, шаманских камланиях и т. д.

3. Связи преобразования, при которых в процессе взаимодействия двух или более объектов эти объекты порознь или совместно переходят из одного состояния в другое. Таково, например, взаимодействие национальных культур народов России, миновавших одну или несколько общественно-экономических ступеней естественно-исторического развития, с русской культурой.

4. Связи функционирования, обеспечивающие реальную жизнедеятельность национальной культуры в разных социальных условиях (например, функционирование культуры в дореволюционный и советский периоды).

5. Связи развития, которые можно рассматривать как модификацию функциональных связей состояний культуры, с той, однако, разницей, что процесс развития существенно отличается от простой смены состояний.

6. Связи управления, которые зависят от общественно-политической обстановки и системы руководства культурой.

Необходимо подчеркнуть, что в любой системе проблема поиска специфических механизмов взаимосвязей различных уровней системного объекта – одна из наиболее трудных задач, поскольку конкретной формой реализации этой взаимосвязи является управление. А в таком динамично изменяющемся объекте, как культура, эта проблема становится наиглавнейшей [7].

Как видно из классификации Г. Г. Котожекова, основным в понятии системы является не ее конкретное строение и не тождественность элементов, а наличие определенных связей, меняющихся по форме и обуславливающих включение в систему то одних, то других элементов, но при условии сохранения преемственности между элементами и типами связи на всем протяжении развития системы.

Взяв на вооружение системный подход, можно сконструировать примерную модель национальной культуры того или иного этноса. При этом мы можем сказать, что ей как системе присуща следующая примерная характеристика:

- она представляет собой целостный комплекс взаимосвязанных элементов;
- образует особое единство со средой и обществом, поэтому не может рассматриваться изолированно от них;
- она может рассматриваться как элемент другой системы более высокого порядка;
- элементы исходной системы, в свою очередь, могут быть рассмотрены как элементы более низкого порядка.

Использование принципа системного подхода в изучении культуры позволяет выявить более достоверную картину хода развития этноса по сравнению с трактовками археологов, этнографов, историков и пр., поскольку в ее основе лежит поиск конкретных технологий построения целостности объекта и выявление достаточно полной типологии его связей, а также дает возможность расчленить на несколько ответвлений изучаемый сложный объект или явление культуры.

Такой подход к исследованию становления самосознания народа через его культуру, как отмечает В. В. Чурбанов, усложняется тем, что культуре, при оригинальности ее элементов, несвойственна четкая внутренняя организация. Культура, по его мнению, обладает диффузностью, ибо границы культурных явлений проходят по широким неопределенным территориям [8].

Одним из первых среди отечественных исследователей культуру как систему с определенными внутренними и внешними связями рассмотрел М. С. Каган в исследовании «Человеческая деятельность», принимая определение культуры как внебиологически выработанного, особого, лишь человеку присущего способа деятельности. Он предлагает выделить в ней прежде всего технико-технологическую и предметно-продуктивную грани, а также три слоя: материальную, духовную и художественную культуру [9]. Однако с предлагаемым посылом трудно согласиться, поскольку, как мы уже говорили, культура многогранна. Так, учитывая, что художественная культура – это часть духовной культуры, следует сделать вывод, что скорее всего она является подсистемой последней. Нельзя однозначно относить культуру и к внебиологически выработанной системе, меняющей только социальную сущность.

По мнению Л. Н. Гумилева, «этнос – это феномен биосферы», а нация (этнос) имеет не только социальную, но и биологическую сущность [10]. Отсюда этнические стереотипы поведения человека накладывают свой отпечаток на национальные особенности психологии этноса, национальное самосознание.

Нельзя полностью согласиться с теорией пассионарности Л. Н. Гумилева, играющей, по его мнению, решающую роль в судьбах этносов.

По Гумилеву, пассионарность – это генетически унаследованная или приобретенная в результате мутации повышенная способность поглощать представителями определенного этноса больше энергии из окружающей среды, чем другие этносы. В отличие от пассионариев, субпассионарии – это лица, поглощающие меньше энергии, чем это требуется для уравновешивания потребностей инстинкта. К субпассионариям им причисляются так называемые отсталые народы, приниженный статус которых якобы обусловлен генетически. Поэтому в определении сущности культуры необходимо, видимо, учитывать тот факт, что человек – существо биосоциальное.

В заключение хотелось бы отметить, что принятой нами на вооружение системный подход к изучению культуры народов Саяно-Алтая, возможно, будет видоизменяться в ходе нашей дальнейшей работы над этой проблемой.

Примечания

1. Общество. Культура. Философия: Материалы к XVII Всемирному философскому конгрессу. – М., 1987. – С. 203.
2. Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня // Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. – М., 1992. – С. 258.
3. Белый А. Символизм как миропонимание. – М., 1994. – С. 18.
4. Моль А. Социодинамика культуры – М., 1973. – С. 35.
5. Круглова Л. К. Системный подход к культуре // Материалистическая диалектика и системный подход. — Л., 1982; Маркарян Э. С. Культура как система // Вопр. филос. – 1984. – № 1.
6. Гуревич А. Я. Историческая наука и историческая антропология // Вопр. филос. – 1988. – № 1. – С. 57.
7. Котожеков Г. Г. Генезис национальной культуры. – Абакан, 1991. – С. 14.
8. Чурбанов В. В. Культура и развитие личности в социалистическом обществе – М., 1981. – С. 5.
9. Каган М. С. Человеческая деятельность. – М., 1974. – С. 233.
10. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – Л., 1989. – С. 212.

РАЗДЕЛ IV

ВЕРА, ЦЕРКОВЬ, КУЛЬТУРА

*С. П. Батулин,
Т. В. Батурина*

К ВОПРОСУ О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ ЦЕРКВИ, ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА В РОССИИ

Православная церковь в России в течение столетий составляла вместе с государством единую социальную систему. Одно не могло быть мыслимо и существовать отдельно от другого. Верховная государственная (монархическая) власть была сакрализована и поддерживалась всем авторитетом церкви, а сама церковь получала от государства основные социальные гарантии, церковная идеология выступала в роли государственного мировоззрения. Духовные и светские власти ушедших веков кажутся «срисованными» с единого образца и симметрично расположенными вокруг невидимого центра, как бы уравновешивающими друг друга. Прощающую линию церкви в начале XX в. выразил профессор Московской духовной академии Е. Голубинский: «Власть гражданская обязана материально содержать и внешним образом охранять власть церковную. Со своей стороны эта последняя должна представлять собою нравственное начало, которое бы нравственным образом благотворно действовало на власть гражданскую» [1].

Петр I включил церковь в систему государственных учреждений, ликвидировав патриаршество. Постепенно она превратилась в «ведомство православного вероисповедания», возглавляемое Синодом. Павел I объявил императора главой церкви; впоследствии царь официально

считался верховным защитником и хранителем догматов господствующей веры, а также блюстителем правоправия и благочиния [2]. До октября 1905 г. в России действовало положение, формально известное как «догмат Победоносцева»: «Государство признает одно вероисповедание из числа всех истинным вероисповеданием и одну церковь исключительно покровительствует и поддерживает к предосуждению всех остальных церквей и исповеданий, вплоть до приравнения отпадения от православия к уголовному преступлению» [3]. Удар, нанесенный революцией 1905 г. самодержавию, больно поразил и церковь. Отменялось привилегированное положение православия. Манифест 17 октября объявил веротерпимость, узаконил свободу перехода из православия в другие христианские вероисповедания, предоставил легальные права для существования старообрядческих и сектантских организаций, признал за старообрядческим и сектантским клиром звание священнослужителей. И напрасно руководители церкви надеялись, что это только декларации, которые не пройдут в жизнь.

Отношения церкви и Временного правительства были сложными, так как последнее проводило реформы, основной смысл которых заключался в том, чтобы уравнивать в правах все религии России, отделить школу от церкви. Церковные круги не могли отрешиться от старых амбиций, а может быть, и не хотели признать, что революция требует принципиальных изменений в церковно-государственных отношениях. Большинство церковников было склонно думать и требовать, чтобы государство сохранило свои обязательства по отношению к православной церкви и только освободило ее от стеснительной опеки. Церковь представлялась им как самостоятельная сила, стоящая как бы над государством.

Как видно из истории, в России церковь была сущностно слита с государством, что получило выражение в православном учении о симфонии государства и церкви. Вплоть до падения самодержавия церковь была самым надежным его союзником. После революции она стала заложницей старого государства (ибо преследовалась как часть старого режима) и в то же время – жертвой нового государства, так как новый режим, черпая легитимность в идеологии общественности («революционного народа»), утверждался и креп в «непримиримой борьбе» с беззащитной церковью, превращая ее в марионетку собственной политики.

Революция в России, задержав процесс развития гражданского общества, не могла остановить его совсем. Он продолжался не на основе развития частной собственности, а на основе роста политического самосознания. Пусть и в очень ослабленном и жалком виде, но возродившаяся Россия с самого начала обладала гражданским обществом и стала строить новую государственность по модели гражданской общественности и правового государства.

Эти процессы не могли не касаться Русской православной церкви. Исполдволь и постепенно она завоевывала в советские времена ав-

тономию, а торжественное празднование тысячелетия крещения Руси послужило одним из сигналов к религиозному пробуждению общества. Церковь получила от государства независимость, которую прежде упорно отвергала, но о которой затем только могла мечтать. Она стала полноценным институтом гражданского общества, который рассматривает себя как частное явление в обществе и не может претендовать на всеобщность, зато получает полную независимость для отправления задач, возложенных на Церковь Христом.

И все же в этом новом для себя социальном статусе Церковь оказалась силою исторических обстоятельств, а не собственной волей. Собственная воля и развитие начинается только сейчас. Оно уже будет зависеть от определения своего собственного места в социальной структуре общества и осмысления собственного пути. О том, что самоопределение и самоосмысление представляет собой сегодня огромную нерешенную проблему, свидетельствуют рецидивы политического романтизма, попытки связать судьбу церкви с отжившей социальной системой – с самодержавием или с коммунизмом. Заглянув в работы современных церковных канонистов, мы обнаружим, что вопрос о соотношении духовной и светской власти по-прежнему, как и в сочинениях русских философов начала XX в., относится к числу «проклятых» и «окончательно неразрешимых». В новейших учебниках церковного права можно прочесть слова, сказанные 80 лет назад С. Н. Булгаковым в докладе Поместному собору о том, что требование отделения церкви от государства равносильно пожеланию, чтобы «солнце не светило, а огонь не согревал».

И такое положение вещей признается неотменяемым. Иначе говоря, даже если бы советское государство не вмешивалось когда-то в церковную жизнь, а руководители церкви не возглавляли сегодня Всемирный Русский Народный Собор и не критиковали курс, проводившийся до недавнего времени правительством страны, с точки зрения авторов этих учебников, это нисколько не поколебало бы справедливости церковно-правовых и вероучительных формул.

Единственное заключение, которое можно отсюда вывести, – участие церкви в жизни государства несводимо ни к политическим действиям иерархии (поскольку они – явление достаточно редкое), ни к нравственным ограничениям, которые налагает Церковь на мирян-политиков (поскольку тут нет никакой правовой или организационной проблемы), ни к согласованию на государственном уровне вопросов владения и распоряжения церковным имуществом (поскольку они не имеют непосредственного отношения к призванию церкви «светить» и «согревать»).

Но в чем же состоит тот «неразложимый остаток», который мы получим за вычетом всего вышеперечисленного?

Как ни странно, ответить на этот вопрос нам поможет не поиск каких-то незамеченных пока положений церковного учения, освещающих проблему, а констатация их отсутствия.

И действительно: если церковь до сих пор не выработала, несмотря на все решения Архиерейских соборов последних лет, доктрины, отвечающей на подобного рода вопросы, – значит, роль этой доктрины играет что-то другое. Во всех сообществах, по тем или иным причинам не имеющих «писаной» конституции, этим «другим» является «прецедент» – хранимые общей памятью навыки взаимных отношений. Способом хранения таких навыков, сложившимся в Православной Церкви, являются ее иерархическая организация, богослужебный обиход и бытовой уклад: человек, принявший в общине эти элементы традиции, обязательно воспроизведет их, пусть и в измененном, приспособленном к мирской жизни виде, за пределами церковной ограды.

Значение этого обстоятельства хорошо понимали те иерархи, на глазах которых происходило изгнание церкви из всех областей жизни в молодой советской республике. Даже один из предводителей отколовшейся от Московской Патриархии Зарубежной Церкви, особенно остро переживавший утрату Русской Церковью статуса «государственного ведомства» и много труда вложивший в выработку проектов реконструкции этого статуса после падения большевиков, говорил о том, что главной заботой должно быть «не создание подчиненных Церкви мирских учреждений, а создание быта, в котором мы жили бы по законам и началам Церкви, хотя бы и окруженные ее врагами. То, что мы называли Св. Русью, – считал он, – было создано больше всего не нарочитой организацией по плану, а именно бытом, молитвенным подвигом святых и подражанием им в миру на разных уровнях общества».

Однако сохраняет ли все это силу сегодня, после десятилетий полуподпольного богослужения, когда поведение подавляющего большинства людей определяется совсем не церковными образцами, а православная традиция представляется политикам чем-то вроде резервуара слов и символов для периодической замены тех из них, что уже окончательно девальвировались? Да и сохраняется ли сегодня эта традиция как единое целое? Ведь ни для кого не секрет, что внутри церкви существует множество группировок и направлений.

Но именно во множественности и пестроте лучше всего выявляется лежащее в основе единство и та «скрытая гармония», которая, по словам одного из греческих философов, «сильнее явной».

На протяжении своей истории церковь могла, в зависимости от эпохи и региона, становиться то более, то менее иерархически устроенной и централизованной, то теснее, то слабее связанной с государством. Сегодняшние наследователи традиции могут усматривать для себя образец в самых разных временных и местных ее вариациях: от раннехристианской общины до имперской церкви. Но и прежде, и теперь средоточие всех этих изменений – богослужение и жизнь прихода, подчиняющие их единому ритму и удерживающие от превращения в стихийные процессы. И наобо-

рот: распорядок литургии и управления общиной теперь, как и прежде, исподволь формирует человека, изменяющего внецерковную жизнь.

«Если икона отображает не подробности прижизненного облика святого или чье-либо отношение к нему, а замысел о нем Бога, – то и представитель духовной или светской власти в качестве «иконы» единого источника всякой власти должен действовать не по «многоятежному» человеческому определению или собственному произволу, но по законам иного, невыразимого в человеческом законодательстве порядка вещей», – рассуждают одни.

«Если к спасению и служению Богу были призваны все верные, а не одна только почему-либо выделенная их часть и Церковь нуждается в реформах, упраздняющих внутренние разделения (особое посвящение клириков, отдельное причащение священников в алтаре, где читаются вполголоса не слышимые мирянами молитвы, понятный только священству богослужебный язык), – то церковная и государственная организации должны принять такую форму, которая ни в чем не препятствовала бы самоуправлению общин, не надстраивала бы над маленькими храмами «местной соборности» подавляющую их громаду пусть и бесчинно разрушенного, и такого нужного, но все-таки слишком массивного патриаршего собора», – говорят другие.

Таковы только две из множества крайних точек зрения, постоянно воспроизводимых тут и там церковной жизнью и находящих опору в традиции. Очевидно, что ни остановить этот процесс, ни «отделить» его от государственного строительства каким бы то ни было законодательным или беззаконным путем невозможно. Рядом с образом светского властителя в сознании верующего народа неизменно возникает, как и столетия назад, симметричный, т. е. «соразмерный» ему, выписанный по той же схеме и по тем же канонам образ духовного наставника.

В православии есть учение о государстве, но не существует социального учения, учения об обществе. Понятие общества вырастает в либерально-революционной традиции общественной мысли. Понятно, что в богословской мысли в нем не было необходимости. Здесь параллельными понятиями были «мир» и «народ» и т. п., не несущие в себе момент противостояния государству. Соответственно не могло возникнуть доктрины, определяющей социальную позицию человека вне его отношения к государству. Для Церкви не существовало общества в его собственном смысле. Общество отождествлялось с «государственным сообществом», индивидуум понимался как подданный, а не гражданин. Когда же проблема свободного гражданского общества зазвучала на страницах светской прессы, церковная мысль увидела под этим только подкоп под традиционные понятия и порядки и стала настойчиво утверждать свое «негражданское» понимание общественности. Вокруг церкви стали собираться те, кто именуется себя «государственниками», образуя направление национально-патриотической идеологии.

По мнению политологов, за усилением гражданского общества неизбежно скрывается ослабление государственной мощи (в правовом государстве) и перенос легитимации верховной власти от Божественного помазания к общественному делегированию, свобода совести (в трактовке национально-патриотического лагеря: свобода предпочесть истине ложь) и отказ от задачи построения христианского государства, умаление роли Церкви и неизбежная секуляризация культуры. Во многих пунктах торжества гражданского общества означает крушение традиционных христианских идеалов социального мира. Гражданское общество и демократия несут в себе культуру, коренным образом расходящуюся с традиционной культурой. В этой культуре получают равные голоса все меньшинства, снимаются все цензурные барьеры, общество становится открытым, аморалистичным. В ней рушатся многие моральные табу, казавшиеся прежде незыблемыми, стремительно расширяется круг потребностей, большинство из которых определяется исключительно материальными и потребительскими интересами населения.

И все это не сдерживается, а поощряется культурой гражданского общества, поскольку она инициирует личную активность, активность человека во имя себя и своего благополучия. Разумеется, в такой трансформации национальной культуры Церковь видит, прежде всего, развращение нравов и крушение нравственного порядка. Публичная проституция, порнография, сокрушительное наступление бездуховности массовой культуры – все это несет с собой культура гражданского общества. В этом лежит причина современного отрицания Церковью демократии и либерализма и осторожной симпатии к прежнему коммунистическому строю, который, во всяком случае, сохранял традиционный нравственный строй. Действительно, наступление свободы способно сокрушить общество, к такой свободе не привыкшее. Однако сопротивление свободе аморальности может перейти в войну против свободы Духа, если не будет понят смысл совершающейся трансформации.

В гражданском обществе регуляция нравственного порядка культуры переходит от механизма внешнего управления, осуществлявшегося государством, к саморегуляции; само общество должно хранить свои святые предания, блюсти нравственные законы, заботиться о чистоте культуры. Причем, ему не дано аппарата легитимного насилия, оно может только воспитывать словом. Если в таком обществе существуют меньшинства, выражающие моральные нормы, противоречащие общепринятым, государству крайне сложно им противостоять, ибо приходится противостоять принципам свободы гражданского общества, правам меньшинств (это видно на примерах перманентных успехов сексуальных меньшинств). А вот общество противостоять им может. Ведь нарушаются нормы других групп людей.

