

Министерство культуры Российской Федерации
Кемеровский государственный университет культуры и искусств
Научно-исследовательский институт прикладной культурологии
Кемеровское отделение Российской академии естествознания
Западно-Сибирское отделение Российской академии естественных наук
Кемеровское отделение Петровской академии наук и искусств

КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ КОМПЛЕКСНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Сборник научных трудов

Выпуск 9

Кемерово 2008

ББК 71.0
К90

Главный редактор
доктор философских наук, профессор,
член-корр. Российской академии естественных наук,
член-корр. Российской академии естествознания,
акад. Петровской академии наук и искусств

П. И. Балабанов

Редакционная коллегия:

И. Ф. Петров – доктор философских наук, профессор,
член-корр. Российской академии естественных наук,
акад. Петровской академии наук и искусств,

Н. Т. Ултургашева – доктор культурологии,
член-корр. Петровской академии наук и искусств,

Е. М. Бородина – кандидат культурологии,
член-корр. Петровской академии наук и искусств;

И. А. Сечина – кандидат философских наук

Отв. за выпуск **Н. А. Дорошенко**

К90 **Культура как предмет комплексного исследования [Текст]:**
сб. науч. тр. / Кемеров. гос. ун-т культуры и искусств. – Кемерово:
КемГУКИ, 2008. – Вып. 9. – 141 с.

ISBN 5-8154-0050-5.

В сборнике исследуются проблемы культурологии, представленные через постановку задачи, и перспективы их решения. Статьи охватывают широкий спектр культурологических исследований – от семиотики культуры до региональных проблем ее функционирования.

Адресован научным работникам, преподавателям вузов, а также всем, кто интересуется культурологией.

ББК 71.0

ISBN 5-8154-0050-5

© Кемеровский государственный университет
культуры и искусств, 2008

Я, ДРУГОЙ И МИРОТЕКСТ

Последнее десятилетие стало переломным для отечественной науки, поскольку с особой остротой обозначилась необходимость поиска новых методик изучения человека в мире расширяющихся коммуникативных связей. Революционный характер коммуникативных технологий приходит в существенное противоречие с познавательными установками людей. Социокультурная реальность в условиях современного *миротекста* культуры (Ж. Деррида) разрывается разнонаправленными векторами индивидуального и коллективного самоопределения. С одной стороны, – это векторы духовной коммуникации и взаимопонимания, с другой – векторы ксенофобии и нарциссизма. Проблемное поле культуры заставляет по-новому взглянуть на природу и сущность коммуникации, переосмыслить понятие диалога и через диалог миров понять сущность и смысл истории, культуры и индивидуальной жизни человека.

Принятая практика изучения современных коммуникационных процессов *Я* и *Другого*, получивших значительное ускорение за счет средств информационно-компьютерной техники, основанная на мифах о непрерывном прогрессе техники и технологии, о тождестве понятий *коммуникация*, *информация*, *диалог*, *общение*, провоцирует и углубляет процесс стереотипизации в проведении научных исследований. В очередной раз стереотипы научного поиска попадают под пристальный огонь критики, заставляя ученых искать обоснование методов и подходов к исследованию *миротекста* культуры, ее ценностных систем и пытаться связать феноменальные процессы в сфере коммуникации XX в. с особенностями технических устройств. Ни в коей мере это не означает, что прежние исследовательские подходы и методы исчерпали себя, что они были неэффективными или неверными. Это значит, что они были этапом в развитии знания, исследования и анализа проблем на своем историческом рубеже и на новом витке истории следует искать пути к формированию новой парадигмы научного знания.

В результате трансформаций мира обозначилась проблема выработки новых, нетрадиционных моделей исследования бытия культуры, выявления схем связи между культурами и феноменами культуры, универсального и уникального в культуре и др. Предельная релятивизация культуры, отрицание единых ценностей, на которых строится возможность общения *Я* и *Другого*, породили «деконструкцию» всех традиционных исследовательских моделей культуры, заставив решать вопрос о возможности построения глобальной модели культуры в теоретиче-

ских изысканиях и жизненных программах через поиск мотивирующей основы и коммуникативной целесообразности. Вопросы оснований индивидуальных и групповых сознаний, возможности межкультурных диалогов, поиски размерности конкретных культур и коммуникации людей вывели на первый план исследований проблемы описания культурной реальности.