Противостоять им должны тоже группы людей, задача которых – не допустить расширения аморальных меньшинств, замкнуть их в рамках собственных субкультур. В число основных институтов, противостоящих нравственному разложению общества, должна входить Церковь. Это означает, что Церковь сама, не дожидаясь действий государства, должна бороться за нравственное здоровье людей. Но для этого нужно уметь обращаться не к государству, а к самому обществу на его языке.

Новая культурная ситуация должна отразиться в новых стратегических целях и тактических средствах, используемых церковью в ее социальном служении. Изменение целей, конечно, не должно означать отказа от «вечных» задач Церкви, отречения от ядра ее вероучения и миссии. Напротив, именно высшие задачи и высшая ответственность порождает эту необходимость, коль скоро традиционные средства, представления, мировоззрение препятствуют их осуществлению.

Отказываясь от изжившего себя идеала христианской государственности, Церковь во главу своего нового, рождающегося социального мировоззрения должна поставить идеал христианской ответственности. «Не государство, катастрофически меняющее свой лик, – писал А. В. Карташов, – а верующее общество – вот гарантия прочного устройства Церкви, которую уже нашла русская церковь и от которой она не имеет оснований отказываться в дни будущего освобождения России от коммунистического рабства» [4].

Примечания

1. Голубинский Е. История русской церкви. – М., 1901. – Т.1. – С. 12.
2. См.: Свод законов Российской империи. – СПб., 1906. – Т.1. – Ч. 1. – С. 17.
3. ГАТО. Ф. 239. Оп. 9. Д. 64. Л. 2.
4. Карташов А. В. Церковь, история, Россия. – М., 1996. – С. 237.

В. В. Мархинин

ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ВЕРЫ И РАЗУМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ 30-40-х гг. XIX ВЕКА

Вопрос о взаимоотношениях веры и разума занимал европейских мыслителей на протяжении многих веков. Различные его стороны, подчас довольно-таки автономные, рассматриваются исследователями синкретично. В литературе этот вопрос обычно исследуется в целом как вопрос о взаимоотношениях науки и религии, рационального и иррационального в познавательном процессе [1]. Прежде, чем начать рассматривать подходы

русских авторов 30-40-х гг. XIX в. к вопросу о вере и разуме, уточним, как мы будем понимать его содержание.

Следует, во-первых, разграничивать науку и рациональность в целом. В противном случае, вследствие подчеркивания их совокупной противоположности вере, наука будет отождествлена с рациональностью вообще, хотя очевидно помимо научного существуют и вненаучные типы рациональности.

Необходимо учитывать и многозначность слова «вера». Она может пониматься и как сумма убеждений, и как психическая способность, позволяющая эти убеждения приобретать. Представления о вере в этих двух аспектах характерны для религиозных мыслителей, живших в разное время и принадлежавших к разным вероисповеданиям [2], в том числе и для русских авторов XIX в. Религиозная вера как сумма убеждений оказывается в одном ряду с наукой, нравственными и ценностными предпочтениями и прочими духовными образованиями, рассматриваемыми как объект уверенности. Как психическая способность она ставится в один ряд с чувственностью, эмоциональностью, разумом и др.

Таким образом, проблема веры и разума конкретизируется в двух вопросах: о взаимоотношениях веры и разума, институционализированных в обществе в виде религии и науки, и о соотношении знания и веры в познавательном процессе.

Отвечая на первый вопрос, авторы самых разных направлений рассматриваемого периода обнаруживают редкостное согласие. Общий почти для всех подход здесь формулируется в духе концепции двойственной истины.

Тон явно задает Журнал министерства народного просвещения (ЖМНП), и не удивительно: официальное издание ведомства, контролирующего большую часть цензурных функций, и должно было разъяснять границы дозволенного.

Позиция этого журнала сформулирована в неподписанной статье «О различных способах самоубеждения» [3].

Автор статьи считает, что таких способов два: один из них связан с верой, другой – с рациональным знанием. Рациональное знание всегда относится к миру, существующему во времени и пространстве, «к его конечным, ограниченным, условным отношениям» [4]. Оно ничего не может сказать об абсолютном, бесконечном, вневременном – о Боге и бессмертии души – и не дает «крепкую основу, которая не позволяет нам колебаться, святое спокойствие духа» [5]. Все это человек получает посредством веры.

В статье подчеркивается противоположность веры и разума: «Назвать этот (связанный с верой – В. М.) род убеждения знанием, как многие делают, значит одним именем означить вещи совершенно противоположные и запутывать речь... только тогда мы приходим к этому образу воззрения

на вещи, когда оставляем знание, не удовлетворяющее нас» [6] (такая характеристика невольно наводит на ассоциации с определением, которое Сократ дает софистическим приемам: он называет их «убеждением, внушающим веру в справедливое и несправедливое, а не поучающего, что справедливо, а что нет»).

В литературе широко распространено мнение о том, что «уваровское» министерство просвещения было организацией, навязывавшей ученым примат религиозного догмата над наукой и насаждавшей обскурантизм. Материалы ЖМНП не подтверждают это расхожее мнение: там публиковались материалы, содержание которых явно противоречило букве христианской догматики. В основном это статьи, посвященные различным отраслям естественнонаучного знания [7], предмет которых политически нейтрален. И все же, высказывания их авторов откровенно антиклерикальны, и среди них были исследователи (например Рулье), которых традиционно относят к числу объектов травли со стороны реакционеров [8].

Это не означает, что антиклерикализм ученых поощрялся министерством просвещения. Скорее, материалы ЖМНП свидетельствуют о том, что цензура не собиралась заставлять ученых приводить свои выводы в соответствие с буквой Писания и не воспринимала их как антирелигиозные, если в них не было прямой полемики с церковью.

Концепция двойственной истины в ЖМНП была конкретизирована А. Фишером как учение о «положительном авторитете». Фишер известен как протезе Уварова и официальный автор, высказывавшийся о примерной преданности престолу и церкви как природных свойствах русского народа. На деле его трактовка проблемы взаимоотношений власти и ученого была более сложной, чем безапелляционное требование подчинения. Фишер говорит об автономии науки и философии по отношению к политическому строю и вероисповеданию. Взаимодействует с тем или другим не сама наука, а конкретный исследователь, который не обязан подстраивать свои теоретические выводы под сиюминутную конъюнктуру; его благонадежность обеспечивается отношением к властям и официальной церкви как данности («положительному авторитету») и отказом покушаться на их прерогативы.

Хорошо известна протекция, которую оказывал С. С. Уваров А. Фишеру [9], но его высказывания не являются исключением, связанным с покровительством министра. Еще смелее высказался, например, О. М. Новицкий. В своей статье «Об упреках философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности» [10] он опровергает обвинения в адрес философии просветителей в подготовке французской революции. Если кто-то в ней и виноват, то только не философы: «что это за правительство, что это за церковь, – восклицает он, – если они рушатся от одной лишь философской критики».

Смысл позиции ЖМНП в вопросе о взаимоотношениях религии и науки как социальных институтов тот же, что содержался в знаменитых словах Фридриха Великого: «рассуждайте, но повинуйтесь». Политическая специфика николаевского царствования давала, конечно, меньше простора для рассуждений, чем имелось в просвещенной монархии середины XVIII в.; свой отпечаток на нее наложили Великая Французская революция, реставрация, легитимизм и 14 декабря. Тем не менее, тон официального издания министерства просвещения говорит в пользу трактовки николаевского правления как последней в истории России попытки осуществления идеалов просвещенного абсолютизма [11]. Содержание ЖМНП соответствовало николаевской бюрократической практике, вернувшейся к обособлению друг от друга органов управления церковью и системой образования. Вспоминаются в связи с этим и отмеченные П. Вяземским антиклерикальные высказывания, которые позволял себе в частных беседах министр просвещения; один из его неприятелей [12] утверждал, что он «не верил в Христа даже по-протестантски» – такое высказывание можно расценивать, скорее всего, лишь как гиперболу, но вряд ли оно было совершенно беспочвенным. Заметим, что С. С. Уваров, вырабатывая свой лозунг «православие, самодержавие, народность», отталкивался не от каких-либо представлений о гносеологических функциях Откровения, а от взглядов на участие религии в становлении нации и ее самоидентификации; важной для него была не так или иначе понимаемая истинность православной веры, а ее неразрывная связь с национальной культурой и политическим строем. Это демонстрирует, в частности, тот факт, что во французском оригинале конфиденциального уваровского меморандума, поданного Николаю I, где впервые и прозвучала знаменитая триада, термин «православие» вообще не был употреблен; его место занимали термины «религия предков» и «господствующая церковь» [13]. Безусловно, это делалось не для того, чтобы легитимизировать концепцию двойственной истины, но объективно такое положение дел давало возможность для официального ее использования.

Защита тезиса об автономии науки по отношению к религии и церкви велась в ЖМНП, вероятно, даже слишком решительно по меркам того времени, и контраст со сравнительно недавней практикой департамента просвещения александровских времен под контролем мистиков и людей, вроде Магницкого, бросался в глаза. Для того чтобы снять возможные обвинения в религиозном вольнодумстве, авторы, полемизировавшие с мистицизмом, использовали для подкрепления своей правоты ссылки на авторитет... западноевропейских мистиков. Пример этого неподписанная статья «О философии Эшенмайера» [14]. По жанру это реферативный материал, излагающий взгляды немецкого мистика и духовидца К. А. Эшенмайера. Содержание же этой публикации имеет к упомянутому выше автору лишь отдаленное отношение. Так, в статье дается классификация типов религиозного мировоззрения: мистицизм, берущийся судить

о естественном с точки зрения религиозных переживаний, естественная религия, которая судит о религии с позиций обыденного здравого смысла, и супранатурализм, считающий, что между знанием и верой существует непреодолимая граница. Акценты, расставленные в статье, заставляют читателя предполагать, что такое отношение к проблеме принадлежит самому Эшенмайеру. Думается, что такого рода взгляды плохо совместимы с отмеченным позднейшими авторами «истерическим мистицизмом» [15] немецкого мыслителя. Еще один пример такого же рода – статья Ф. Ф. Сидонского «Об отношении между общим и частным (из Ансильюна)» [16]. Автор статьи, священник, имевший непростые отношения с начальством, обвинявшим его в вольнодумстве, решил сослаться на немецкого мистика, который был известен и как прусский политический деятель легитимистского толка. О действительном заимствовании идей Ансильюна здесь говорить не приходится: гносеологическая концепция, изложенная в статье Сидонским, выдержана в духе несовместимого с мистикой кондильяковского сенсуализма.

Решение проблемы отношений религии и науки как социальных институтов в духе концепции двойственной истины господствовало не только в ЖМНП, но и вообще в русской мысли того времени. Для иллюстрации этого факта можно сослаться, например, на материалы журнала «Маяк». Так, в статьях редактора этого издания С. О. Бурачека (кстати, горячо, едва не до фанатизма верующего человека) неоднократно затрагивается тема взаимоотношений веры и авторитета церкви и Писания. Акценты при этом расставляются несколько иначе, чем в статьях Фишера: если тот говорит о необходимости принять «положительный авторитет» как данность, то Бурачек допускает и возможность проверять его положения без всякого для него ущерба [17].

О том, что концепция двойственной истины была распространена повсеместно, свидетельствует и тот факт, что отдельные ее элементы присутствуют и в статьях А. И. Герцена из цикла «Дилетантизм в науке», относящихся ко времени, когда его разрыв с религией уже состоялся: невежественные религиозные «массы» могут быть и носителями истины. Разумеется, Герцен говорит не о научной истине, а о той, что реализуется в человеческой жизни через свое «одействование». И все же, путь к истине, понимаемой в этом контексте, представляется ему двойственным.

В решении второго аспекта проблемы веры и разума наблюдается гораздо большее разнообразие, и концепция двойственной истины уже явно не является преобладающей. Она встречается в статьях ЖМНП, например, у того же А. Фишера: «Откровенная истина не входит в наш дух подобно какой-нибудь математической истине, признание или отвержение которой не зависит от нашей воли» [18]. Он и другие авторы подчеркивают эмоционально-волевую природу переживаний веры; из рациональных образований, напротив, по их мнению, должно быть изгнано

все, что имеет отношение к воле и эмоциям (кроме упомянутых выше статей см. также Федоров).

Иной подход к проблеме веры и разума присутствует в статьях «Маяка», принадлежащих в основном С. О. Бурачеку. Говоря об автономии науки, он настаивал на том, что гносеологическая природа разума и веры по существу одинакова. Он обращает внимание на состояние психики, которым характеризуется любое непосредственное усмотрение истины. Психический акт, обуславливающий это состояние, он считает по существу тем же актом веры, что присутствует в религиозном переживании. Понимаемая таким образом вера ставится им над прочими познавательными процедурами.

На первый взгляд, здесь имеет место тезис о примате веры над разумом, аналогичный тому, что отстаивал М. Л. Магницкий. Впрочем, сходство лишь внешнее: оно сводится к тому, что авторы придают религиозной вере один и тот же ценностный статус. При этом вера и рациональность понимаются ими вовсе не одинаково, а это, в конечном итоге, и придает смысл отношениям, которые они выстраивают между верой и разумом. Магницкий подчеркивает противоразумный характер веры. Разум отождествлен со способностью описания предметов; подчеркивание его неспособности усматривать сущность чего бы то ни было – один из основных его тезисов [19]. Для Бурачека же вера – аналог рациональности, а определяющий момент того и другого – интуитивное усмотрение истины.

Проделанная выше реконструкция показывает, что в решении проблемы веры и разума возможно сочетание как совпадающих, так и несовпадающих моделей подхода к первому и второму ее аспекту.

Проблема веры и разума обнаруживает здесь свою, уже отмеченную выше, неоднородность. Если для ответа на вопрос об отношениях религии и науки как социальных институтов достаточно систематизации ценностных предпочтений, то для концептуального решения второго аспекта проблемы этого явно не хватает: вопрос о соотношении познавательных способностей требует создания более широкой, выходящей за рамки религиозного (антирелигиозного) мировоззрения, гносеологической концепции.

Русские мыслители начали разработку религиозной проблематики в духе, который поначалу вполне можно было бы назвать схоластическим: цель ее не выходила за рамки своего рода апологии философского знания, защиты от обвинений его в безбожии и неблагонадежности. Для этой цели сгодился подход, который, действительно, был отработан еще схоластами, т. е. теория двойственной истины.

Осознание внутренней неоднородности проблемы давало, в свою очередь, возможность выхода на более широкий круг общефилософской проблематики. Таким образом, подчеркнутое внимание к вопросам религии стало для русской мысли (особенно в лице славянофилов и Соловьева) не препятствием, а, напротив, одним из стимулов для конструирования собственных философских систем.

Примечания

1. См. напр.: Буланов А. М. Рациональное и сердечное в теории познания и эстетике славянофилов // Славянофильство и современность. – СПб., 1994; Радаев Р. Критика неомоизма. – М., 1975; Вера // Философская энциклопедия – М., 1960. – Т. 1; Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. – М., 1994, и др.
2. См. напр.: Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994; Зеньковский В. В. Основы христианской философии. – М., 1990; Шлейермахер Ф. Речи о религии: Монологи. – СПб., 1994., присутствие этой черты во взглядах последователей Соловьева отмечает В. Н. Акулинин в работе «Философия всеединства» (Новосибирск, 1990).
3. ЖМНП. – 1836. – № 5.
4. Там же. – С. 177.
5. Там же. – С. 180.
6. Там же. – С. 180.
7. Рулье К. Остов мамонта под Москвой // ЖМНП. – 1847. – № 1.; Хотинский М. Взгляд на химические теории – Статья 1 // ЖМНП. – 1847. – № 3.
8. Об этом см., напр.: Микулинский С. Р. Философские идеи в естествознании / С. Р. Микулинский, Н.Ф. Уткина // История философии в СССР: в 5 т. – М., 1968. – Т. 2.
9. Благодаря этой протекции он, например, будучи протестантом, заведовал кафедрой философии в Петербургской духовной академии. – см., напр.: Ванчугов В. История философии самобытнойрусской. – М., 1994.
10. ЖМНП. – 1838. – № 2.
11. См., напр.: Высокочков Л. В. Николай I. – М., 2003.; Корнилов А. А. Курс истории России XIX века. – М., 1993.
12. Соловьев С. М.
13. О разночтениях французских и русских текстов Уварова см.: Зорин А. Кормя двуглавого орла. – М., 2001.
14. ЖМНП. – 1835. – № 8.
15. См.: Эшенмайер К. А. фон // Большая энциклопедия под ред. С. Н. Южакова и П. Н. Милюкова. – СПб., 1894. – Т. 20.
16. ЖМНП. – 1834. – № 6.
17. Бурачек С. О. Содержание философии // Маяк. – 1840. – Ч. 1.; см. также: Бурачек С. О. Очерк психологии // Маяк. – 1841. – Ч. 20.
18. Фишер А. Вступительная лекция теоретической философии // ЖМНП. – 1845. – № 1. – С. 24.
19. См., напр., его цикл «Отломки от философского мозаика», напечатанный в журнале «Радуга» под псевдонимом Простодумов: Магницкий М. Л. Отломки от философского мозаика: Сила притяжения // Радуга. – 1832. – кн. 5; Он же. Второй отломок от философского мозаика // Радуга. – 1832. – кн. 3; Он же. Отломки от философского мозаика: Кеплер // Радуга. – 1832. – кн. 4; Он же. Отломок от философского мозаика: Науки и христианство // Радуга. – 1832. – кн. 4; Магницкий М. Л. 6-й отломок от философского мозаика: Несколько слов из философии христианской // Радуга. – 1832. – кн. 6.

ТОЛСТОЙ И ДОСТОЕВСКИЙ: ДВЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ

Размышляя над заповедью «любите врагов ваших» (Мф. 5, 44), Л. Н. Толстой приходит к выводу, что «враг» в евангельском тексте означает «чужеземец» и, следовательно, речь идет о любви не только к своему народу, но и к чужому. Ф. М. Достоевский, создавая роман «Братья Карамазовы», предполагает вложить в уста старца Зосимы слова: «Люби людей во гресех их, люби и грехи их». Как видим, это полярные интерпретации евангельской заповеди.

Герменевтическая логика Толстого такова: Иисус Христос дал человечеству те заповеди, которые оно может исполнить, и если они кажутся нам неисполнимыми, то это означает лишь наше непонимание их смысла; признание невозможного «к исполнению без сверхъестественной помощи» «есть уничтожение всего учения» Христа, а потому «темные» места в Евангелии должны быть заново «прочитаны». В трактате «В чем моя вера?» (1884 г.) Толстой пишет: «О том, почему я прежде не понимал учения Христа и как и почему я понял его, я написал два большие сочинения: Критику догматического богословия и новый перевод и соединение четырех Евангелий с объяснениями. В сочинениях этих я методически, шаг за шагом стараюсь разобрать все то, что скрывает от людей истину, и стих за стихом вновь перевожу, сличаю и соединяю четыре Евангелия» [1].

Идея недостижимости этического идеала оформится у Толстого позже, но при этом в его учении всегда будет присутствовать мысль об «органичности» для природы человека идеальной этики Христа и представление о том, что смысл жизни должен быть понятным каждому [2]. «Закон любви» мыслитель рассматривает не как «предписание», а «как всегдашнее, неперестающее, бессознательное и сознательное стремление к осуществлению его».

В 90-е гг. в толстовском учении акцентируется идея человеческого долга по отношению к воле Бога, сама же воля Бога осознается как воля к «увеличению любви (согласия) в себе и в мире». Бог – «источник, причина» нравственного закона, следовательно, источник смысла человеческой жизни и человеческого предназначения [3]. Бог – первопричина, «Бог – любовь», «Бог – жизнь», но не трансцендентная сила, подчиняющая себе человека извне. Знание Бога – это знание Его закона в себе: «Мы знаем его только потому, что любим». «Разумное сознание» призвано открыть основу человеческой духовности и вести в направлении все большей ее проявленности, что и является долгом перед Богом.

Толстой подчеркивает диалектику веры. Как пишет А. Гусейнов, «вера для него есть сознание жизни. Она неотрывна от бытия человека. Совпа-

дение веры и жизни является настолько полным, что можно сказать: если есть человеческая жизнь, значит есть вера» [4]. Вера тождественна благу и утверждает саму жизнь как благо. В то же время «вера есть сила жизни». «Пробуждение разумного сознания», жизнь по воле Бога сопровождаются ростом этой силы, которая, как сказано в «Исповеди», приближается к «младенческой». Вера как «сила жизни» не зависит от трансцендентного источника. Это сила пробуждения от неподлинного существования (от «сна жизни»), сила все большего проявления истинной жизни, которая есть благо. Толстой отрицает связь трансцендентного и имманентного, не признает чудо. В человеке «просыпается Бог», но это означает лишь то, что с его глаз падает пелена, скрывавшая истину, и жизнь познается и утверждается как благо. В этом смысл «воскресения» Нехлюдова в последнем романе писателя.

То, что в религиозном учении Толстого нет места Христу Искупителю и Спасителю, нет места благодати, закономерно: это предопределено его пониманием веры и Бога. «Невозможная возможность» Благой Вести остается для Толстого ложью христианства. «Церковные учителя учили тому, что учение Христа божественно, но исполнение его невозможно по слабости людской, и только благодать Христа может содействовать его исполнению», – пишет Толстой, определяя суть своего расхождения с христианством [5]. Мыслитель отказывается воспринимать Истину Евангелия как то, что раскрывает человеческое существование с точки зрения его греховности, которая может быть преодолена лишь Любовью и Милостью Бога.

Оптимизм Толстого базируется на другом: «Учение Христа есть учение о сыне человеческом, общем всем людям, т. е. об общем всем людям стремлении к благу и об общем всем людям разуме, освещающем человека в этом стремлении» [6]. Даже тогда, когда Толстой утверждает трудность исполнения «закона любви», он не сомневается в верности учения Христа и способности человека «разумным сознанием» прийти к его пониманию и исполнению. А. Гусейнов справедливо пишет: «Толстовская вера – странная вера. В ней нет ничего мистического, кроме того, что она сама является пределом разума и в этом смысле может быть интерпретирована как нечто мистическое. Можно даже сформулировать такой парадокс: вера учит ничего не брать на веру, кроме самой веры. Но и саму-то веру можно брать на веру не вопреки разуму, а благодаря ему, с его помощью <...> если вера есть предел разума, то разум не может не подводить к вере» [7]. Таковы истоки толстовской интерпретации заповеди «Любите врагов ваших» в трактате «В чем моя вера?».

Экзегетический дух Достоевского совсем иной. Писатель в черновиках «Братьев Карамазовых» подчеркнуто выводит за умопостижимые пределы требование любви к врагам: «Люби грехи!». Какова же его экзегетическая логика? Попытаемся ее понять.

Истина в произведениях писателя открывается на путях мистического постижения бытия. Как отмечают исследователи, «личные откровения» многих героев Достоевского могут быть истолкованы как опыт визионерства [8]. Чрезвычайно важно то, что мистические прозрения разных героев имеют определенное сходство, выявление которого позволяет понять общий смысл религиозных представлений писателя.

В романе «Бесы» Ставрогин созерцает во сне Земной рай, а за пробуждением ему дается видение того, что повторяет уже когда-то бывшее в его жизни: сначала ему «явственно» представляется красненький паучок на листке герани в косых лучах заходящего солнца, затем и Матреша, поднявшая на него «крошечный кулачонок». После этого видения Ставрогин сидит до ночи, «не двигаясь и забыв время». В «Братьях Карамазовых» картина райского сада, созерцаемая проснувшимся Зиновием, разрушается в его сознании как бы все большим проявлением греха, которое завершается видением избиваемого им Афанасия: «Я вдруг поднялся, спать более не захотел, подошел к окну – отпиралось у меня в сад, – вижу, восходит солнышко, тепло, прекрасно, зазвенели птички. Что же это, думаю, ощущаю я в душе моей как бы нечто позорное и низкое? Не оттого ли, что кровь иду проливать? Нет, думаю, как будто и не оттого. Не оттого ли, что смерти боюсь, боюсь быть убитым? Нет, совсем не то, совсем даже не то...И вдруг сейчас же и догадался, в чем было дело <...> Все мне вдруг снова представилось <...> » [9].

И в «Братьях Карамазовых», и в «Бесах» (так же как в «Сне смешного человека») «рай» разрушается грехом самого героя, о грехе свидетельствует видение уже состоявшейся, бывшей, но как бы вечно продолжающейся муки другого, невинного, и это видение «явственно», «точно вновь повторилось». Откровение истины сопровождается прохождением через смерть. Ставрогин ощущает, что испытываемое во сне неизвестное до этого счастье проходит «сквозь сердце» «до боли», мучительное воспоминание-видение имеет ту же силу: «Что-то как будто вонзилось в меня <...>» [10]. Зиновий о своем «ошалелом» состоянии говорит: «Словно игла острая прошла мне всю душу насквозь» [11]. Сознание героев определяет происходящее с ними как имеющее трансцендентный источник [см.:12]. После видения они долго остаются недвижимыми, не замечают времени. Испытанное потрясение делает невозможной прежнюю жизнь и требует от них окончательного самоопределения.

Видения Зиновия и Ставрогина образные, в отличие, например, от видения Кириллова. Эти образы связаны с конкретными реалиями жизни героев и психологически мотивированы. В то же время повторение действительно бывшего оказывается в видении знаком высшей реальности, которая проявляет себя через возникающую в сознании героя напряженность между тем, что есть, и тем, что должно быть. Сущность видения заключается в открытии глубинного измерения человеческого бытия: герои

постигают свою причастность тому высшему, что одно дает смысл человеческому существованию, и одновременно прозревают свою предельную удаленность от этого высшего. Ощущение сопричастности высшему и чувство греха возникают в одном акте прозрения.

Неизведанная раньше полнота счастья, данная Ставрогину во сне, – это своего рода свидетельство «рая», заключенного и в его душе, но уничтожаемого по собственной воле. В «Братьях Карамазовых» «адово» страдание героя, заменяющее собой счастье «рая», также проистекает из своеволия. Видение раскрывает метафизическую реальность грехопадения. В то же время замученная Матреша, а в случае с Зиновием избитый Афанасий являются в видении образом невинной жертвы, проецируемой на Христа и олицетворяющей в судьбе героя его гонение Святой Истины, его соучастие в дрящемся Распятии. Исследователями давно подмечено, что Матреша, стоящая на пороге, и другая невинная жертва Ставрогина, лежащая на пороге убитая Марья Лебядкина, образуют крест [13]. В творчестве Достоевского страдание ребенка обычно изображается в христологической перспективе, которая часто незаметна для православного сознания, но очевидна для тех, кто связан с католической традицией восприятия образа распятого Христа-ребенка [см.:14]. Символично также имя денщика, не защищающего себя при избиении: Афанасий означает «бессмертный». «Ад», переживаемый героями в видении, – это чувство вины, муки страдания самого грешника, знавшего Истину, но отвергшего, распнувшего Ее по своей воле.

Таким образом, видение пробуждает сознание вины, греховности, раскрывающееся перед лицом Истины. Оно наполнено смыслами, соединяющими начало человеческой истории и «прорыв» ее во Христе. Грех у Достоевского определяется как бы изнутри сознания человека, экзистенциально: он увиден как страдание грешника, который изменил закону Христа, данному в сердце. В дневниковой записи 1864 года об этом сказано: «Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, то есть не приносил любовь в жертву своего я людям <...> он чувствует страдание и назвал это состояние грехом» [15]. В «Братьях Карамазовых» старец Зосима определяет ад как «страдание о том, что нельзя уже более любить» [16]. Грех, следовательно, это страдание, чувство вины за неисполненный долг.

Подобное толкование греха отчасти близко одному из значений слова «грех» в Новом Завете. Словом «грех», как правило, переводится греческое слово *ἀμαρτία*. Важное значение его в Новом Завете заключается в следующем: «Сумма всех неправильных поступков человека, делающая его преступником, подлежащим Божию суду и нуждающимся в спасении: это задолженность человека Богу, состоящая из совершенных им грехов». В этом значении слово *ἀμαρτία* иногда переводится как «вина». Оно определяет состояние неправоты в глазах Божиих, сознательное или

невольное нарушение данного Богом закона [17]. Грех, по Апостолу, есть нарушение закона Божия (1 Ин. 3, 4). Момент сознательного неисполнения высшего закона подчеркивается в эпизоде разговора Иисуса Христа с фарисеями: «Иисус сказал им: если бы вы были слепы, то не имели бы на себе греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас» (Ин. 9, 41). Здесь грех – это вина задолженности, причем вина, мыслимая как подлежащая Божиему Суду.

Включение писателем в понятие «грех», кроме смысла «знание Божиего закона и неисполнение известного», еще и значения «страдание за невыполненный долг, за отказ от Истины» делает само это понятие внутрисобытийным: оно передает определенные взаимоотношения человека и Бога, должника и Займодавца, при которых первый чувствует страдание, вину и в то же время знает о возможности прощения долга. Понятие «грех» оказывается тесно связанным с аспектом всеблаженства и благодати Божией – с милостью, любовью по снисхождению: «Ты всех милуешь, потому что все можешь, и покрываешь грехи ради покаяния» (Прем. 11, 24). Правда Божия понимается как божественная милость, благодать, спасение.

Если исходить из этого понимания и изображения Достоевским греха как внутреннего страдания, собой свидетельствующего об Истине, то становится понятным черновой вариант поучения старца Зосимы: «Люби людей во гресех их, *люби и грехи их*» [18]. Открытие Зиновием того, что «Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 8), позволяет ему именно «любить грех». «Любить грех» – это то, что противоположно по смыслу страху перед грехом, неизбежным для «переходного человека». Страх перед грехом – форма внутреннего бегства, ухода от страдания, именуемого грехом, это неспособность видеть и в грехе торжество Божией правды. Боязнь греха (но, естественно, не боязнь грешить) порождает поэтому лишь уныние и отчаяние, а Бога открывает как трансцендентную карательную силу. «Любить грех» означает именно признание торжества Божиего закона любви и в грехе, т. е. в самом страдании грешника. Любовь оказывается основой всего Божиего мира, который постигается как «рай»: «Люби грехи! Воистину жизнь есть рай!» [19]. Увидевший бытие как «рай» («*Все рай*. Немногим дано, но так легко видеть») познает и единственный путь земной жизни человека – исполнение закона Христа. Прозревший Зиновий «слышит» умершего Маркела и впервые понимает его слова: «<...> воистину всякий пред всеми за всех виноват, не знают только этого люди, а если б узнали – сейчас был бы рай» [20].

Посмертное наказание за неисполнение на земле закона любви и жертвы мыслится старцем Зосимой именно как окончательное и полное соприкосновение с любовью «любовью пренебрегшего». По словам старца, грешник в аду «зрит ясно и говорит себе уже сам: “Ныне уже знание имею и хоть возжаждал любить, но уже подвига не будет в любви моей, не будет и жертвы, ибо кончена жизнь земная <...>”» [21]. Неутолимая любовь

оказывается адовым наказанием. Но в «робости сердца» своего старец Зосима надеется, что и в аду грешники «обращут наконец как бы некий образ той деятельной любви, которую пренебрегли на земле, и как бы некое действие с нею сходное <...>» [22]. Вечный же ад лишь для тех, которые «прощение отвергают, бога, зовущего их, проклинают» и «требуют, чтобы не было бога жизни, чтоб уничтожил себя бог и все создание свое» [23].

Подобным ощущением Божиего Суда в «Преступлении и наказании» наделен грешник Мармеладов, в своем сердце почувствовавший бесконечность прощения и любви Бога: «И прострет к нам руке свои, и мы припадем...и заплачем...и все пойдем! Тогда все пойдем! <...> Господи, да придет царствие Твое!» [24]. Божий Суд для героя – прощение и любовь, которые наконец понимают и принимают грешники. «Все пойдем» Мармеладова – это суд-страдание самого грешника при явленной ему беспредельности Божией любви.

«Все пойдем» как полнота не рассудочного, не дискретного, а целостного знания-откровения перекликается с «*все знает*» из рассказа Мышкина о сюжете картины, запечатлевающей смертную казнь: злодей на эшафоте за несколько секунд до смерти «протягивает свои синие губы» к кресту «и глядит, и – *все знает*» [25]. Внутреннее страдание грешника заключается в этом прозреваемом «все». Мышкин, собственно, предлагает Аделаиде создать картину, которая бы фиксировала тайну прозрения истины, тайну, к которой причастен лишь смертник. В картине важное не внешний суд, не казнь, а это внутреннее, невыразимое в словах «*все*», которое должен запечатлеть живописец. Смертная казнь, по замыслу героя, должна быть показана как бы изнутри сознания злодея, через его «*все знает*», в преддверии тех пяти секунд, когда голова отлетит от тела, но, может быть, еще живет и «знает, что она отлетела».

В этих особенностях предполагаемой картины моделируется, воссоздается общий подход Мышкина и других прозревающих истину героев писателя к человеку, любовно увиденному ими изнутри страдания-греха. Князь говорит о смертнике: «Тут он взглянул в мою сторону; я поглядел на его лицо и все понял <...>» [26]. Такой подход оказывается в романах Достоевского подобием Божией любви. Мышкин не боится греха, можно сказать, «любит грех», потому что он не ощущает себя внеположным миру, а сам грех для него «говорит» языком страдания грешника и торжествующей Божией любви.

Между «адам» и «раем» в мистических рассуждениях старца Зосимы пролегает граница, положенная человеческой волей, которая и посмертно свободна, «несмотря уже на знание бесспорное и на созерцание правды неотразимой». Один «отшедший с земли» «и рай созерцает, и ко господу восходить может, но именно тем-то и мучается, что ко господу взойдет он, не любивший, соприкоснется с любившими любовью их пренебрегший». Другой добровольно хочет «гореть в огне гнева своего вечно, жаждать

смерти и небытия» [27]. Для старца Зосимы бытие с Богом вечно и лишиться рая можно только по собственной воле. Совершенная любовь («Я есмь, и я люблю») раскрывает бытие земное, а затем посмертное как рай. «Все рай» для исполнившего закон Христа – это, действительно, «все», потому что нет места, где бы не было Божией любви. Такова сущность откровения, данного старцу Зосиме. Поэтому он учит других: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уже подобие божеской любви и есть верх любви на земле» [28]. Окончательный текст поучений старца Зосимы, таким образом, изменен «по формуле», но не по сути.

Правда художника, даровавшего своим прозревающим героям особое понимание греха и его прощения, если и не является строго догматической, не расходится с мистическим опытом Св. Отцов, например, Исаака Сирина, Григория Нисского [см.: 29]. Вспомним, что Иоанн Лествичник, зная о неисследимости бездны Божественной любви, учил: «Слово о любви известно Ангелам, но и тем по мере просвещения».

Главное в поучении старца Зосимы – надежда на возможность уподобления Богу по благодати. Исаак Сирин, говоря о «возгорании сердца» даже у демонов, указывает, что «молится, с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его, по уподоблению в сем Богу» [цит. по: 30]. В Евангелии причина и объяснение требования любить врагов заключается именно в возможности уподобления: «да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему всходить под злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5, 45). Как пишет Райнхольд Нибур, «инфраморальный аспект природы служит здесь символом сверхморального характера Божьей благодати», а «подражание личности Бога провозглашается как единственный мотив для прощения наших врагов» [31].

Заповеди любить врагов, не противиться злу, благословлять проклинающих парадоксальны, и «на этом парадоксе спотыкается вся чисто благоразумная этика» [32]. Культура всегда стремится так или иначе переосмыслить «надмирную невозможность» (Р. Нибур) закона любви. И не всегда это переосмысление продиктовано человеческой слабостью.

Толстой, смягчая максимализм евангельских заповедей, стремится не приспособить этику Христа к моральным нормам цивилизации, а доказать ее соответствие скрытой от многих сущности жизни и человека.

Достоевский, прозревая онтологическую глубину человеческого падения, понимает, что Бог всегда требует от человека невозможного. Формулировка черновиков последнего романа писателя – это, собственно, вызов современному человеку в его привычной самоуспокоенности. Но для Достоевского невозможное возможно, и об этом Благая Весть. Он знает Христа Спасителя и в своем мистическом постижении открывает наше «участие в Его любви» [33].

Примечания

1. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. – Репринт. воспроизведение изд. 1928-1958 гг. – М., 1992. – Т. 23. – С. 306.
2. Чернявский А. Л. Еще раз о мировоззрении Льва Толстого // Советская педагогика. – 1990. – № 9. – С. 99.
3. Там же. – С. 94-97.
4. Гусейнов А. А. Понятия веры, бога и ненасилия в учении Л. Н. Толстого // Разум и экзистенция. – СПб., 1999. – С. 312.
5. Толстой Л. Н. Указ. соч. – С. 314.
6. Там же. – С. 380.
7. Гусейнов А. А. Указ. соч. – С. 318.
8. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. – М., 1996.
9. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. – Л., 1972-1988. – Т. 14. – С. 270.
10. Там же. – Т. 11. – С. 22.
11. Там же. – Т. 14. – С. 270.
12. Пигин А. В. Роман Ф. М. Достоевского «Бесы» и видения рая и ада // Современные проблемы метода, жанра и поэтики русской литературы. – Петрозаводск, 1991. – С. 132-139.
13. Арбан Д. «Порог» у Достоевского: (Тема, мотив и понятие) // Достоевский: Материалы и исследования. – Л., 1976. – Т. 2. – С. 23-24.
14. Плюханова М. Б. Достоевский и Толстой: взгляд из Италии: (Cesù Bambino в «Братьях Карамазовых») // Толстой или Достоевский? Философско-эстетические искания в культурах Востока и Запада. – СПб., 2003. – С. 31-40.
15. Достоевский Ф. М. Указ. соч. – Т. 20. – С. 175.
16. Там же. – Т. 14. – С. 292.
17. Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета: словарь-справочник. – СПб., 1996. – С. 38-39.
18. Достоевский Ф. М. Указ. соч. – Т. 15. – С. 244.
19. Там же. – С. 245.
20. Там же. – Т. 14. – С. 270.
21. Там же. – С. 292.
22. Там же. – С. 293.
23. Там же.
24. Там же. – Т. 6. – С. 21.
25. Там же. – Т. 8. – С. 56.
26. Там же. – С. 55.
27. Там же. – Т. 14. – С. 293.
28. Там же. – С. 289.
29. Трофимов Е. Христианская онтологичность эстетики Ф. М. Достоевского // Достоевский и мировая культура. – М., 1997. – № 8. – С. 7-30.
30. Там же. – С. 22.
31. Нибур Р. Опыт интерпретации христианской этики // Христос и культура. – М., 1996. – С. 398.
32. Там же. – С. 402.
33. Арсеньев Н. С. О Достоевском: (Четыре очерка). – Bruxelles, 1972. – С. 52.