Разработанная французскими учеными идея *Миротекста* в его исключительно имманентном саморазвитии исходит не столько из истории знаков и слов, сколько из материала историко-философского. Непрерывный творческий диалог философских направлений ради самоподдержания идеи миротекста привел к пониманию того, что в качестве скрепляющих основ текстовых составляющих культуры выступают логические и ситуационные свободы, осмысление которых и приводит человека к понятиям отношения себя и Другого. Эти основы формируются в ходе истории, осмысляются и транслируются в ходе коммуникации, следовательно, так или иначе, требуется историческая ретроспектива динамики изменений.

На первый план исследований вышли вопросы: почему и для чего Я в *Миротексте*? как функционирует *Миротекст*? Эти вопросы, запретные с точки зрения научного дискурса, но насущные в культуре, заставили науку принять проблематику человека. В научную среду постепенно пришло понимание необходимости изучения конкретных динамических форм бытия человека и их материализации в культуре. Диалог стал универсальной динамической формой, в которой проявился процесс конструирования реальности. А когда пришло понимание, что движение осуществляется только в динамике человеческих взаимодействий, то стало понятно, что диалог не является фиксированной формой человеческих взаимодействий, а вырабатывается в ходе взаимодействия и в каждой исторической или культурной эпохе имеет свою *форму*.

Диалогичность культуры – необходимое условие для ее понимания. Именно в диалоге, через диалог обнаруживает она себя. Диалог использовали в своих работах философы и ученые всех времен, поскольку в диалоге осуществляются два человеческих стремления: стремление сказать и быть услышанным и стремление понять и быть понятым [1]. Теория диалога подробно разработана в трудах М. Бубера, В. С. Библера, Р. Дж. Коллингвуда, Г. Г. Гадамера, М. М. Бахтина, Л. Н. Столович, В. А. Лекторского и др., но проблемы диалога культуры наиболее плодотворно разрабатывали В. С. Библер и М. М. Бахтин.

Проблемы диалога, согласно В. С. Библеру, связаны с кризисом познающего разума в философии Нового времени. Идея взаимопонимания,

диалог различных форм разума – это диалог различных культур. «Диалог, понимаемый в идее культуры, – это не диалог различных мнений или представлений, это – всегда диалог различных культур (в пределе – культур мышления, различных форм разумения)» [2].

Логика самого понятия *диалог* выражена В. С. Библером в следующих моментах:

– диалог культур предполагает выход за пределы какой-либо данной культуры к ее началу, генезису;

– логика диалога культур есть логика смысла, логика сомнения, которую нельзя понять только в семиотике значений;

– диалог культур – это не диалог наличностных, исторически данных культур, а «диалог возможностей бытия культурой». Логика такого диалога – это логика трансформации одного логического мира в другой и взаимообоснование этих двух равной общности миров в точке их начала;

– диалогика реализуется как логика парадокса, который есть форма воспроизведения в логике вне- и дологических определений бытия. При этом бытие культур (онтология культуры) понимается и как осуществление определенных возможностей бытия, и как возможность соответствующего бытия субъектов, «соавторствующих в открытии загадки бытия» [3].

Модель диалогических отношений М. М. Бахтина работает при наличии пространства и времени, отделяющих коммуникантов достаточно далеко. В его модели обязательно присутствует «Третий» – понимающий, который и должен услышать смысл сообщения. Поэтому очень важно учитывать это влияние и стремиться предвосхищать его ответную реакцию, которая часто бывает непредсказуемой.