К ВОПРОСУ О ПРАВОСЛАВНОЙ ЭТИКЕ ТРУДА И ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА

Вопрос о том, какая модель рыночных отношений – японская, американская, шведская в большей степени подходит для России, живо обсуждается в нашем обществе. Однако эти споры не учитывают особенностей традиционно русской трудовой этики, специфики менталитета современного хозяйственного субъекта.

В России традиционные базовые ценности связаны с православием, в том числе и в сфере хозяйственной деятельности. Именно православие в течение многих веков привносило в хозяйственно-экономическую деятельность духовное начало и организовывало её нравственно. Наша задача – проследить основополагающие принципы православной этики труда и отношений к собственности, к бедности и богатству и на этой основе ответить на вопрос: насколько православная этика совместима с современным предпринимательством и законами рынка?

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» говорится о том, что «труд является органичным элементом человеческой жизни». Создав райский сад, Бог поселяет в нём человека, «чтобы возделывать и хранить его» (Быт. 2.15). Однако после отпадения человека от Творца изменился характер труда, ослабла его творческая составляющая, он стал для падшего человека преимущественно способом добывания средств к жизни. Труд не богоугоден, если он направлен на служение эгоистическим интересам личности или человеческих сообществ, а также на удовлетворение греховных потребностей духа и плоти. При этом православие не отдаёт предпочтение ни одному из видов человеческой деятельности, если таковая соответствует христианским нравственным нормам, направлена ко благу людей [1].

С экономической точки зрения православная доктрина чаще всего критикуется за «слабость» и «непродуктивность» трудовой этики, которая предполагает «равенство на финише», в противовес, скажем, протестантизму [2]. Истоки православного безразличия к хозяйственной жизни разные авторы находят ещё в византийской православной традиции. Анализируя эту традицию, важное замечание делает Т. Б. Коваль: «...иноческий «град», сосредоточенный на молитвенном подвиге и созерцании, хотя и имел большое влияние на общество, сам отличался безразличием к духовным судьбам мира... Социальная и хозяйственно-экономическая жизнь в миру оставалась целиком и полностью во власти языческих стихий. Повседневный труд, профессиональная деятельность, взаимоотношения людей в процессе производства и потребления не сообразовывались с

их верой, не просвещались высшим смыслом служения Богу и ближнему» [3]. Одна из основных черт православной этики состоит в том, что область её действия не распространяется на бытовые стороны жизни. Поэтому экономическая культура всегда находилась не на самом высоком уровне в православной России. Об этом можно судить, вновь обратившись к примеру Византии: «...византийцы не стремились к совершенствованию орудий труда ни в сельском хозяйстве, ни в городском ремесле. Гарантией успеха считался не инструментарий, а мастерство самого ремесленника... Православное богословие по-своему поддерживало этот тезис, считая, что ремесленные орудия бесполезны, если отсутствует искусный мастер, способный преобразовать сырьё в шедевр. Мастер и его навыки, таким образом, становились превыше всего. В результате архаичность орудий производства была характерна как в сельском хозяйстве, так и в ремесленных мастерских» [4].

Таким образом, православие формировало особое отношение к труду. Он рассматривался не как источник прибыли, а как процесс, доставляющий определенное удовольствие мастеру, деятелю. Высшее призвание человека – это его внутренняя духовная жизнь. Православное религиозное сознание больше сосредотачивается на небесном, абсолютном и вечном, жажде Царствия Божия. Паря над землёй, оно смотрит на землю с высоты небес и решает земные проблемы, помня о вечности. Западное христианство, напротив, смотрит на небо с земли, оно рационально, уделяет гораздо больше внимания земным проблемам. Православие выстраивает определенную систему ценностей, в которой дух главенствует над материей, духовное обуславливает телесное, вечное определяет временное и преходящее. С. Н. Булгаков подчёркивал, что этика труда есть в конечном итоге вопрос о господстве духовного начала над материальным [5].

Решение этого вопроса даёт Евангелие. В молитве «Отче наш» сам Иисус выражает просьбу о хлебе насущном: «Хлеб насущный даждь нам днесь», полагая, что каждый человек должен иметь достаточно средств для достойного существования. В этом усматривается высшее освящение земного труда и хозяйства. И вместе с тем в своём первом искушении в пустыне Иисус, представляя человека преимущественно существом духовным, говорит искушителю, который видел в человеке существо преимущественно телесное: «Не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих». Церковь предостерегает от чрезмерного увлечения материальными благами, осуждая тех, кто обольщается «заботами, богатством и наслаждениями житейскими» (Лк. 8. 14). Так восстанавливается должное соотношение духа и плоти, заботы о пище духовной и пище материальной. Человек не освобождается от бремени хозяйственной необходимости, от заповеди труда, но принимает это бремя ради Господа, ради христианского послушания.

Заповедь труда имеет общий характер: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь», учит апостол Павел (2. Фес. 3. 10). Поэтому, с одной

стороны, для православия неприемлемо восстановление сверхкорыстия или личного интереса как основного побуждения к труду. Это означало бы «отнимать у самого труда значение всеобщей заповеди, делать его чем-то случайным», – справедливо отмечал Вл. Соловьёв [цит. по: 6]. С другой – всякий труд достоин уважения. Иоанн Златоуст говорил: «Не станем стыдиться ремесел, и будем считать бесчестьем не работу, но праздность». Внутренняя, исходящая из сердца мотивация труда, в конечном счёте, и определяет ценность труда в православии. Полезность труда, таким образом, измеряется, прежде всего, его «душеполезностью». Одним из важных последствий такого взгляда на мир было признание православным религиозным сознанием работы, какой бы полезной она ни была, действительно благой лишь постольку, поскольку она служит высшим целям и способствует основному делу человека в этой жизни – духовному деланию, иными словами, имеет смысл аскезы [7].

В связи с этим характерно отношение к труду русских монахов. Трудничество для них – важнейшая форма аскезы, которая должна быть подчинена внутреннему деланию и не оставляется даже при стяжании подвижником «совершенства». Так, один из основателей русского монашества преподобный Феодосий Печерский, исполняя все иноческие обязанности, превосходил всех не только постом, бодрствованием и другими подвигами, но и трудничеством, помогая всем, нося для всех воду, доставляя из леса дрова, а иногда и исполняя работу, назначенную другим инокам [8].

Примеру преподобного Феодосия следовали его ученики и иноки следующих поколений. Трудничество превратилось в своего рода знамя иноческого подвига. В целом, как справедливо пишет Т. Б. Коваль, православие призывает «молиться и трудиться», в то время как формула католицизма – «трудиться и молиться», а протестантизм убеждён в том, что труд и есть молитва [9].

Необходимо сказать и о другой стороне воздействия православной этики на отношение русских к способу приобретения и сохранения богатства. Никакие земные блага сами по себе не могут стать достойной целью жизни. «Какая польза человеку, если он приобретёт весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф. 16 : 26). Никакие внешние блага не могут придать смысл жизни, так как все они временны, случайны и преходящи. Цель жизни, учит православие, – в стяжании Святого Духа. Православная Церковь не рассматривает имущественное положение человека как свидетельство о том, угоден или не угоден он Богу. Но это вовсе не означает отказа от земных благ, запрета пользования ими. В самой природе вещей нет зла, и Евангелие осуждает не само пользование имуществом, но неправильное внутреннее отношение к нему, привязанность к земным благам, превращение богатства и имущества из средства в цель, что неизбежно приводит к потере свободы и истинного смысла жизни, порабощает человека. Разумное пользование

имуществом означает отказ от эгоистического наслаждения им, употребление его на высшие цели: на служение Богу и ближним, на помощь нуждающимся, на дела благотворительности, на экономическое, социальное, культурное и духовное развитие всего общества и процветание Отечества. Говоря миру: «Большой, да будет всем слуга», Господь Иисус Христос под «большим» разумел богатого, всё равно чем: деньгами, положением, талантом. Большой должен служить, а не властвовать через те дары (материальные и духовные), которые даны ему лишь на время [10]. Тем самым Церковь призывает общество к справедливому распределению продуктов труда, при котором «богатый поддерживает бедного, здоровый – больного, трудоспособный – престарелого» [11].

Отмечая, что сами по себе и материальное богатство, и бедность нравственно нейтральны, могут быть полезны и вредны, архиепископ Полис проводил мысль о том, что лишь «похотение, обожествление богатства есть личный и социальный яд: когда богатству приносятся человеческие жертвы (а неразумный богач приносит себя самого и всех окружающих); когда забывается бессмертное и великое достоинство человеческого и цель жизни человека на Земле. Похоть же богатства проявляется не только у богатых или богатеющих, но столь же часто у бедняков, завидующих лучшему материальному состоянию... Бедность, которая живет ненавистью и дышит убийством, не есть благословенная евангельская бедность. Также и смиренный обладатель богатства, считающий себя лишь «управляющим» этого богатства, принадлежащего Творцу, и справедливо владеющий им, приобретающий милостивое отношение к миру через него, конечно, не может быть причислен к тем богатым, о которых Спаситель сказал, что «горе им». Нет, таким богатым не горе, а радость, и – радость вечная» [12].

На этих же основах строится православное отношение к различным формам собственности. Человек может быть в плену и у частной, и у общественной собственности, так же как и быть свободным внутренне от собственности, имея большое богатство. В этом смысле собственность не только право, но и обязанность. Формы собственности – историчны, они изменяются, и социальное значение их в различные эпохи неодинаково. Поэтому православие (в отличие от католицизма) не задавалось вопросом нравственного санкционирования частной собственности как таковой.

Для православия Правда Божия всегда признавалась выше рациональной истины, выше мирского закона и принятых общественных норм, а человек – носитель Правды Божией – выше социальных условностей и принципа собственности. Потому есть только одна высшая ценность, «в свете которой и нужно давать сравнительную оценку разных хозяйственных форм. Это есть свобода личности, правовая и хозяйственная. И наилучшей из хозяйственных форм, как бы она ни называлась и какую бы комбинацию капитализма и социализма, частной и общественной собст-

венности она ни представляла, является та, которая наиболее обеспечивает для данного состояния личную свободу как от природной бедности, так и от социальной неволи» [13].

Вместе с тем нельзя не отметить, что на формирование отношения к собственности в русском религиозном сознании большое влияние оказал монашеский идеал. В нем собственность, имущество, все материальные блага делаются благом лишь тогда, когда становятся общим достоянием и по-братски распределяются между всеми. Прикрепление их к одному человеку и эгоистическое владение благами есть не что иное, как проявление демонизма.

По мысли В. Эрна, корень живого нерва собственности уходит в сознание, а именно в психический момент «присвоения», в отгораживание внутренне «моего». Если же порыв к Христу разбивает «стенки» сосуда, которые сдерживают это «моё», от собственности ничего не остается [14].

Признавая, что собственность, богатство сами по себе нравственно нейтральны, русское православное сознание видело в бедности не просто социальное состояние, но нечто подобное высшему призванию, высшей свободе, добровольной монашеской бедности. Воспитанное на идеалах монашеской киновии с общебратским имуществом, на подвигах социального опрощения русских святых, на особом почитании аскезы совершенного нестяжания, русское религиозное сознание более почитало бедность, а богатство представляло, напротив, нравственно сомнительным. Бедность сама по себе уже как бы предполагала добродетельность, а богатство – порок. Совершенно обратное мы видим во многих протестантских исповеданиях, считавших материальное благополучие и процветание свидетельством угодности Богу, бедность же воспринимавших как заслуженную кару за грехи.

В русском религиозном сознании материальные богатства никогда не почитались высшей ценностью, а богатство человека не вселяло в него уверенность в собственном превосходстве. Церковь считает, что материальные блага не могут сделать человека счастливым. Господь Иисус Христос предупреждает: «Берегитесь любостыжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имения» (Лк. 12. 15). Погоня за богатством пагубно отражается на духовном состоянии человека и способна привести к полной деградации личности. Это отчасти связано с тем, что русское религиозное сознание до недавнего времени оставалось ориентированным на аграрно-патриархальную, а не на индустриальную модель общества. То же недоверие к предпринимателям и торговцам есть и в католическом религиозном сознании. Но там оно встречается на много веков ранее, когда схоласты употребляли понятия «торговец» и «нечестивец» как вполне синонимичные. Как в православной Византии, так и на католическом Западе до XIII века спекулятивной и недопустимой считалась всякая прибыль, полученная в результате торговых операций.

Апостол Павел указывает, что «желающие обогащаться впадают в искушение и в сеть и во многие безрассудные и вредные похоти, которые погружают людей в бедствие и пагубу. Ибо корень всех зол есть сребролюбие, которому предавшись, некоторые уклонились от веры и сами себя отвергли многим скорбям. Ты же, человек Божий, убегай сего» (Тим. 6. 9-11). Однако в Священном Писании не содержится порицание богатства как такового. Не согрешает тот, кто использует своё богатство согласно воле Бога. Апостол Павел призывает: «памятовать слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: блаженнее давать, нежели принимать» (Деян. 20. 35). Церковь призывает христианина воспринимать собственность как дар Божий, данный для использования во благо себе и ближним, – говорится в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви». Подобным было и отношение русского религиозного сознания к проблеме вознаграждения за труд. В определенной мере можно говорить о том, что глубоко религиозному русскому человеку было свойственно стесняться просить адекватную плату за свой труд. Он как бы боялся оценить его выше, проявив тем самым гордыню и жадность. Широта души не позволяла мелочно выискивать свою выгоду. Для спокойной совести, которая была важнее сиюминутной выгоды, надежнее представлялось занижить плату, отдать часть своего труда даром, как бы в подарок. Идеалом в этом смысле выступал преп. Сергей Радонежский, спросивший за свой труд по постройке сени только несколько кусков черствого хлеба.

Такое отношение к плате за труд совершенно чуждо западному менталитету, воспитанному на принципах строгой адекватности между затраченным трудом и его вознаграждением. Св. Фома Аквинский, Дунс Скот, Антонин Флорентийский, Бернардин Сиенский и многие другие католические богословы посвящали свои труды именно проблеме справедливого вознаграждения за совершенную работу, вопросам «справедливой» и законной цены. Эти труды стали основой развития классической политэкономии Нового времени, а также представлений общества о нормах экономического поведения.

«Непрактичность» во многом была связана и с тем, что православие не утверждает (в отличие от протестантских исповеданий), что именно в профессиональной деятельности и только в ней человек и может проявить свою веру, «доказать» успехами в труде свою спасённость. Для православного религиозного сознания невозможно принять тот «рационалистический» дух, который религиозно санкционирует буржуазную предприимчивость, поощряет стремление к обогащению, дает возможность с гордостью глядеть на свой процветающий бизнес, на «честно нажитые деньги» как на доказательство «избранности» и «спасённости».

Но значит ли все это, что православие и рынок несовместимы? Вовсе нет. Православный идеал сверхэкономизма остается в силе для любых исторических форм социально-экономического устройства. Для него нет

особых, «излюбленных» форм собственности или хозяйственных укладов. Любая форма собственности – как частная, так и общественная – в одинаковой степени могут оказаться соблазном для человека и в одинаковой степени могут быть использованы им во благо. И потому принципы трудовой и хозяйственной этики православия столь же актуальны сегодня, как и сто, и пятьсот лет назад. Это поистине вечные принципы: обязательность труда для каждого человека, вне зависимости от его социального и имущественного положения; признание благим того труда, который совершается во имя любви к Богу и на благо ближнему, а не во имя удовлетворения эгоистического интереса; разумное использование имущества, употребление на благо ближних; милосердие и благотворительность.

Другое дело, что православная этика труда ориентирует не на «формальную рациональность» экономики, не на стремление к эффективности ради эффективности, к прибыли ради прибыли, к развитию хозяйства ради хозяйства, но на цель, лежащую вне экономики и вне хозяйства как такового. В этом смысле православная этика труда не создает (в отличие от этики протестантской) духовной основы для формирования человека «буржуазного типа». Скорее, наоборот, она предохраняет от этого. Православная этика труда, ее отношение к собственности и богатству дают определенные ориентиры, исполненные высокой духовности. Они могут помочь нам выработать по-настоящему нравственную мотивацию труда и вдохнуть жизнь в профессиональное творчество, предохраняя от «искушения хлебами» и от соблазна увидеть только в экономическом развитии залог счастья и благоденствия.

Эти принципы не только не препятствуют развитию рыночных отношений, но, напротив, именно на их основе возможно появление «благочестивых купцов» и предпринимателей, пекущихся не только о собственном интересе, но и о благе ближних своих, всей России. Именно такие принципы дают основание избежать социальной ненависти, зависти к преуспевающим, с одной стороны, а с другой – предохранить от разрастания социальных язв, умножения обездоленных и неимущих.

Если был прав Н. Бердяев, утверждавший, что Россия не призвана к материальному благополучию, будет неправильно утверждать, будто она призвана к неблагополучию. Православная этика труда и хозяйствования, собственности и богатства содержит в себе огромные возможности для того, чтобы достичь достойного уровня жизни всех слоев общества, но при этом не потерять духовные ориентиры внутренней жизни.

Примечания

1. Мясникова Л. Российский менталитет и управление // *Вопр. экономики.* – 2000. – № 8.
2. Коваль Т. Б. «Тяжкое благо»: Христианская этика труда: Православие. Католицизм. Протестантизм. – М., 1994. – С. 82.

3. Там же. – С. 77.
4. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. – М., 1990. – С. 186.
5. Соловьёв Вл. С. Экономический вопрос с нравственной точки зрения: Соч.: в 2 т. – М., 1988. – Т. 1. – С. 418.
6. Коваль Т. Б. Этика труда православия // Обществ. науки и современность. – М., 1994. – № 6. – С. 56.
7. Избранные жития русских святых: X – XV вв. – М., 1992. – С. 70.
8. Коваль Т. Б. Указ. соч. – С. 55.
9. Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). Избранное. – Петрозаводск, 1992. – С. 114.
10. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – Раздел 6. – Пункт 6.
11. Архиепископ Иоанн Сан-Францисский. Указ. соч. – С. 114.
12. Коваль Т. Б. Указ. соч. – С. 69.
13. Эрн В. Ф. Христианское отношение к собственности: Русская философия собственности. – СПб., 1993. – С. 197.
14. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – Раздел 7. – Пункт 2.

Е. М. Бородина

РОДИЛЬНО-КРЕСТИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ В СЕМЕЙНОМ БЫТУ СИБИРСКИХ КАЗАКОВ (XIX–XX вв.)

Институт семьи складывался веками, веками формировались представления о её внутренней и внешней жизни, о взаимоотношениях её членов, о тех основах, которые скрепляют этот наиболее устойчивый союз людей.

Семейно-бытовые обряды, выражая целостность мировоззрения народа, со временем укрепились в его сознании как необходимая часть бытия. Обряд можно рассматривать как совокупность обычаев и ритуалов, в которых воплощаются какие-либо религиозные представления или бытовые традиции. Обрядность сплавляла людей, составляла единый и нерушимый уклад жизни.

Семейно-бытовые обряды дают яркое представление о важнейших моментах человеческой жизни: рождении, вступлении в брак, смерти. У сибирских казаков именно эти обряды оказались наиболее устойчивыми, в конце XIX – нач. XX вв. они совершались в большинстве случаев с точным соблюдением установившихся традиций.

Большое значение в семейном быту сибирских казаков придавалось родильному обряду. В конце XIX в. рождение пяти-семи детей в семье было обычным. Некоторые женщины имели по 15-17 детей. Сам обряд был связан с комплексом примет и запретов. Так, например, беременной

казачке запрещалось перешагивать через веревку (иначе ребенок запутается в пуповине), резать лапшу (ребенок может родиться без пальчиков), нельзя переступить через коромысло, топор, веник, нельзя бить кошку и собаку, сидеть на пороге. Женщины-казачки, как правило, соблюдали эти правила, так как боялись, что ребенок мог родиться с физическими уродствами, с шерстью на спинке, будет сильно болеть или его будет «корчить» и т. д. [1]. По словам респондентов, беременная женщина не должна была красть: «Если беременная женщина что тайком возьмет (либо украдет), то на теле новорожденного появится пятно».

Следует также заметить, что существовали запреты, относящиеся к самому ребенку. После рождения ребенка родителям запрещалось целовать его в губы, иначе он не будет разговаривать. Нельзя качать колыбель, если в ней нет ребенка, иначе он может заболеть и умереть, а также нельзя показывать ребенка чужим людям, чтобы предохранить его от сглаза, порчи или наговора. Над малышом нельзя смеяться – потеряет сон. Ребенку нельзя есть рыбу (до года), смотреться в зеркало (долго не будет говорить, будет пуглив), наступать на чужой след («корчи потянут») [2].

Большое значение в родильном обряде отводилось бабке-повитухе, так как она принимала роды. Существенных различий в обряде между станицами (поселениями) не наблюдалось. В первые дни после родов за малышом ухаживала бабка. Она купала его в травяном настое. Для настоя нельзя было употреблять мяту («всю жизнь будут мять»), но можно было использовать любисток («чтобы все любили»). Чтобы малыш не заболел, его купали в отваре череды. Чтобы тело было «чистым», детей купали в отваре душицы. Новорожденного купали до тех пор, пока не смывали с тела все «родимое» (иначе у него будет перхоть) [3]. На третий или седьмой день после рождения в некоторых станицах совершался обряд «размывания рук». Он состоял из простого омовения рук на том месте, где родился ребенок, или представлял собой сложное действие с использованием различных предметов (печной заслонки, топора и т. п.). Обряд заканчивался угощением и вручением мелких подарков бабке [4].

Весь этот комплекс указывает на сакрализацию различных этапов развития ребенка – появление на свет, первое купание, отпадение пуповины, появление первых зубов, первый шаг, первая стрижка волос [5].

Следующий этап – крестины. *Крестинами* называется христианский обряд крещения – комплекс ритуальных действий, связанных с приобщением к церкви и наречением имени новорожденному [6].

Обряд крещения и сопровождавшее его празднование принятия в общину христиан нового члена у казаков считались одними из важнейших. Крестили ребенка обычно в церкви через один-пять дней (иногда через одну-две недели) после родов. Крестить ребенка несли кум и кума – «крестные», названные вторые родители ребенка, которые должны были взять на себя все заботы о ребенке в случае смерти его родителей.

Родители на крещении не присутствовали, так как мать еще считалась «нечистой». При крещении в церкви могли присутствовать дедушки, бабушки новорожденного, а также родственники и знакомые [7].

Подмена настоящих родителей является древним реликтом. Она должна была предохранить ребенка от нечистой силы [8]. Структура ритуала крещения была заимствована из более древних религиозных систем. Похожие обряды встречаются у многих народов. При наречении имени ребенок становится членом общины и, соответственно, попадает под защиту родовых богов. Отсюда происходит обычай хранить в тайне имя, присвоенное при крещении. Оно служило оберегающим талисманом, в повседневной жизни человек пользовался прозвищем. Со временем крещение связали с имянаречением и стали его проводить над недавно родившимся младенцем.

Таинство крещения состояло из нескольких ритуалов: оглашение, отречение от дьявола, сочетание с Христом, освящение воды, погружение в освященную воду, миропомазание, хождение вокруг купели, омовение и пострижение. Подготовив крещаемого к таинству, священник переходил к приготовлению воды: очищал её от возможных проявлений враждебных сил. Он осеял воду крестным знаменем, погружал в неё крест, произносил молитву и запретительную молитву. В заключение священник наносил на воду, освященную елеем, знак креста.

Таинство крещения заключалась в том, что священник трижды погружал малыша в емкость с освященной водой (купель). Считалось, что после крещения ребенок очищается от греха и находится под покровительством Бога.

Ритуал завершался надеванием на крещенного символов новой жизни – нательного креста и новой одежды белого цвета. Наконец священник совершал миропомазание: наносил на лоб ребенка крест, освященный ароматическим маслом – миром.

В древности считалось, что после крещения семь дней нельзя мыться и менять одежду, чтобы не осквернить священное миро. Крестильную одежду можно было снять только после очистительного омовения. Поскольку на практике это создавало определенные неудобства, символическое омовение стали совершать сразу же после крещения. За ним проводилось символическое пострижение волос. Оно означало – принявший крещение становится «рабом Божиим».

Священник отстригал несколько волосков с головы, вкладывал их в комочек с воском и опускал в купель. Элементы этого ритуала заимствовали из оберегающей магии [9].

Смазав ребенку лоб и пяточки маслом, батюшка отдавал его кумовьям: мальчика принимал на руки крестный, девочку – крестная. До совершения этого обряда целовать младенца было нельзя. Священник надевал на шею ребенка крестик, который полагалось носить не снимая, за исклю-

чением случаев посещения бани, считавшейся «нечистым местом». Имя для новорожденного выбиралось кумовьями из списка святых по церковному календарю.

После крещения кумовья везли ребенка домой, где укладывали его на шубу, «чтоб богатым был». При рождении мальчика-казака приглашались в дом прежде всего мужчины – старые казаки, атаман или кто-нибудь из его представителей. Собравшиеся вспоминали всех прославившихся родственников ребенка, перечисляли их подвиги, желали новорожденному вырасти таким же храбрым казаком. И лишь затем обряд переходил в семейный праздник крестин, где присутствовали все родственники. Кум с кумой считались самыми почетными гостями.

Крестная мать обязательно приносила в подарок рубашку, полотенце, простынку, занавесочку для зыбки, а крестный отец – нательный крестик, символ новой жизни, а также дарил чепчик, пеленки, материал. Родственники приносили в подарок деревянные погремушки, сшитые из кусочков материи куклы, дарили «на зубок» деньги. Главным атрибутом на этом празднике являлись пироги, которые обязательно приносили гости в дар отцу и матери. Причем если рождалась девочка, то приносили сладкие пироги, с начинкой из ягод или варенья. Подавая пирог родителям, обязательно приговаривали: «Вот пирог с доченькой». При рождении мальчиков пекли рыбные пироги и, даря, приговаривали: «Вот вам пирог с сыночком». Иногда вместе с подарком высказывали пожелания родителям: «Желаем вам вспоить, вскормить, на коня посадить» (чтоб казак вырос); «Желаем вам вспоить, вскормить да замуж выдать» (кормилицу взрастить). Таким образом определялись различные конечные цели в воспитании родившегося ребенка.

Особенностью крестинного обеда у сибирских казаков являлось приготовление повитухой «бабкиной каши». Каша варилась из пшена или риса, в неё добавлялся урюк или изюм. Все приходящие на крестины брали по ложке и пробовали эту кашу, затем благодарили повитуху за оказанную помощь и одаривали её подарками, включая деньги. После этого на стол выставлялись другие кушанья: пироги, кисели, молоко, мясо, рыба [10].

Как только малыш подрастал, во многих станицах (заимках) гадали о будущем ребенка. Перед малышом раскладывали различные предметы: ручку, книгу, топор, саблю – и смотрели, к чему он потянется. Каждый предмет обозначал профессию. Иногда предметы прятали под кожух, на который клали ребенка, и крестный отец, не глядя, вытаскивал один из них и тем самым определял судьбу крестника или крестницы.

Таким образом, рассмотренный родильно-крестильный обряд позволяет выделить две основные группы запретов, призванных предохранять человека от неблагоприятных воздействий:

- 1) запреты, связанные с матерью ребенка;

2) запреты, связанные с самим ребенком.

Кроме того, следует подчеркнуть:

1) неизменность обрядовых действий на протяжении XIX – нач. XX вв., что объясняется: а) низким уровнем медицинского обслуживания, б) авторитетностью бабков-повитух;

2) комплексность проведения обряда (до рождения, рождение, после рождения ребенка);

3) традиционность – заключающаяся в утилитарном и магическом характере.

Примечания

1. Капица Ф. С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы: справочник. – 3-е изд. – М., 2001. – 216 с.
2. Семенов М. В. К вопросу о классификации народных знаний и примере «детской» народной медицины кубанских казаков // Традиционная культура и дети / под ред. Н. И. Бондарь, В. Г. Захарченко, Л. Б. Мартыненко и др. – Краснодар, 1994. – 271 с.
3. Там же.
4. Бондарь Н. И. Традиционная духовная культура кубанского казачества: (конец XIX – первая половина XX вв.) // Традиционная культура и дети / под ред. Н. И. Бондарь, В. Г. Захарченко, Л. Б. Мартыненко и др. – Краснодар, 1994. – 271 с.
5. Семенов М. В. Указ. соч.
6. Традиции и обычаи русского народа / сост. Б. А. Бугаев. – СПб., 1999. – 224 с.
7. Бондарь Н. И. Указ. соч.
8. Традиции и обычаи русского народа.
9. Там же.
10. Жигунова М. А. Характерные черты праздничной культуры сибирских казаков / М. А. Жигунова, Т. Н. Золотова // Русский вопрос: история и современность: сб. науч. тр. / под ред. В. М. Бельдяня. – Омск, 2000. – 285 с.

А. В. Циркин

КАРНАВАЛЬНО-ПРАЗДНИЧНЫЕ ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРЕ РОССИИ X–XVIII вв.

*Веселье, друг и лукавая шутка –
это самое лучшее из всего, что дал нам Бог.*

Томас Манн

В людях всегда бродила неумная жизнь. Однообразие повседневности, будничные заботы и серьезные проблемы – все это забывалось в дни торжеств в атмосфере бескорыстной, опьяняющей радости. Праздник снимал внутреннюю напряженность и переносил человека в иной мир,

сверкающий яркими красками. Боязнь загробного возмездия и мучительные стороны повседневной жизни временно отступали перед карнавалом-праздничной стихией. И состоятельные люди, и верхи-князья, цари и императоры всегда желали иметь праздничные дни, ибо в эти дни они освобождались от психологических нагрузок и вместе со всем народом предавались праздничному веселью.

Людей до глубины души трогали скоморошья выступления, шутки клоунов, ловкие номера эквилибристов, замысловатые трюки жонглеров и кулачные бои. Праздничный день тем отличался от серых будней, что включал в себя мощный радостный порыв, эмоциональный подъем. Игровая картина праздника имела иронический, сатирический и юмористический смысл [1]. Празднично-карнавальная атмосфера нередко облекалась в форму лицедейства, которое с социальной стороны выполняло функции общения и этнического взаимодействия. Самым лучшим способом выхода человека из угнетенного состояния являлись смех, ирония, позволяющие сбросить на время нравственный гнет. Иначе говоря, человек в такие моменты как бы смеялся над самим собой [2]. Глубокое своеобразие народной культуры как раз и состоит в том, что она создает смеховой мир, заключающий в себе разрушительное и одновременно созидающее начало. Смех показывает бессмысленность и нелепость существующих в социальном мире отношений. Смех снимает с человека психологическое напряжение, облегчает ему жизнь в трудное время [3].

Русские люди эпохи средневековья в большей или меньшей степени были причастны к празднику как структуре, содержащей в себе формы непосредственного общения, что было немаловажным фактором в условиях отдаленности поселений друг от друга. На празднике такого рода главными фигурами становились скоморохи – бродячие артисты, которые переходили от села к селу и, как могли, веселили участников праздника. Их празднично-карнавальные потехи не только сатирически высмеивали вельмож, но одновременно они закрепляли житейский опыт и содействовали этнической консолидации [4].

Скоморошество как культурное явление – особый вид народного творчества. Скоморохи включали в свои артели плясунов, жонглеров, эквилибристов, песняров, шутов, клоунов и рассказчиков смешных историй. Их выступления сопровождалась репризами, в которых прямо не высказанную критику отчетливо понимала многочисленная аудитория. В них обличались пороки господ, чванливых особ, их невежество, мздоимство, сребролюбие и взяточничество [5]. Если в народной средневековой культуре Запада, по мнению М. М. Бахтина, были распространены такие формы смеховой культуры, как обрядово-зрелищная, словесно-смеховая и фамильярно-площадная речь, то на Руси преобладала словесно-смеховая форма и реже обрядово-зрелищная, которая чаще всего проявлялась в период предновогодних святок и в разгульную весеннюю масленицу

[6]. Смеховую атмосферу на празднике создавали люди, не относящиеся к официальному сословию, к церковной среде или городскому чиновничеству. Носители смеха всегда находились по другую сторону от официального мира. Одним из важных проявлений смехового воздействия на народное сознание являлись произведения биографического содержания, нашедшие широкое освещение в древнерусской литературе XI–XVII вв. Так, например, в повести «О горе-злочастии», возникшей на литературной основе первой половины XVII в., но испытавшей большое влияние устно-поэтических традиций, автор увещевает молодца: «...не ходи, чадо, в пиры и в братчины, не садись ты на место, больше не пей, чадо, двух чар за едину, не прельщайся, чадо, на злато и серебро, не бойся глупости на ты не подумали. Не знайся, чадо, с человеком кабацким, не дружи, чадо, с глупыми, не мудрыми, не думай украсти-ограбители» [7]. Эти нравоучительные стихи адресованы в первую очередь тем, кто по молодости не очень задумывается о долге и чести. Такие вирши, по-видимому, исходили из мещанской среды, которая являлась как бы средним сословием, ориентировали молодых на честную и безупречную службу своему делу и имели в своей основе мудрые народные принципы. Такие стихи чаще всего звучали в период больших празднеств, когда среди слушателей были и крестьяне, и мещане, и купеческое сословие.

В увеселительных действиях некоторые номера облекались в форму лицедейства, которое нередко проявлялось на пирах в окружении царя и его вельмож. Литературные источники, начиная от Н. М. Карамзина, донесли до нас сведения о лицедейских безумствах Ивана Грозного на таких пиршествах. Во время одного из таких сборищ приближенных бояр царь обвинил своего старшего сына в измене и нарек на престол никому неизвестного князя Симеона. Кстати, близкие к царю бояре говорили промеж себя, что не подобает государю на государство ставить иноплеменников [8]. На Симеона возложили царский венец, а тех, кто был против этого, Иван IV велел казнить, в числе казненных оказались знатные по тому времени бояре. Воскняжение Симеона на царский престол имело двусмысленный характер, а по отношению к сыну – царевичу Ивану – это было настоящее притворство. Царь любил лицедействовать во время многочисленных застолий. Так, в 1569 году он устроил лицедейскую сцену, побудив многих бояр и опричников выпить за его здоровье чашу вина, в которой был подсыпан яд [9].

В допетровские времена старомосковский народ не раз поражался причудам Алексея Михайловича, который любил единоборство слепого человека с разъяренным медведем. Это было своего рода цирковое представление с оборудованными лавками и царским местом на трибуне. В исторических описаниях эта сцена выглядит так. На огороженную площадку выходил медвежатник, но слепой, и на него выпускали голодного медведя. Чаще всего победу одерживал хороший, опытный охотник. Царь, глядя на

арену, где столкнулись сила зверя и опытность охотника, от страха замер и даже глаза закрыл. Зверь, взревев, тут же рухнул на землю, пораженный рогатиной умелого охотника. Царь, открыв глаза, глубоко вздохнул и наградил охотника куском хорошего сукна на кафтан [10].

Особый мир лицедейства сформировался в петровское время. Петр I был большой охотник до всякого рода шутовских веселий. Много трудясь, взвалив на себя бремя государственных проблем, он любил праздники, сам активно в них принимал участие, некоторым своим сподвижникам он поручал шутовские роли. Но впоследствии главной его заботой в сфере развития культуры было создание в стране настоящего театра. Для этой цели в Москве было построено специальное здание и приглашена из Германии артистическая труппа во главе с Кунстом. Одна из задач, поставленная перед театром, – сатирически высмеивать домостроевские традиции и насаждать европейские манеры. Изменилось отношение Петра I к скоморохам. Если раньше он охотно принимал участие в их действиях и шествовал вместе с ними по улицам Москвы, то теперь царь отдавал предпочтение театральной сцене [11].

Ассамблеи занимали важное место в культурной жизни столиц. Петр I регулярно посещал их вместе со своей супругой Екатериной Алексеевной. На них хоть и редко, но разыгрывались шутовские сцены. Князь Черкасский, страшно боявшийся щекотки, не раз ревел, как большой теленок, когда его незаметно подкрадываясь Екатерина начинала вовсю щекотать под мышкой.