М. М. Бахтин определял этот принцип как основной для существования и развития культуры: «В области культуры венаходимость – самый могучий рычаг понимания. Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже (но не во всей полноте, потому что придут другие культуры, которые увидят и поймут еще больше). Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур. Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответа на эти наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины. При такой диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и открытую

целостность, но они взаимно обогащаются» [4]. М. М. Бахтин внес в понимание роли слушающего и понимающего деятельностную составляющую, чем подчеркнул особое значение диалога в культуре.

Отечественные исследователи видят порождение культуры диалогом одного человека с другим, человека с миром и человека с самим собой, поскольку понятие диалога более широкое, чем понятие коммуникации. Коммуникация есть порождение цивилизации, ускорение времени и сжимания пространства, роста схематизма знания и форм общественной жизни. В своем восхождении к цивилизации культура не потерялась, но диалог стал восприниматься как форма устной речи, разговор, часть словесно-художественного текста, общественный дискурс, где основной целью выступает достижение взаимопонимания [5]. Но такое определение, на наш взгляд, больше соответствует понятию коммуникации, потому что коммуникация может быть и без взаимодействия, без общения, а главное – без реакции на полученную информацию, что невозможно в диалоге. Диалог всегда предполагает наличие проблемной ситуации, отсутствие которой ведет к беспредметному мудрствованию и софистическим упражнениям.

Диалог – это процесс и способ непосредственного или опосредованного интерперсонального взаимодействия между различными ролями Я или интерперсонального взаимодействия субъектов с целью решения проблемных ситуаций и получения нового знания [6]. Поэтому участники диалога часто не осознают, что обязаны получением нового знания именно своему оппоненту, не важно – субъект это или собственная, но «иная роль» Я. Диалог немислим без рефлексии над собственными основаниями, поскольку готовых алгоритмов и решений проблемной ситуации диалога не существует.

Связь между прошлым, настоящим и будущим осуществляется через общение наличных форм бытия культуры, и формой такого общения является событие произведения, сознания, мышления, общения личностей как различных культур. Индивидуальное сознание не может быть сознанием третьего лица, только в сознании абонента культуры осуществляется генезис вещей, происходит переход от позиции первого (рефлектирующего) лица к позиции третьего лица, полномочного представителя культуры.

Культура в силу своей диалогичности позволяет индивиду устанавливать эти связи через осмысление себя, через порождение мира заново, через бытие предметов, людей, через произведения искусства, мифы, сновидения и т. д., через тексты культуры. Как автор произведения, культура проецирует себя на своего идеального слушателя, читателя, видяще-

го и домысливающего сказанное, вступающего в диалог (спор) с автором в реальном пространстве и времени, в прошлом и будущем. Этим она позволяет человеку осуществить смысл бытия как самоустремление, самопознание и познание себя через Другого, через принципиальную возможность свободы человека по отношению к внутреннему и внешнему миру. В этом диалоге всегда предполагается особенный Другой, творящий все это многообразие окружающего и внутреннего мира как предполагаемый автор, диалогизирующий со мной, моим Я, и рождающиеся в этом процессе «культуры-произведения».

В этом смысле показательно объяснение, данное М. К. Мамардашвили в диалоге «Как я понимаю философию», по поводу приобретения нашего уникального опыта. Так, чтобы постичь мир, человек должен пройти к самому опыту, личному опыту и через этот опыт, оторвавшись от реактивных изживаний, идти на помочах понятий: «Символы – это орудия нашей сознательной жизни. Они вещи нашего сознания, а вовсе не аналогии, не сопоставления, не метафоры... Мы бережем себя как самое драгоценное сокровище. Но какого себя? В данном случае – устремленного к возвышенному, сознающего себя возвышенным, ищущего высшего смысла жизни, высшей морали... Если ты не готов расстаться с самим собой, самым большим для себя возлюбленным, то ничего не произойдет... к моменту, когда должно что-то произойти, я должен стать иным, чем был до этого. И тогда в трансформированном состоянии моего сознания может что-то возникнуть, появиться. Сыграет какая-то самосогласованная жизнь бытия, реальности, как она есть на самом деле. Но для этого я должен быть открыт, не беречь, отдать себя, быть готовым к чему-то, к чему я не смог бы прийти собственными силами...», т. е. мир устроен так, что непосредственная очевидность невозможна без знания всего мира, но главное – не нужно считать себя лишним в этом мире. А это возможно, только если есть «дальний собеседник» для понимания, если есть другая точка времени и пространства, человеческого бытия, в которой твой акт творчества может заново возродиться как возможность мышления, выполненного другим человеком [7]. Объективируя переживания внутреннего мира как мира ощущения-восприятия, человек создает свой собственный текст культуры.

Однако уже при первых же контактах с представителями Других человек быстро убеждается, что они иначе реагируют на тем или иные явления окружающего мира и что у них есть собственные системы ценностей и нормы поведения, которые существенно отличаются от принятых в его родной культуре. Другой мир состоит из других знаков, и текст культуры Другой читает иначе. В связи с этим культурная идентичность может рас-

сма триваться в качестве одного из важных инструментов, который оказывает влияние на процесс коммуникации и на процесс формирования процедур прочтения текстов своей и Другой культуры.

Вплоть до начала Нового времени Свой рассматривался обособлено от Другого и проблема связи «Я – Другой» не возникала (по мнению И. Н. Дубина, лишь в варианте «Я – Другое Я», варианте автокоммуникации – «солилoквии» А. Шефтсбери [7, с. 74]). Образцом такого отношения к Другому служило знаменитое изречение Сенеки: «Мудрому никто, кроме него, не нужен». Еще в середине XIX в. ныне незаслуженно забытый Л. Фейербах писал: «Истина... есть посредничество между Ты и Я... у нас нет равнодушия; стремление сообщить – коренное стремление... Мысль, единящая меня и тебя, истинная мысль... самое единение и есть истина. Что объединяет, то истинно и хорошо» [8]. Так, Фейербах показал, что развитые жизненные системы человеческих отношений в той или иной мере строятся не только на элементах автоматической циркуляции знаков и текстов, но и на элементах договоренности и доверия. Он одним из первых обратил внимание на глубоко личностный характер человеческого знания, раскрывая перспективу, в которой на передний план выдвигаются коммуникативные аспекты рациональности. Именно в это время благодаря появлению соответствующего терминологического аппарата возникли концепции человеческого бытия как межличностной коммуникации «Я – Ты».

Непреходящая роль языка в процессе коммуникации и культурного диалога стала предметом научного анализа Дж. Вико, И. Гердера, В. Гумбольдта и других ученых прошлого, заложивших основы лингвистики. Язык стал основой возможности структурирования культуры как истории Миротекста культуры. В этом контексте примат устной речи заставил культуру воспринимать слово как медитативно переживаемую данность, а печатная речь стала предметом и уровнем рационального осмысления не только слова, но и текста. Гипотеза лингвистической относительности дала толчок исследованиям многочисленных проблем взаимосвязи языка, мышления и культуры. Следуя этой гипотезе, именно многообразии человеческого опыта общения и коммуникации породило многообразие знаковых структур и языков, закрепляющих этот опыт. Причем смыслы и значения, которые они выражают, разнятся от культуры к культуре. Поэтому понять Другого в процессе диалога или коммуникации можно, только если опираться на понятие *смысл*, который представляет совокупность всех психологических фактов, возникающих в нашем сознании благодаря слову.

Культурно-значимыми стали смыслы, важные для социума, трактуемого уже как коллективная личность. Один и тот же смысл начинает при-

даваться словам, имеющим разное значение, а смысл начинает меняться от позиции и отношений слов в контексте. Поэтому даже одинаковые на первый взгляд вещи и явления приобретают разный смысл. Так, согласно западной традиции, правая сторона активна и благотворна, левая пассивна, полна угроз, и совершенно иное положение в древневосточной традиции, где считается, что правая рука женская, поскольку она подносит пищу ко рту, что является низшей работой, между тем как левая – мужская рука – считается праздною и бездействующей [9]. Таким образом, в процессе коммуникации передается новая информация и благодаря контексту возникают *смысловые сдвиги* (термин А. Ф. Лосева). Обозначенный выше подход предполагает реконструкцию системы представлений, обуславливающих возникновение реакций на информацию, изображенную (закодированную) посредством определенного культурного кода.