В 1717 году Петр I организовал шутовскую свадьбу одному из своих близких сподвижников – Н. Зотову. Свадебная процессия прошествовала к церкви, одетая в шутовские костюмы, с музыкой, под колокольный звон московских церквей. Для князя Бутурлина, своего любимца, царь придумал другой сценарий, где князь с молодой женой был помещен на брачное ложе, напоминавшее деревянную пирамиду, которая изнутри была освещена свечами, а само ложе было усыпано хмелем – символом плодородия, по сторонам стояли винные бочки, сосуды для вина, напоминавшие по форме мужские пенисы [12].

Позже, при царице Анне Иоановне тоже устраивались подобные шутовские импровизации, которые потешали царицу. Однажды ей вздумалось женить князя Голицына, поместив молодоженов в специально построенный для них ледяной дом, где их уложили в ледяную постель и поставили караул у спальни, чтобы они не сбежали [13].

К этой группе шутовских забав следует отнести маскарадные балы, которые организовывались во времена правления Елизаветы Петровны. Она не раз заверяла, что будет править государством, как завещал ее отец. Как и ее отец, она любила театр и организовала при кадетском корпусе мужской театр, где женские роли играли юноши. Они надевали шутовские маски, которые смешили присутствующих. Императрица, с детства

участвовавшая в маскарадных забавах, лично принимала в них участие и зорко следила за соблюдением предписанных ею правил. И если кто-либо на маскараде наденет несоответствующие маску или платье, того ждали очень серьезные насмешки. Так, на одном балу красавица княгиня Лопухина была в роскошном наряде и прическу оформила такую, которая на этом балу была лучше, чем у императрицы. И вот идет бал, всюду роскошь, золото и серебро. В огромном зале собрался весь цвет Петербурга. Елизавета Петровна подошла к Лопухиной, ножницами срезала ее прическу и ударила ее по щеке. Лопухина обмерла и лишилась чувств, на что императрица заметила: «Так ей и надо». Сама императрица по нескольку раз за вечер переодевалась то в блузу моряка, то в костюм гусара, то в одежду сельского пастуха, чтобы не быть узнанной на балу [14].

Вступив на престол, Екатерина II стремилась как можно больше театрализовать свое царствование. Если при Елизавете Петровне лицедейство в театральном мире достигло своего совершенства, то в правление Екатерины оно распространилось не только на обе столицы, но широко стало практиковаться в губернских городах. Понимая, что ее приход к власти не легитимен и многими осуждался, она решила с помощью увеселительных мероприятий и карнавалов, часто проводимых во дворце, отвлечь внимание россиян от этого политического вопроса. Ее мораль в отношении праздников сводилась к тому, что посреди повседневной обыденности и при большой занятости различными делами надо находить время для развлечений, танцев, всевозможных раутов и карнавалов, тем самым создать иллюзию благополучия и процветания страны. Частная жизнь императрицы, какой бы скандальной она ни была, не мешала ей отчетливо понимать различие между служением Отечеству и временем для проведения сладострастных оргий. И хотя большую часть времени она посвящала труду, выполняя сложные обязанности главы государства, она одновременно умела организовывать маскарадные спектакли и принимала в них активное участие [15]. Екатерина принадлежала к тому типу людей, у которых все силы находились в счастливом равновесии. Столь же безумно она отдавалась делу, как страстям и веселью. Она много писала для своего домашнего театра. А на первое представление пьесы «Обманщик», написанной ею, она явилась инкогнито и заметила, что спектакль принят зрителями восторженно. Большая часть написанных ею пьес носила сатирическую оценку социальной жизни того времени. Иногда она позволяла в юмористическом духе описывать некоторые поступки духовных лиц. Однако понимание ею театрального духа и особенностей сцены, к сожалению, не помогало ей вести правильную интригу или производить нужный комедийный эффект. Предметом ее сатирических нападок становятся не реальные общественные явления, а мистицизм славянской души, франкмасонство, которое она странным образом сравнивала с сибирским шаманством [16]. Изображала шаманов Екатерина в сатириче-

ском карикатурном виде и, тем самым, бросала тень на людей, скучавших по старине и придерживавшихся в обычной жизни старых традиций. Эта тема особенно ярко представлена в комедии «Шаман Сибирский» [17].

В своих воспоминаниях Екатерина II подробно описывает балы, устраивавшиеся в императорском дворце. Они нередко принимали форму костюмированных маскарадов, с числом участников, достигавшим 800 персон. Женщины для маскарадов надевали мужское платье, а мужчины, наоборот, – женское. Мужчины, одетые в женское платье, должны были иметь соответственно прическу с замысловатыми бантами, вьюшками. Эти превращения не очень любили, и участники маскарада чувствовали себя безобразно, пребывая в дурном состоянии. У старых, пожилых женщин при этом обнажались толстые, мясистые, короткие ноги, приводившие всех присутствующих в состоянии подавленности. Хороша была, безусловно, сама Екатерина, в военной форме, так как она была высока, стройна и привлекательна. Она танцевала в совершенстве, отличаясь особой грацией [18].

Собственно говоря, капризы императрицы приводили в смущение, когда она обязывала своих фрейлин сбривать волосы на голове, и никто не смел возражать этому. Императрица, помня свое прошлое при Елизавете Петровне, так же, как и она, в публичных куртагах по три раза меняла платья.

По примеру императрицы вельможи рангом пониже ничуть не отставали в организации карнавалов или маскарадных куртаг в своих имениях. Глядя на столичное дворянство, на местах тоже проводили костюмированные шутовские вечера, которые сопровождалось не только обильным поеданием пищи, но и включали игры в карты, рулетку и, конечно же, многочасовые танцы.

Е. Р. Дашкова оставила нам интересные записки, в которых дает описание бала, организованного в ее честь одним из фаворитов императрицы графом Алексеем Григорьевичем Орловым. Он пригласил Е. Р. Дашкову в 1796 году в свой дворец в подмосковном имении Пущино. Она увидела, что все дворовые были одеты в маскарадные костюмы, гремела музыка, столы ломались от всевозможных яств. Среди танцующих особенно выделялась дочь Алексея Орлова, которая после каждого танца бежала к отцу и целовала ему руки. За ужином граф Орлов провозгласил здравицу за Дашкову [19]. Так проводил время один из самых загадочных деятелей второй половины XVIII в., тот самый, кто участвовал в убийстве Петра III и кто привез самозванку, претендовавшую на русский престол, из Неаполя.

Павел I, взошедший на престол в 42 года, не смог долго продержаться на нем, из-за своей неприязни к наследию своей матери и, в особенности, из-за непродуманных им указов, которые вынудили приближенных к Павлу дворян на самый решительный шаг – убийство государя.

За пятилетие с небольшим императору удалось построить новый Михайловский дворец, в котором продолжались карнавальные увеселения.

Павел любил эти вечера, поскольку на них ему выбирали для похоти одну из танцующих дам, приглянувшуюся на вечере. Как описывает в своем романе «Михайловский замок» Ольга Форш, эту грязную работу на балах выполнял его цирюльник, князь Кутайсов. На танцах собирался высший свет в костюмах и масках. Это был настоящий вертеп. На одном из балов, где присутствовали убийцы его отца, Павел с помпезностью сказал: «Кто старое помянет, тому глаз вон». Обращаясь к Платону Зубову, последнему фавориту Екатерины II, он сказал: «Сколько в этом бокале капель, столько лет желаю тебе всего доброго». Спустя несколько дней после бала Зубов был лишен всех орденов, всех богатств, имений. Ему пришлось срочно покинуть Россию, выехать в Италию [20]. В Риге опальный Зубов был сочувственно принят курляндским губернатором графом Паленом. Узнав об этом, Павел срочно направил ему письмо, в котором писал: «Весьма я удивлен подлостями, которые вы обнаружили при проезде князя Зубова через Ригу» [21].

Во вновь отстроенном замке, как и в прежние времена, часто проходили костюмированные балы, а на Новый год – карнавалы, которым власть придавала важное значение как необходимому фактору существования императорской России. Эта традиция продолжалась и в XIX столетии, принимая более усовершенствованные формы, где социальный статус того или иного участника оценивался не по уму, а по нарядам.

Особая разновидность лицедейства Павла I проявилась в отношении А. В. Суворова, сумевшего из безвыходного положения вывести остатки своей армии, которая принимала участие в освобождении Севера Италии, принадлежавшего Австрии. Павел поначалу пожелал встретить полководца с триумфом в Петербурге, но узнав о том, что он вел боевые действия не по павловскому указу, а по своей «науке побеждать», император запретил ему въезжать в столицу и отправил его в псковское имение Качанское, где старик и умер в 1800 году [22].

После насильственного устранения Павла от власти, группа заговорщиков, среди которых оказался и Платон Зубов, устроила банкет, и там было выпито 500 бутылок шампанского. Вдова Мария Федоровна лицемерно показывала скорбь, на самом деле не пролила ни одной слезинки [23].

Праздничные и карнавальные утверждения жизни неотделимы от самой природы человека, который во все времена стремился к игровому самовыражению и художественной выдумке.

Изучение драматургии и эстетической стороны праздника с его разнообразными обычаями, ритуалами и архаическими чертами, во многом уже утраченными, составляет одну из важнейших задач этнологической науки. С культурологических позиций праздник и карнавал следует рассматривать как важнейшую составляющую жизни народа, поскольку перед лицом всевозможных тягот и лишений, в жестокой борьбе за свое существование человек находил забвение, эмоциональную передышку в увеселениях и празднествах [24].

Примечания

1. Серов Е. Я. Календарные праздники и их место в европейской народной культуре: Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. – М., 1987. – С. 39.
2. Поликарпов В. С. История нравов в России. – Ростов на/Д, 1995. – С. 189.
3. Лихачев Д. С. Смех в Древней Руси / Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, Н. Р. Поныр-ко. – Л., 1984. – С. 3-4.
4. Белкин А. А. Русские скоморохи. – М., 1975. – С. 12.
5. Там же. – С. 30.
6. Там же. – С. 6.
7. Хрестоматия по древней русской литературе XI – XVIII вв. – М., 1967. – С. 387.
8. Скрынников Р. Г. Далекий век. – Л., 1989. – С. 203.
9. Карамзин Н. М. История государства Российского. – М., 2002. – Т. 9. – С. 707.
10. Романов. Династия в романах: Алексей Михайлович. – М., 1996. – Соловьев С. Касимовская невеста. – С. 20-21.
11. Павленко Н. И. Петр Первый. – М., 1974. – С. 360, 362.
12. Там же. – С. 195.
13. Поликарпов В. С. Указ. соч. – С. 196.
14. Валишевский К. Дочь Петра Великого. – М., 1993. – С. 84-85.
15. Екатерина Вторая: Воспоминания. – М., 1996. – С. 405.
16. Там же. – С. 327.
17. Там же.
18. Дашкова Е. Р. Записки: 1743-1810. – Л., 1985. – С. 338.
19. Валишевский К. Роман императрицы Екатерины II. – М., 1994. – С. 252.
20. Валишевский К. Сын великой Екатерины. – М., 1993. – С. 89.
21. Там же. – С. 90.
22. Там же. – С. 250.
23. Форш О. Михайловский замок. – М., 1987. – С. 341.
24. Мундт Т. Царь Павел I – М., 1995. – С. 10.

Н. Н. Скороходова

К ВОПРОСУ О СУЩНОСТИ ЛЮБВИ

Подходя к рассмотрению любви как меры человеческого в человеке, как смыслообразующему фактору в жизни человека, необходимо отметить, что изучение любви в таком плане не должно носить описательно-феноменологического характера, так как это приводит только к появлению, так сказать, «шведского стола» различных «видов» любви. Сталкиваясь с объективной сложностью и многоплановостью феномена любви, многие авторы устанавливали соответствующую своему пониманию типологию любви. Несмотря на различие подходов и разнообразие акцентируемых сторон любви, за всем этим прослеживается традиция, восходящая к древ-

ним грекам, разделившим любовь на четыре вида: эрос, филия, сторге и агапе. И подобные классификации в научной литературе нашего времени лишь свидетельствуют о том, что мы недалеко продвинулись в понимании этого вопроса. Впрочем, это неизбежно для любой эмпирической науки, когда она переживает стадию накопления фактов, их классификацию и «гербаризацию». Увы, в таком случае велика опасность «за деревьями» (видами любви) не увидеть «леса» (её сущности), пойти в исследовании «не тем путём». Действительно, подобно алхимикам, в философии любви многие исследователи ищут свой «философский камень» и, как правило, находят его либо в какой-нибудь ипостаси эроса (половая любовь), либо агапе (божественная любовь).

Естественно, следует помнить, что, выделяя один из этих двух видов любви, нельзя совсем уж отбросить и другой, так как нарушается цельность человеческого существования. И здесь возникает «адская» проблема: как эти два столь непохожих друг на друга вида любви совместить и субординировать. В попытке разрешить это противоречие возможны два варианта: 1) возвышение плотской любви до духовного уровня (преображённый Эрос); 2) стремление иерархизировать различные виды любви «сверху вниз», когда высшая любовь (чаще связанная с Богом или понятая как недостижимый нравственный идеал) по-плотиновски эмануирует в телесный мир, приобретая при этом различные формы в соответствии с «плотностью» пронизываемого ею душевного пространства. На наш взгляд, если что и способно пролить свет на этот тёмный и запутанный вопрос, то это только рассмотрение его с точки зрения познания человеком себя и окружающего мира.

В соответствии с поставленной задачей, вероятно, следует свести все возможные понятия любви к таким двум, которые имеют парадигмальный характер. Поэтому эрос и агапе следует принять в самом широком и обобщённом смысле.

Под эросом подразумевается любовь, включающая в себя духовный и сексуальный элементы, когда второй имеет превалирующее значение на основе своего генетического «первородства». Под агапе подразумевается чисто духовная любовь, никак не связанная с половым влечением и, как правило, отождествляемая с божественной или идеальной любовью.

Возникает закономерный вопрос: какое из этих понятий точнее отражает суть любви? Или, может быть, специфика человека в том, что и эрос, и агапе одинаково важны для него? Не следует, правда, исключать и той возможности, что оба эти понятия не схватывают сути феномена любви, а являются лишь тенями и искажёнными отражениями какой-то «истинной» любви, и, чтобы таковую увидеть, нужно лишь выйти из «пещеры», где мы слишком привязались к старым понятиям? Чтобы во всём разобраться, необходимо исследовать, что в действительности скрывается за этими понятиями.

Итак, начнём с эроса. Всем хорошо известно его значение в жизни каждого человека. «Язык» эроса поистине является универсальным, лучше всякой изошённой психологии доступно объясняющим большинству людей самую сокровенную суть их бытия. Это значит, что для многих эрос как совокупность известных интенсивных эмоциональных переживаний является единственным смыслом жизни, «вдохновляет, преображает и возвышает». Такая глобальная роль в жизни людей действительно веский аргумент в пользу значительности эроса для жизни как таковой. Однако всё это говорит пока только о его биологическом значении. Насколько же этот крепчайший обруч, скрепляющий мироздание, способен к сублимации, к возвышению в «небеса», где балом правит дух? Может быть, эрос действительно исчерпывающе отражает сущность любви, может быть, именно эрос – это вид любви, который является парадигмой всех других её видов.

С одной стороны, как справедливо пишет Т. А. Кузьмина, «любовь как сложность, как чувство притяжения или неприятия изменчива и потому не может быть основой морали» [1]. А с другой – любовь (независимо от её природы) проявляется в виде конкретных психических переживаний, определяющих когнитивную установку индивида и соответствующую ей ценностно-нормативную систему. И определить сущность любви, независимо от степени её метафизической недостижимости, можно лишь анализируя её наличие бытие-в-мире.

«Радикальный эрос» лучше всего описывается словами: сексуальное влечение, жажда обладания, стремление к слиянию, стремление к восполнению целостности и т. п. «Половая любовь – это обобщающий тип всякой другой любви» (М. де Унамуну) [2].

«Момент сильной заинтересованности в предмете» (М. Шелер) [3] здесь однозначно сосредоточен на стремлении к удовлетворению половой потребности. То, что обычно понимается под любовью, представляет собой не что иное, как определённый набор условий, которые вызывают у человека ощущение сильного удовольствия. Именно это удовольствие чаще всего путают с любовью; по этой причине, когда человек перестаёт удовлетворять требуемым условиям или его ожидания не сбываются, так называемая любовь может превратиться в обиду и даже ненависть. Любовь, обратной стороной которой является ненависть, не есть любовь вообще. А если допустить, что любовь является мерой человечности в человеке, то неизбежно придётся принять и то, что ненависть также является сущностью человека. «Шекспир показал нам снедающую похоть, цель которой «сверх разума желанна», но, как только дело сделано, “сверх разума гнусна”» (К. С. Льюис) [4]. Что остаётся после утоления любовной страсти? Ведь «любовь-нужда длится не дольше самой нужды» [5]. Согласно закону достаточного основания, если у любви-нужды основанием служила лишь физиологическая потребность, то для чего-то ещё здесь

больше нет никакого основания. «Онтология любви испытывается опытом реализованной любви. В нём содержится глубочайшая двусмысленность. Удовлетворённая любовь есть высшее счастье и одновременно его конец. Разделённость побеждена, но без неё нет любви и нет жизни» [6].

В случае, если эрос является окультуренным, то «...как бы ни возмечивали это чувство поэты, оно может быть определено не иначе как словом потребность. Ибо любовь есть представление человека о потребности в лице, к которому его влечёт» (Гоббс) [7]. Такая любовь видит перед собой прежде всего объект, средство для удовлетворения своих желаний, но «возвышенных». Здесь эрос впитывает в себя культуру, осуществляя ценное приобретение, которое и вводит многих в заблуждение относительно его изначальной природы. У любящего возникает стремление идеализировать объект, «вылепить» его в соответствии со своими установками, подогнать под свои потребности и, в конце концов, культурно подчинить своей воле. Но в этом случае игнорируется сам человек как таковой, интерес представляют лишь его данные как объекта.

Б. Паскаль в известном размышлении о «Я» задавался вопросом: «Что такое “Я”?... И за что любить тело и душу, если не за их свойства... Итак, мы любим не человека, а его свойства» [8]. Увы, эти грустные размышления не оставляют эросу в его «чистом» виде никаких шансов на то, чтобы называться любовью. Откуда же столь устойчивое стремление возвысить эрос? Можно предположить, что глубинная причина лежит в непонимании человеком смысла своего существования, вследствие чего он, подгоняемый биологической природой, легко соблазняется на подмену высшей ценности псевдоценностью. «...Человеческая сексуальность – это больше, чем просто сексуальность... /она/ выступает носителем вне-сексуальных, личностных отношений» (В. Франкл) [9]. «...Агрессивные импульсы раздражаются прежде всего там, где налицо экзистенциальный вакуум... лишь в нём набирает силу сексуальное либидо» [10]; «...сегодня мы сталкиваемся с сексуальной инфляцией, которая... идёт рука об руку с девальвацией» [11]. А это, в свою очередь, приводит к обесцениванию в эросе доли самой любви как глубоко переживаемого чувства.