Возможно, что инаковость, рационализм и доверчивость культуры и породила ставшую классической для цивилизации коммуникацию по принципу завоевания. Р. Барт писал: «Языковая деятельность подобна законодательной деятельности и язык является ее кодом. Мы не замечаем власти, таящейся в языке, потому что забываем, что язык – это средство классификации и что всякая классификация есть способ подавления: латинское слово *ordo* имеет два значения: «порядок» и «угроза» [10]. Люди стремились преодолеть ситуацию неопределенности, устраняя хаос и распространяя упорядоченность своими символами и знаками, творя текст культуры. И в этом процессе они своими усилиями и создали необходимый минимум технологических, теоретических и правовых предпосылок межкультурной коммуникации.

Когда мы говорим о возможности диалога культур, то имеем в виду не только некие универсальные их основы, но и то, что эти основы всегда существуют в специфических формах, в особом колорите текста конкретной культуры. И дело здесь не в том, что в частном не всегда можно увидеть общее, за различиями – единство. Важно другое: люди часто больше дорожат внешней формой, чем внутренней сутью, больше ценят то, что отличает их от других, чем то, что объединяет. В реальном опыте разных культур происходит естественное, а потому незаметное усвоение культурно-специфических стандартов и выработка единых культурных канонов [11]. Вот почему культура и может быть определена не только как глубинный процесс взаимодействия человеческих интуиций, понятий и ценностей, как человеческое в человеке, но и процесс, который обеспечивает внутреннее, часто конфликтное единство и индивидов, и групп, и больших людских массивов, и человечества в целом. В таком теоретическом раскладе культура может быть представлена, как *миротекст*.

В современном мире диалог культур идет тяжело, коммуникации разрываются, жителей Земли связывают сеть масс-медиа, Интернет, намечается тенденция к формированию единой виртуальной современности, а вопрос о культурной идентичности и диалоге как процедуре, обеспечивающей гармонию жизни с природой, временем, пространством, информацией, становится все более жизненно важным. Исходной точкой для разграничения феноменов коммуникации и диалога становится способ их сознания или характер интенциональности. Если архаичный диалог культур был обусловлен одновременностью культуры, диалог Средневековья и Нового времени – вынужденностью обстоятельств, то современный диалог определен ускоряющимся умножением коммуникативных пространств жизненного мира. Это уже вольная или невольная игровая условность. И в нынешней игровой условности, благодаря исторически непредвиденной и парадоксальной динамике современных текстов культуры, в электронном контексте выступает синтез традиционализма и рационализма.

В новом техническом мире локальность и одновременность культур перестали быть тем, чем были в прошлом: локальные культуры потеряли свою локальность через средства масс-медиа, а одновременность культур стала рушиться под ускоряющимся течением времени в сжимающемся пространстве. Коммуникация направлена теперь на саморефлексию человека, чтобы спровоцировать его на активность, на разгадывание загадок Другого, чтобы постичь Своего и Себя. Симбиоз науки и техники Нового времени привел к активной коммуникации культур – путешествиям, войнам, колонизации, но современная информационная техника сделала невозможную коммуникацию возможной, разнообразной и интерактивной.

Вопрос о сущности диалога и сути коммуникации исследователями XX в. так и не был разрешен. Конечные интересы исследователей вольно или невольно переместились из области методологий в области жизненных ценностей, «практического разума» (И. Кант). Ускорившиеся темпы информационных обменов и расширение спектра средств технической коммуникации все больше стали склонять исследователей к пессимистическому взгляду на дальнейшее развитие, а у некоторых – даже на существование культурного диалога.

Уже в начале XX в. представители франкфуртской школы М. Адорно и М. Хоркхаймер увидели структуру общества как механическое образование, где за людьми закреплены особые функции и где технические достижения являются цивилизационными институтами, организующими людей. Само понятие диалога культур стало приравняться к коммуникации. В этом отношении особую обеспокоенность ученых

вызывает проблема соответствия понимания участников диалога. Побуждаемое глобализацией, общим стало утверждение, что для населения характерен различный образ жизни, а расширение выбора позволяет разным предпочтениям существовать в рамках любой социокультурной общности. Некоторые исследователи говорят, что это приводит к фрагментарности идентичности, для других – это демократия. Но каковы бы ни были различия в точках зрения, в одном соглашаются все: Другой и Я так или иначе присутствуем в *Миротексте*, во многом им определяемся, но не сводимы к нему.

По сути дела, *Миротекст* культуры предстал перед нами не как совокупность статических скрытых сущностей, неустойчивых институций и рукотворных вещей, а как относительно устойчивая, но тем не менее непрерывно переоформляющаяся система отношений человека к Другому, к Бытию в целом. *Миротекст* возможно представить только в динамике знаковой реальности человеческих отношений, и поэтому он существует как воплощение форм диалога и коммуникации в культуре. Но поскольку в любой из моментов истории, так или иначе, сходятся и взаимодействуют пытающиеся сознать и познать себя разнообразие социальные, интеллектуальные и духовные горизонты человеческого существования, то и разрывы *миротекста* культуры возможно соединить осмыслением и конструированием новых сущностей коммуникации и диалога.

Примечания

1. Кохановский, В. П. Философские проблемы социально-гуманитарных наук (формирование, особенности и методология социального познания). – Ростов н/Д, 2005. – С. 153.
2. Библер, В. С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М., 1991. – С. 299.
3. Кохановский, В. П. Указ. соч. – С. 173–174.
4. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 354.
5. Культура и культурология: словарь. – М., 2003. – С. 294.
6. Диалог культур в глобализирующемся мире: мировоззренческие аспекты. – М., 2005. – С. 36–37.
7. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – М., 1992. – С. 107–126, 143–155, 291–311.
8. Цит. по: Липский, Б. И. Рациональность. Истина. Коммуникация // Человек – Философия – Гуманизм: тез. докл. и выступлений I Рос. филос. конгр.: в 7 т. Онтология, гносеология, логика и аналитическая философия. – СПб., 1997. – Т. 3. – С. 86.
9. Бенуас, Л. Знаки, символы и мифы. – М., 2004. – С. 47.
10. Барт, Р. Семиотика. Поэтика. Избр. работы. – М., 1989. – С. 548.
11. Диалог культур в глобализирующемся мире: мировоззренческие аспекты. – М., 2005. – С. 177, 181.

ОБЩЕСТВЕННОЕ НАСЛЕДИЕ И ГАРМОНИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

В социуме есть элемент, который не лежит на его поверхности, но играет совершенно незаменимую роль в годы кризисов, потрясений, неурядиц, войн, стихийных бедствий, «реформ» и революций. Этот элемент, по согласному признанию многих выдающихся социальных мыслителей и философов, называется общественное культурно-историческое наследие. Что же входит в это конкретное живое целое, называемое иначе историко-культурным опытом, историческим преданием, наследством, исторической традицией? Прежде всего, в него входят социальные нормы и духовные ценности, унаследованные современным поколением от поколений предшествующих. Представления об истинном и неистинном, о благе и неблагополучии, счастье и несчастье, добре и зле, справедливом и несправедливом, правомерном и неправомерном, мужественном и трусливом, красивом и безобразном и т. п., то, что называется духовными ценностями, безусловно, меняются со временем. Их различия зависят как от времени, так и от пространства. В различных цивилизациях и социокультурных системах они неодинаковы, однако в любой социальной системе они играют цементирующую и скрепляющую общество роль. Такая функция ценностей и норм неудивительна. Возникая как сокровенная потребность личности в оценке происходящих событий во внутренней и внешней жизни, ценности постепенно приобретают объективный, общественный характер, объективируются, переносятся из личностного плана в общественный. Они становятся основой поведения больших групп людей, целых социальных классов и национальных общностей. Такие общечеловеческие ценности, как труд и творчество наполняют высоким смыслом индивидуальное и общественное бытие. Ценности отдельных личностей становятся ценностями и нормами поведения целых классов, а иногда и всего общества в целом. Так случилось с ценностями Будды, Иисуса Назорея, Моисея, Конфуция, Франклина, Локка, Петра I, **Маркса**, Ленина и многих других деятелей мировой культуры. Если ценности и нормы приняли объективный характер – следовательно, они стали близки и понятны тысячам и тысячам людей – целым поколениям. Общественное наследие как раз и состоит из таких ценностей и норм, определяющих мысли, чувства и поведение больших масс людей – в пределе всего человечества. Они составляют духовный мир людей и передаются из поколения в поколение посредством традиции как что-то требующее пристального внимания и все новой и новой личностной интерпретации.