«Отграничить любовь от того слоя, в котором протекает – сексуально направляемая – жизнь, так трудно ещё и потому, что именно любовь отнюдь не изгоняет из своего собственного слоя чувственность» (Г. Зиммель) [12]. Каким же образом образуется связь между чисто биологическим импульсом эроса и возникающей, вероятно, на его почве любовью? В своём «Фрагменте о любви» Г. Зиммель считает, что предварительная форма любви образуется внутри «притяжения полов» за счёт того, что «жизнь совершает метаморфозу», и «...чувственность, как и все другие элементы, изначально укоренённые только в жизни, тоже оказывается перенесённой через порог подлинной любви...» [13]. Половое влечение по мере дифференциации его носителей индивидуализирует свой пред-

мет вплоть до сингуляризации, т. е. создаёт некую формальную установку и рамки для той исключительности, которая составляет сущность самой любви [14]. Эта установка – есть установка на глубинное понимание другой личности. Она не обусловлена никакой формальной выгодой, хотя и является когнитивной. Так что можно вполне оправданно говорить о том, что истинная любовь абсолютно ничем не мотивирована. «Любовь всегда есть, так сказать, рождающаяся из самодостаточности внутренней жизни (des Innern) динамика, которая, правда, благодаря своему внешнему объекту может быть переведена из латентного в актуальное состояние, но, в точном смысле слова, вызвана быть не может...» [15]. Г. Зиммель высказывает даже серьёзное сомнение в том, что актуализация любви всегда зависит от некоторого объекта. «То, что наличествует это безобъективное, как бы вновь и вновь обращающееся в себя напряжение порыва – чисто внутренне рождаемый первый слабый звук любви, но всё-таки уже её звучание, именно это является самым решительным свидетельством, удостоверяющим чисто внутреннюю центральную сущность события любви... словно бы она приходит от своего объекта, в то время как в действительности она идёт к нему» [16].

И здесь мы сталкиваемся с парадоксальным положением. С одной стороны, в отличие от полового влечения любовь непосредственно связана с особым, сущностным познанием, а с другой – получается, что любовь не безобъектна, а субъектна, имеет особую миссию. Она не «нисходит» до уровня субъект-объектных оценок прежде всего потому, что призвана служить для человека смыслообразующим – точнее смыслооткрывающим – фактором и поэтому направлена не на познание объекта как явленного со всеми его наличными качествами, а на познание сущности объекта, как бы субъективируя его. Такое познание нельзя назвать бескорыстным, следовательно, перед нами любовь-агапе, для которой значение имеет только глубинное понимание другой личности.

Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению сущности феномена агапе, необходимо предварительно дать расширенную трактовку когнитивной стороны любви, так как она поможет лучше разобраться в познавательной направленности любви во всех её проявлениях.

Начать следует, пожалуй, с эмоциональной стороны любви, когда эмоции достигают максимальной интенсивности. С психологической точки зрения ярко окрашенная составляющая любви, несомненно, свидетельствует о её богатом познавательном содержании (П. В. Симонов, Ж.-П. Сартр) [17].

В этом пункте необходимо уточнить, о какой любви идёт речь – об эресе или агапе? Это имеет принципиальное значение, так как потребности и связанные с ними мотивации в обоих случаях будут разными, а значит, различаться будет и познавательная направленность, и содержательная сторона самого познания. В метафизическом и метапсихическом смысле

любовь связана с чистым познанием, т. е. с познанием ради познания. Но в пространственно-временном измерении любовь неизбежно смешивается с другими состояниями и чувствами, имеющими в своей основе биологические, психологические и социальные мотивы. Поэтому-то в реальной жизни и возможна «греческая» типология, свидетельствующая не только о равноправных в онтологическом смысле любовных состояниях, отражающих различные стороны бытия, но и о различной степени проявленности любви в человеке. Отсюда следует, что, строго говоря, в чистом виде ни эрос, ни агапе не существуют. В каждой конкретной ситуации степень проявленности любви бывает различной. У одного человека – она максимальная, а у другого – относительно мала. И разница между значением этих величин у разных людей поистине огромна.

Эрос как таковой связан с половой потребностью, которая щедро снабжается энергетическими ресурсами со стороны природы. Мощный взрыв эмоций может сыграть весьма положительную роль для самоактуализации человека и реализовать одну из важнейших «бытийных ценностей» – любовь. Т. е. в этом случае его сознание становится направленным на сущностное восприятие другого человека, на его глубинное понимание. Получается, что сексуальный импульс может чисто энергетически пробудить человека от его полубессознательного повседневного автоматизма, и он сможет увидеть в Другом некое Ты, а не просто «объект-мишень», средство для удовлетворения своих желаний, т. е. ОНО. В этом заключается ещё одна причина, по которой любовь часто так тесно связана с половым влечением.

Эмоциональная составляющая любви тесно связана с эстетической, так как переживаемые эмоции есть реакция на красоту. Но что же означает по своей сути такое эстетическое восприятие? «Эстетическое оценивание как бы осуществляет гносеологический акт посредством «аксиологического», специфическим, субъективно переживаемым «добром» (красотой), благодаря ему оказывается такое сочетание элементов какой-либо системы, которое лучше всего соответствует объективным закономерностям целесообразного» [18]. Эстетика и этика идут рука об руку, так как в познании это две стороны одной медали: безобразное – это следствие незнания красоты, а зло – это следствие незнания добра.

Что же является первичнее – познание или любовь? В литературе можно встретить две противоположные точки зрения: одни, как, например, Августин, считают, что «познаём настолько, насколько любим» (Л. Фейербах, М. Шелер, Б. Рассел, Н. Бердяев и др.), т. е. познание обуславливается любовью, а другие (Б. Спиноза, Э. Фромм и др.) полагают, что сама любовь возникает на основе познания. Но познание – это не просто прибавление знаний к тезаурусу человека. Усвоенное знание неизбежно изменяет человека. «Восприятие и другие познавательные процессы – это обычно не только операции, совершаемые в голове индивида, оно (вос-

приятие) также трансформирует его. Мы все созданы теми когнитивными актами, участниками которых мы были» [19]. Сама любовь (в проявленном виде) и является таким трансформирующим восприятием. Так что вопрос о первичности снимается сам собой. Любовь и сущностное познание нельзя рассматривать в отрыве друг от друга.

Так что же представляет собой сущностное познание другой личности, т. е. агапе как таковое?

«Любовное» состояние человека может претерпевать эволюцию от эроса до агапе: человек индивидуализирует объект и начинает субъективировать его, т. е. воспринимать субъективную сущность. Это отношение уже не Я к ОНО, а Я к ТЫ. И здесь нельзя не вспомнить М. Бубера, у которого агапе принимает форму Я-Ты, а эрос – Я-ОНО.

«...Любовь не прилепляется к Я так, чтобы Ты было для неё лишь содержанием, лишь объектом; она возникает между Я и Ты. Кто не знает того, не знает самим существом своим, не знает любви, хотя он и может принимать за неё те чувства, которые он испытывает, которыми наслаждается и которые выражает» [20].

«Я основного слова Я-ОНО проявляет себя как индивидуальность и осознаёт себя как субъект (познания и использования).

Я основного слова Я-ТЫ проявляет себя как личность и осознаёт себя как субъективность (без косвенного дополнения)» [21].

Таким образом, только субъект-субъектное отношение и может выражать истинную любовь. По мнению Г. Мадинье, любовь является новой формой бытия. «Когда любовь питается только симпатией и сама занята лишь тем, что поддерживает её, она рискует превратиться в желание. Истинная любовь обращена к самому субъекту, по ту сторону его природы. Именно здесь происходит разделение: желание видит в том, к чему оно устремляется, только объект обладания; любовь видит в том, кого она любит, субъект, наличие радует её, и она способствует его расцвету». «Любить – значит хотеть видеть другого субъектом» [22].

Итак, агапе – это такая любовь, при которой ценна сама личность любимого во всей её субъективной бытийности. Психологические или физические качества Другого становятся важны лишь постольку, поскольку онтологически связаны с ТЫ и, по крайней мере, помогают удерживать в Я образ ТЫ. Поскольку познание в состоянии агапе сущностное, то и само время не имеет для него самостоятельного значения. Я человека существует лишь в той мере, в какой любит. Такое самоосуществление невозможно без понимания Другого в тотальности его ТЫ.

Любовь трансформирует человека. По-настоящему трансформировать человека может только подлинное знание, получаемое в результате понимания. Никакая информация не изменяет человека, пока она не превратится в действительное знание. А это происходит только в момент отношения Я-ТЫ. Только здесь экзистенциальным образом человек всем

своим существом касается глубинного смысла человеческого бытия. Человек переживает свою сопричастность всему Бытию в момент сущностного познания Другого. Именно благодаря этому постигнутое знание становится «живым».

Только такое знание может быть тождественным добродетели. Никакие увещания не убедят человека поступать «по добру» до тех пор, пока он не... полюбит, т. е. пока ему не откроется окошко в мир «Я-Ты», где он прикоснётся своим пониманием, т. е. не интеллектуально и не чувственно, а всем своим существом, мира сущностей и смысла, мира подлинных ценностей. В этом вся мораль во всей её истинности. Мораль не нуждается в онтологическом обосновании, как истина не нуждается в защите, ибо нет ничего сильнее истины. А мораль – это как раз абсолютная истина человеческого бытия.

Существование в жизни человека эроса естественно и необходимо, но он не выражает человеческой сущности. «Эрос в чистом виде есть рабство любящего и рабство любимого. Эротическая любовь может быть безжалостной и жестокой, она совершает величайшие насилия» (Н. Бердяев) [23].

Хотя полная проявленность истинной любви в «земном плане невозможна, тем не менее, есть существенная разница: один человек в большей степени живёт в рабстве у ОНО, а другой уже открыл для себя, понял возможность чего-то принципиально другого, а именно – возможность жизни в «Я – Ты». Он видит путь прорыва из мира ОНО, путь выхода из рабства ОНО и Ты: «Но мир Ты не заперт. Кто всем своим существом, с возродившейся способностью к отношению, войдёт в него, тот познает свободу. И освободиться от веры в рабство – значит стать свободным» [24].

Примечания

1. Философия любви: в 2 т. – М., 1990. – Т. 1. – С. 261.
2. Трактаты о любви. – М., 1994. – С. 129.
3. Там же. – С. 94.
4. Психология эмоций: Тексты. – М., 1984. – С. 201.
5. Мир и эрос: Антология философских текстов о любви. – М., 1991. – С. 201.
6. Трактаты о любви. – С. 151.
7. Психология эмоций. – С. 78.
8. Мир и эрос. – С. 80.
9. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990. – С. 34.
10. Там же. – С. 33.
11. Мир и эрос. – С. 34.
12. Трактаты о любви. – С. 73.
13. Там же. – С. 74.
14. Там же. – С. 68.
15. Там же.

16. Там же. – С. 69.
17. Психология эмоций. – С. 179-180, 130.
18. Додонов Б. И. Эмоция как ценность. – М., 1978. – С. 37.
19. Найссер У. Познание и реальность. – М., 1981. – С. 33.
20. Бубер М. Я и Ты. – М., 1993. – С. 13.
21. Там же. – С. 39.
22. Мадинь Г. Сознание и любовь: Очерк понятия «Мы». – М., 1995. – С. 88.
23. Мир и эрос. – С. 312.
24. Бубер М. Указ. соч. – С. 37.

О. Н. Куслий

МЕТОДИКА НАБЛЮДЕНИЯ-УЧАСТИЯ В КОМПЛЕКСНОМ ИЗУЧЕНИИ ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В последние десятилетия значительно возросла роль эмпирических методов в культурологических исследованиях. При изучении индийской культуры новый комплексный подход состоит, прежде всего, в использовании наряду с анализом текстов, созданных древнейшей цивилизацией, «методов полевых испытаний (включая первостепенное внимание к неканоническим устным жанрам, данным религиозной этнографии и религиозной архитектуры в их взаимозависимой совокупности), а также изучение не отдельных индивидов, но групп людей как носителей специфического религиозного мировоззрения» [1]. Хотя «полевой» опыт совсем недавно стал рассматриваться в качестве важного компонента изучения индийской культуры, лежащая в его основе методика наблюдения-участия, использовалась уже в средневековье.

Первым известным «полевым» исследователем был среднеазиатский мыслитель XI века Абу Рейхан Бируни, долгое время живший в Индии и описавший увиденную им страну в знаменитом труде «Индия». Блестяще зная санскрит, он изучал философские трактаты, но при этом наблюдал нравы и обычаи необыкновенной страны. Он отметил, например, что там существует две формы понимания религии. О людях, которые «представляют себе душу самостоятельной сущностью» [2] ученый-энциклопедист говорил как о просвещенных, избранных, тех, «кто ступил на путь освобождения» [3]. Он отличал их от «тех, кто стоит на более низких ступенях и почти не может представить себе ее [души] существования без тела» [4]. Бируни заметил также, что простые люди, в отличие от просвещенных, поклоняются «сделанному человеком изображению божества» [5].

В своей книге средневековый мыслитель приводит целую главу из древнего источника о сооружении идолов. «Идола Солнца [сделай] с красным лицом, подобным сердцевине красного лотоса, сияющим как

драгоценный камень... увенчанным короной с зубцами, с двумя лотосами в руках...» [6]. Это описание представляет большую культурологическую ценность, так как говорит о широко распространенном влиянии аборигенных верований на культуру ведийских ариев во времена, описанные в цитируемом Бируни трактате. Как известно, в религии пришедших в Индию номадов евразийских степей не было поклонения изображениям. Следовательно, утверждают индологи, эти черты, столь характерные для индуизма на всем протяжении его многовековой истории, восходят к Хараппской цивилизации. «Древнейшая религия Индийского субконтинента была иконической, т. е. адепты этой религии поклонялись своему богу в виде некоторого конкретного символа, который устанавливался под открытым небом или внутри храмовой постройки, воздвигаемой вдали от основного поселения» [7].

Таким образом, поклонение идолам, о котором писал в XI веке Абу Рейхан Бируни, говорит не только о том, что «от природы нрав простых людей склонен к чувственному и избегает разумного, которое понимают только ученые» [8], но также о том, что простолюдины исповедовали древнейшие верования, главной особенностью которых «признается отчетливый акцент на идее плодородия, связанный с культом женского производительного начала» [9]. Согласно Дэвиду Н. Найпу, «в самых глубоких археологических пластах этого региона, относящихся к догородским культурам VII тыс. до н. э., были обнаружены совершенно явные женские изображения и символы» [10], т. е. городской Индской цивилизации предшествовала еще более древняя аграрная культура. Исследователь указывает на то, что «большая часть загадочных печатей древнеиндийской цивилизации содержит изображение женских существ, часто связанных с растительными и животными символами, включая как реальных животных, так и мифические создания» [11].

Поскольку большинство сохранившихся доведийских храмов посвящены богиням, ученые предполагают, что в протоиндийской цивилизации существовал мощный культ Богини-Матери, известной в последующей индуистской традиции под именами Парвати, Дурга, Ума. По утверждению знаменитого индолога Х. Циммера, протоиндийская Богиня была Богиней Падма (букв. Лотос). «Эта богиня не встречается в ранней, классической ведийской традиции. Подобно лотосу, она – продукт индийской природы... и, вероятно, существовала среди коренного населения задолго до того, как жрецы пришельцев признали ее» [12]. Рожденная в лотосе, лотосоякая богиня была охраняющим божеством выращивающего рис коренного населения Индии. Именно поэтому два ее сына являлись персонификациями богатой почвы, а в ней самой видели олицетворение всепорождающей Матери-Земли.

По мысли Циммера, когда арии появились в Индии и стали устанавливать там власть своих патриархальных богов, «они убрали Богиню с лотоса, а на ее место посадили Брахму, саму же ее низвели до положения

жены этого брахманского бога. Тем не менее, в сердцах коренных жителей она не утратила своего главенствующего положения, и по мере слияния ведической и доведической традиций постепенно вернулась к своему почетному положению» [13]. Действительно, в современном индуизме Брахма не играет никакой роли, во всей огромной Индии есть только один посвященный ему храм, тогда как существует огромное количество храмов, посвященных богиням. На лотосе изображают не только Вишну, но и его вечную спутницу Лакшми, которая к тому же украшена гирляндой из лотосов и часто держит эти прекрасные цветы в руках. «На троне, подобном полуденному солнцу, на белых лотосах восседает Вишну, а справа от него Лакшми, которая сияет подобно блеску застывшей молнии и от тела которой на 800 миль распространяется аромат лотоса» [14].

Как тут не вспомнить идола Солнца, описанного в «Индии» Бируни: лицо как красный лотос, лотосы в руках... Примечательно, что самая страшная ипостась Великой Богини – воинственная Кали – всегда изображается с солнцем вместо короны. Кали – это символ южной дравидийской Индии, той самой, на которую, говоря словами Г. Гачева, Россия впервые «воззрится тверским купцом Афанасием Никитиным в XV веке» [15]. Хотя считается, что первым европейским путешественником, ступившим на землю страны сказок, был Васко да Гама, на самом деле русский купец опередил его почти на тридцать лет. Именно благодаря Афанасию Никитину «в европейской литературе впервые появилось правдивое и точное, без легенд и домысла описание Индии, ее природы, народа, быта и нравов» [16]. В своих путевых заметках русский путешественник пишет, что подробно расспросил индийцев об их вере, и «они говорили: веруем в Адама, а Буты, говорят, это и есть Адам и весь его род. А всех вер в Индии 84, и все веруют в Бута... А сама бутхана [в городе Парвате] весьма велика, с пол-Твери, каменная, и вырезаны по ней деяния Бутовы, вырезаны все 12 венцов, как Бут чудеса творил, как являлся во многих образах: первое – в образе человека; второе – в образе человека, но с хоботом слона, третье – человеком в виде обезьяны; четвертое – человеком в образе лютого зверя» [17]. Согласно комментарию Н. И. Прокофьева, «слова “бут” и “бутхана” в речь Афанасия Никитина вошли из персидского языка и употреблялись в значении “идол”, “идольский дом” (языческий храм)» [18]. Что же касается «веры в Адама», то переводчик сблизил по созвучию слово “Адам” со словом “атман”, которым индуисты обозначали первооснову всего существующего, мировую душу, и в качестве эпитета словом “атман” называли Брахму (древнеиндийское божество)» [19].

С последним утверждением вряд ли можно согласиться. Народные массы Индии не могли верить в метафизический принцип, доступный пониманию лишь немногочисленной религиозной элиты. Разработанная создателями Упанишад концепция Атмана, основной характеристикой которого является его безатрибутивность, была настолько чужда народу, что можно с большой долей уверенности предположить, что под «Адамом»

скрывалось некое древнее божество. Описанные А. Никитиным воплощения божества опровергают гипотезу Прокофьева о том, что это был Брахма. У творца Вселенной множество имен, но в отличие от Вишну, не раз сходявшего на землю в одной из своих многочисленных аватар, или Будды, который имел пятьсот пятьдесят рождений, Брахма родился лишь однажды. Правда, версий о его происхождении существует немало. Согласно одной из них, он появился из Золотого Яйца, плававшего в первозданных водах, согласно другой – из лотоса, выросшего из пупка Вишну.