Среди них, как это ни парадоксально звучит в наш «прогрессивный» век, центральное место занимают религиозные ценности и нормы, т. к. они носят абсолютный и не могущий быть подвергнутым осмеянию и радикальной переоценке характер. Только религия оказывается способной удовлетворить человеческую тоску по Абсолютному и онтологически обосновать высокие моральные нормы. В согласии с остроумным афоризмом Вольтера «если бы Бога не было, то его следовало бы выдумать» живет большинство людей и в современном, десакрализованном мире. Но одни обожествляют материю, наделяя ее всеми свойствами объективного духовного Абсолюта – вечностью, несотворимостью, неуничтожимостью, субстанциональностью, разумностью, системностью и т. п. атрибутами, которые до возникновения диалектического материализма приписывались только Абсолютному Духу, т. е. Богу. Многие верят скептически, считая Бога абсолютно трансцендентным миру, который живет по своим законам, зачастую наделяя атрибутами Бога человечество, общественно-историческую практику, социум, относительные и не очень относительные ценности – Истину, Добро, Красоту, мир идей и т. п. Во всяком случае, без сознания своей ограниченности и зависимости от внешних сил, как бы их ни называли – Бог, Природа, общество, кумир, Судьба и т. п., не живет ни один человек, кроме людей ненормальных. Поэтому религиозные ценности, носящие абсолютный характер всегда оказываются востребованными.

Мы уже привыкли называть европейскую цивилизацию христианской, арабскую – мусульманской, индийскую – индуистской, китайскую – конфуцианской или даосской, японскую – синтоистской или буддийской и т. д., не очень сильно задумываясь над смыслом этих предикатов. Однако отношение к сакральному существенно важно для понимания жизни этих обществ. Религия как исторически первая идеологическая система воззрений, в которой в символической, аллегорической и фантастической форме выражались представления народов о должном и не должном, счастье и несчастье, добре и зле, красоте и безобразии, любви и вражде, труде и безделье занимает почетное место в семье духовных ценностей отдельных народов и всего человечества в целом. И если последующее за исключительно религиозным и мифологическим развитие человечества породило искусство, мораль, философию, науку, право, то это вовсе не повод отрицать за религиозными ценностями и нормами объективно непреходящее значение.

Общество стабильно, когда у него есть общие ценности и нормы поведения, признаваемые как безусловные всеми или хотя бы большинством. В исторически развитых обществах наряду с религиозными ценностями