Можно также утверждать, что слово «Бут» обозначает не просто идола, а идола конкретного божества, о чем говорит данное Никитиным описание: «В бурхане Бут вырезан из камня черного, весьма велик, да его хвост перекинут через него. Руку же правую он поднял высоко и простер... а в левой руке у него копье... облик же обезьяний... Перед Бутом же стоит огромный вол, висеченный из камня черного, и весь позолочен. Целуют его в копыто и сыплют на него цветы» [20]. Если вспомнить о созвучии имен, то в описанном идоле можно увидеть одного из многочисленных будд Ваджраяны, ведь согласно учению «Великой колесницы» прежде чем стать Сиддхартхой Гаутамой, Будда приходил на землю в самых разных обликах, из них восемнадцать раз – обезьяной. Однако, скорее всего, русский купец видел дравидийское божество, так как цифра двенадцать («двенадцать венцов» Бута) указывает на доарийский характер культа. Под этим именем мог скрываться до сих пор широко почитаемый в Индии, особенно у низших сословий, обезьяний бог Хануман. Или бог дравидийского населения Бали, который в «Рамаяне» выступает в облике обезьяны, и в одной из версий великого эпоса, пересказанной Полом Томасом, падает жертвой хитрости аватары Вишну – Рамы, который не мог победить Бали в честном бою, потому что тот, благодаря своему волшебству, умел забрать половину силы из того, на кого взглянет [21].

В индийской мифологии не раз говорится о том, что Вишну отнял царство у демона Бали, в котором индологи усматривают индийского правителя, побежденного пришедшими на его земли арьями. В повествовании о Вамане – аватаре Вишну в виде карлика – говорится, что Бали «хорошо и мудро правил своим государством, но отличался самолюбием. Он решил расширить границы своей страны и начал великое жертвоприношение. Было ясно, что Бали намеревается прибрать к рукам небесное царство и потеснить богов из их обители, и глава богов Индра забеспокоился. Он обратился за советом к своему наставнику Брихаспати, и тот подтвердил его опасения и добавил, что, поскольку жертвоприношение Бали уже зашло слишком далеко, в настоящий момент предотвратить завоевание царства Индры невозможно, и потому наилучшим выходом для богов будет покинуть его пределы. Так и было сделано. Впоследствии Вишну, убоголюбивый молитвами и аскетическими подвигами, родился сыном Брихаспати. Дитя было карликом-уродцем. Выйдя из младенчества, он отравился к Бали просить милостыню. Тот, известный своим великоду-

шием, сказал карлику, что готов ему дать все, чего он ни попросит. Карлик взял с Бали клятву, что он дарует ему столько земли, сколько он отмерит тремя шагами. Затем этот пигмей вырос до невообразимых размеров и двумя шагами измерил все три мира. Дли третьего шага земли уже не оставалось, и Бали оказался виновен в невыполнении обещания...» [22].

Поразительно, но эта легенда проливает свет на основной вопрос ведийской мифологии, ведь в известной брахманической версии о трех шагах Вишну, противниками богов выступали асуры. Следовательно, можно предположить, что Бали был асуром или Отцом-Асурой. Подтверждением нашей гипотезе звучат слова Томаса: «Возможно, Бали был популярным дравидийским правителем, который потерпел поражение от воинского искусства арьев. Ученые даже высказывают мнение, что он мог быть правителем Махабалипурама (древнего города, развалины которого находятся недалеко от Мадраса)». «Легенда гласит, – пишет мифолог, – что Бали был очень предан своим подданным и умолял Вишну разрешить ему раз в год посещать свое бывшее царство. Встрече Бали посвящен Онам, наиболее важный праздник у жителей Малабара» [23].

Во время месячного паломничества по храмам юга Индии, мне довелось побывать в Малабаре – самом южном штате индийского полуострова, который теперь называют Кералой. Согласно местным поверьям, праздник Онам связан с королем Кералы Махабали, который правил прекрасными землями вдоль Малабарского побережья в далеком прошлом. Во время Онама, который длится десять дней, древний правитель незримо присутствует среди своих подданных, которые от души веселятся, чтобы уделить его в том, что они довольны и счастливы.

Во многих храмах Кералы, которые поражают не только своей изысканной архитектурой, но и красотой своих идолов, великое множество изображений Богини, которая часто почитается в облике коровы. «Индусы вола зовут “отцом”, а корову “матерью”» [24], – писал в XV в. А. Никитин. Очень мало изменилось с тех пор на юге Индии. Множество правоверных индусов поклоняется корове каждое утро перед началом дел, ведь она считается самым священным животным и воплощает Богиню, которая известна под разными именами. Обычно ее называют Бхагавати, что значит «Богиня». Обладающий богатым «полевым опытом» Пол Томас приводит в своей книге молитву, которая произносится при дарении коровы брахману, что считается наилучшим вознаграждением за его услуги. «Эта форма благотворительности обычно оформляется особой церемонией, в конце которой совершающий богослужение жрец берет за хвост животного и произносит... “Я призываю богиню, которая наделена качествами всех богов, которая обитает в каждом жилище во всех мирах, ради блага всех людей... Я молю эту милостивую богиню о бессмертии и счастье”» [25].

Многие храмы Девы известны своей исцеляющей силой. Если верить рассказам паломников, то Богиня постоянно совершает чудеса, избавляя от недугов и злых духов, даря детей и процветание. Поистине удивитель-

ной является глубокая вера индусов в то, что божества слышат их и в ответ на их молитвы могут исполнить любое желание. История многих храмов овеяна легендами. В знаменитом храме Кришны в Гуруваюре (Guruvayur) на юге Кералы нам рассказали описанную в Махабхарате историю исцеления Джанемеджаи. Сын умершего от укуса змеи короля совершил великое жертвоприношение змей, в результате чего был наказан проказой: змеи прокляли Джанемеджаю за убийство тысяч своих соплеменников. По совету мудреца принц отправляется в Гуруваюр и двенадцать раз в день совершает обряды поклонения главному божееству храма. После четырех месяцев строжайшего поста и преданного служения Кришне наступает исцеление.

Храм в Гуруваюре связан с именем Шанкары (788-820 гг. н. э.), величайшим философом Индии, которого ортодоксальные индусы до сих пор почитают манифестацией Шивы. Знаменитый адвайтист не раз посещал Гуруваюр, и именно он ввел сохраняющийся до сих пор тип богослужения, особенностями которого являются, во-первых, дозволение приближаться к идолу Кришны только определенным категориям священнослужителей, а во-вторых, требование ко всем мужчинам-паломникам снять рубашки перед входом в храм.

Нельзя не сказать, что будущий победитель буддийских философов родился в небольшом селении штата Кералы Калади. Принадлежащие касте брахманов добродетельные родители Шанкары много лет не имели потомства. Придя в знаменитое святилище Шивы, они обратились к великому богу со смиренной просьбой о даровании им сына. Ночью матери будущего мудреца приснился сон, в котором Шива явился ей «в полном блеске божественной славы, верхом на быке Нанди...» и объявил, что он сам родится как ее сын [26]. «Появление на свет чудесного ребенка сопровождалось небесной музыкой и пением, особенным благоуханием цветов, необычной кротостью хищных зверей. Тело младенца слепило глаза своим сиянием, над головой был ясно различим полумесяц – знак Шивы, на ладони виднелся отпечаток божественного трезубца, а на груди, у сердца, – изображение свернувшейся в клубок кобры; во лбу явственно проступал след третьего глаза» [27].

Только оказавшись на юге Индии, начинаешь понимать, что такое культ священных животных. Это не только коровы, разгуливающие также по улицам Дели, но и слоны, обезьяны и даже змеи. Древнейший культ Нага все еще жив в Керале. Как и первому русскому путешественнику, который видел, как «в Бидаре змеи ползают по улицам, длина их две сажени...» [28], нам также довелось видеть живых пресмыкающихся, а также их многочисленные изображения на деревянных заборах домов Кералы. Существующий в этом южном штате культ змей основан на верованиях в то, что змеи представляют более высокую стадию эволюции. В Маннар-сале (Mannarsala) есть храм змей, окруженный густым лесом, в котором обитают сотни пресмыкающихся. Несмотря на трудности пути, сотни па-

ломников приходят в древний храм, главной жрицей которого является женщина, которую, как утверждают, живущие в храме змеи почитают и даже слушаются. К змеям обращаются с просьбами даровать потомство, здоровье и процветание.

Паломничество должны совершать все индусы, ведь, согласно их вере, посещение храмов не только приводит к исполнению всех желаний, но ведет к спасению. Паломничество исследователей культуры не преследует столь великой цели, но, без сомнения, является замечательным способом получить подлинное знание о верованиях и обычаях страны, которую они изучают.

Примечания

1. Древо индуизма: Материалы и исследования Института востоковедения РАН. – М., 1999. – С. 6-7.
2. Бируни А. Р. Индия. – М., 1995. – С. 97.
3. Там же. – С. 132.
4. Там же. – С. 97.
5. Там же. – С. 132.
6. Там же. – С. 137.
7. Дандекар Р. Н. От вед к индуизму. – М., 2002. – С. 224.
8. Бируни А. Р. Указ. соч. – С. 131.
9. Древо индуизма. – С. 25.
10. Найп Д. Индуизм // Религиозные традиции мира: в 2 т. – М., 1996. – С. 140.
11. Там же.
12. Zimmer H. Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. – Princeton, 1992. – P. 90-91.
13. Там же. – С. 96.
14. Томас П. Легенды, мифы и эпос Древней Индии. – СПб., 2000. – С. 44.
15. Гачев Г. Образы Индии. – М., 1993. – С. 81.
16. Хождение за три моря Афанасия Никитина / пер. и коммент. Н. И. Прокофьева. – М., 1980. – С. 19.
17. Там же. – С. 98.
18. Там же. – С. 190-191.
19. Там же.
20. Там же. – С. 99.
21. Томас П. Указ. соч. – С. 214.
22. Там же. – С. 52-53.
23. Там же. – С. 53.
24. Хождение за три моря Афанасия Никитина. – С. 101.
25. Томас П. Указ. соч. – С. 217.
26. Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия. – М., 1991. – С. 41.
27. Там же.
28. Хождение за три моря Афанасия Никитина. – С. 97.

О Г Л А В Л Е Н И Е

ДИВЕРГЕНТНЫЙ ПОИСК В КУЛЬТУРЕ.....	3
------------------------------------	---

Р а з д е л I. ЧЕЛОВЕК В КУЛЬТУРЕ

<i>Н. А. Старикова</i> СОЦИАЛЬНАЯ АКТИВНОСТЬ КАК ТВОРЧЕСКАЯ СТОРОНА СОЗНАНИЯ.....	5
---	---

<i>И. Ф. Петров</i> СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА.....	12
---	----

<i>Т. А. Григорьянц, Ж. С. Кветная</i> ЭСТЕТИЧЕСКОЕ – ОСНОВАНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА.....	20
--	----

<i>Т. А. Григорьянц</i> ТЕЛЕСНОСТЬ КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ КУЛЬТУРЫ.....	27
--	----

<i>Т. А. Харламова</i> ОСНОВНЫЕ СВОЙСТВА ИДЕАЛА В КУЛЬТУРНОМ ПРОЦЕССЕ.....	37
--	----

<i>Н. А. Ильина</i> КАТЕГОРИЯ «ЦЕЛОСТНОСТЬ» В ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ.....	43
---	----

<i>Н. Н. Григоренко</i> К ПРОБЛЕМЕ ВКЛЮЧЕНИЯ ПСИХИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ В СИСТЕМУ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ.....	51
--	----

<i>О. Ю. Астахов, Н. Н. Григоренко</i> РЕФЛЕКСИВНОСТЬ КАК СВОЙСТВО ВНУТРЕННЕГО МИРА ЧЕЛОВЕКА.....	56
---	----

<i>И. А. Сечина</i> НАУЧНОЕ И ВНЕНАУЧНОЕ ЗНАНИЕ: СХОДСТВО И РАЗЛИЧИЯ.....	66
---	----

Г. П. Ковалева КОСМИЗМ В ФИЛОСОФИИ С. Н. БУЛГАКОВА.....	73
И. Г. Ельникова ВОСПРИЯТИЕ КАК КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА.....	78
Г. С. Фешкова ЛИЧНОСТЬ ХУДОЖНИКА КАК РЕЗУЛЬТАТ И ОСНОВА ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ.....	85
О. В. Сабелева КАЧЕСТВЕННЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ.....	96
Бутовская Л. В. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИНСТИТУЦИОНАЛИЗМА КАК НАУЧНАЯ ПЛАТФОРМА ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ИНСТИТУТОВ В СФЕРЕ КУЛЬТУРЫ И ИХ УЧРЕЖДЕНИЙ.....	100
А. В. Зубов НЕКОТОРЫЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МОЛОДЕЖНОЙ ТЕАТРАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ.....	105
Ж. С. Валеева СВОБОДНОЕ ВРЕМЯ КАК ПРОСТРАНСТВО ДЛЯ СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ ПОДРОСТКА.....	108
Ж. Р. Кветная ДЕТСКИЙ ТЕАТР МОДЫ КАК НАЧАЛЬНЫЙ ШАГ В ОСВОЕНИИ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ РЕАЛЬНОСТИ ПОДРАСТАЮЩИМ ПОКОЛЕНИЕМ.....	115
Д. Д. Родионова ОТ ПАТРИАРХАТА К БИАРХАТУ: ГЕНДЕРНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ КУЛЬТУРЫ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА.....	120
П. В. Козырь ФИЛОСОФИЯ ЗДОРОВЬЯ И ЕЕ ПРОБЛЕМЫ.....	129
Д. Д. Родионова, П. В. Козырь МОДА НА ЗДОРОВЬЕ.....	135
Е. В. Сумин СПЕЦИФИКА ОЦЕНКИ ТЕНЕВОЙ ЭКОНОМИКИ В СФЕРЕ КУЛЬТУРЫ.....	140
А. Н. Заякина ПРОБЛЕМА САМОИДЕНТИФИКАЦИИ КАК ПРОБЛЕМА ОПТИМАЛЬНОГО ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ В ОБЩЕСТВЕ.....	149

Р а з д е л II. ЯЗЫК В КУЛЬТУРНОМ ПРОЦЕССЕ

П. В. Высеков

КУЛЬТУРОЛОГИКА ТЕКСТА (на примере миниатюры А. С. Пушкина)..... 155

С. Л. Попова

ИЗМЕНЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ ЯЗЫКЕ В ПРОЦЕССЕ ДЕМОКРАТИЗАЦИИ И СТАНОВЛЕНИЯ ЦИВИЛИЗОВАННОГО РЫНКА..... 164

О. В. Ртищева

ФУНКЦИИ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА..... 171

И. А. Сидорова

ДИАЛЕКТИКА ПОЗНАНИЯ И ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ В МУЗЫКЕ..... 178

Н. В. Иванова

ФЕНОМЕН ИМПРОВИЗАЦИИ В ХОРЕОГРАФИЧЕСКОМ КЛАССЕ..... 183

Г. С. Фешкова, Ю. А. Скакун

ТАНЕЦ КАК ЭЛЕМЕНТ СЕМИОЗИСА КУЛЬТУРЫ..... 189

А. А. Касьяненко

ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ В СОВЕТСКОЙ РЕКЛАМЕ 1920-Х ГОДОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ СОВЕТСКОЙ ПРЕССЫ)..... 196

Р а з д е л III. КУЛЬТУРНЫЕ ФОРМЫ В ИСТОРИИ

И. В. Афанасьева

К ВОПРОСУ О ПРОБЛЕМАХ ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ..... 205

Г. Г. Ултургашев, А. А. Ширяев

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ..... 210

Д. А. Филин

ВИЗАНТИЯ VII–VIII вв.: ПЕРЕХОД ОТ АНТИЧНОСТИ К СРЕДНЕВЕКОВЬЮ..... 215

Н. М. Маркова

САЛОН В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА..... 222

Г. Г. Ултургашев

ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ БАЗИС КАК ВАЖНЕЙШЕЕ УСЛОВИЕ РАЗВИТИЯ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЙСКОГО НАГОРЬЯ..... 231

А. Ф. Щуплецов, О. Г. Ултургашева ОЦЕНКА ЭФФЕКТИВНОСТИ СТРАТЕГИЧЕСКОГО ПЛАНИРОВАНИЯ НА ОСНОВЕ КРИТЕРИЯ КОНКУРЕНТОСПОСОБНОСТИ (на примере легкой промышленности Республики Хакасия).....	237
---	-----

Г. Г. Ултургашев СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРЫ ДРЕВНИХ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ.....	243
--	-----

Раздел IV. ВЕРА, ЦЕРКОВЬ, КУЛЬТУРА

С. П. Батурич, Т. В. Батурина К ВОПРОСУ О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ ЦЕРКВИ, ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА В РОССИИ.....	249
--	-----

В. В. Мархинин ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ВЕРЫ И РАЗУМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ 30-40-х гг. XIX ВЕКА.....	255
--	-----

О. В. Пичугина ТОЛСТОЙ И ДОСТОЕВСКИЙ: ДВЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ.....	262
--	-----

С. П. Батурич, Т. В. Батурина К ВОПРОСУ О ПРАВОСЛАВНОЙ ЭТИКЕ ТРУДА И ПРЕДПРИНИМА- ТЕЛЬСТВА.....	270
--	-----

Е. М. Бородин РОДИЛЬНО-КРЕСТИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ В СЕМЕЙНОМ БЫТУ СИБИРСКИХ КАЗАКОВ (XIX–XX вв.).....	277
--	-----

А. В. Циркин КАРНАВАЛЬНО-ПРАЗДНИЧНЫЕ ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРЕ РОССИИ X–XVIII вв.	281
---	-----

Н. Н. Скороходова К ВОПРОСУ О СУЩНОСТИ ЛЮБВИ.....	288
---	-----

О. Н. Куслий МЕТОДИКА НАБЛЮДЕНИЯ-УЧАСТИЯ В КОМПЛЕКСНОМ ИЗУЧЕНИИ ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ.....	296
--	-----

Научное издание

**КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ
КОМПЛЕКСНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

Научный ежегодник

Редактор *В. А. Шамарданов*
Художественный редактор *М. Б. Сорокина*
Компьютерная верстка *М. Б. Сорокиной*

Подписано к печати 26.10.05. Бумага офсетная. Гарнитура "Arial".
Печать офсетная. Уч.-изд. л. 18,6. Тираж 100 экз. Заказ № 82.

Издательство КемГУКИ:
650029, г. Кемерово, ул. Ворошилова, 19.
Тел. 73-45-83