появляются иные ценности, которые носят не менее духовный, но более личный характер. Это эстетические, философские, этические, научные (интеллектуальные), экономические и политические ценности. Они также обращены к массам, но массами хуже усваиваются, и если только религия не подпадает под насильственный запрет, все-таки не могут составить ей конкуренции. Пророками и кумирами становятся отдельные выдающиеся мыслители, художники, музыканты, поэты, политические деятели, ученые или писатели. Культура постепенно вытесняет культ. Объектами религиозного почитания вместо невидимых богов становятся видимые невооруженным глазом плеяды политических деятелей, философов, ученых, художников, писателей, а также их творения. Культурное наследие более многообразно, чем религиозное, и культура претендует на вытеснение культа. Это ей не удается, потому что в культуре обычно нет общепризнанной Священной книги, Священного Предания, безусловно-го лидера, хотя попытки сделать из отдельных мыслителей, поэтов и ученых священных коров социума постоянно предпринимаются. В процессе исторического развития постоянно появляются учения, отрицающие Бога, видимые церкви, религиозные ценности и нормы. Но на их место, как правило, приходят либо духовная пустота, либо новая религия, новые кумиры, носящие абсолютный и сакральный характер. Предикаты Всевышнего зачастую переносятся на совершенно несоответствующие предмету поклонения сущности и существа, возрождается магия и фетишизм. Возникает духовный вакуум, который неизбежно заполняется суррогатами и эрзацами, копиями и подобиями. Свобода личного выбора постепенно приводит к росту асоциальности, т. к. ценности все более субъективизируются, социальные связи ослабляются, т. к. субъективный вкус занимает место объективной истины, развитие индивидуальности приводит к потере того общего смысла, той идеи, которая скрепляла общество на протяжении веков. Роль ценностей начинает выполнять спорт, отдельные развлечения, экономические интересы, мода, нажива, выгода, польза, удовольствие. Людям все чаще бывает трудно найти общий язык друг с другом, т. к. вкусы условны, индивидуализированы и различаются вплоть до диаметральной противоположности. Общество в целом дифференцируется, дробится, превращается в массу отделенных непроницаемыми для другого вкусовыми предпочтениями индивидов, соборная личность церкви распадается на ряд спорящих и непонимающих друг друга индивидуальностей. Роль объединителя человечества вместо религии берет на себя та или иная идеология, которая содержит набор более или менее приемлемых для всех догм и постулатов. Если она ставит себя на место религии и культуры, то общество нивелируется, упрощается,

автоматизируется, теряет свою свободу и способность самоопределяться в мире норм и ценностей. За принудительное единство приходится расплачиваться потерей индивидуальной свободы.

Творчество из личного служения Музам, Истине, Добру, Красоте, Богу превращается в общественное служение догматам и постулатам идеологии. Идеология, впрочем, может быть инкорпорирована в личность и творчество в русле определенной идеологии может и не приводить к внутриличностному конфликту. Однако всякая навязанная в принудительном порядке идеология обычно вызывает все-таки внутриличностные и общественные конфликты. Творчеству нужна свобода, без которой не может быть никакого нового содержания. Свобода сама по себе, конечно, как справедливо заметил В. В. Розанов, только пустое, незанятое место, оно может быть, а может и не быть заполнено реальным внутренним содержанием, но без этой чистой возможности иметь какое-либо внутреннее содержание последнее невозможно. Оно будет извне, принудительно навязано индивиду и, следовательно, чем-то чуждым, непрочным, шатким, иллюзорным. Самое фантастическое содержание, если оно добровольно принимается индивидом, личностью, гораздо полезнее и благодатнее для человека, чем самая что ни на есть истина, принудительно в него впихнутая. «Тьмы низких истин мне дороже нас возвышающий обман», – очень мудро написал когда-то А. С. Пушкин, глубоко прочувствовавший проблему свободы и принудительной необходимости. Даже культура, мы не говорим уже про идеологию, взявшая на себя смелость быть культом, заместить собой те чувства благоговения, смирения, любви, восторженного почитания, религиозного рвения, которые порождаются религией и только ею одной, по существу обречена на поражение. Искусство, служащее Красоте, этика, служащая Добру, наука, служащая Истине, не порождают ценностей – они служат им. Порождает и обосновывает ценности только религия и философия. Поэтому их справедливо можно назвать цветом культуры. Без обращения к ним и наука, и искусство гибнут, как гибнет полноводное озеро без вод породившей его реки.

Если ценность любви и свободы в отношениях между людьми открывается в христианстве, то этой истиной не может пренебречь никакое искусство и никакая наука. И если нарушаются религиозные запреты, то это свидетельство общественного неблагополучия. Общественное наследие, в которое входят на равных правах и религиозные ценности, и научные открытия, и шедевры искусства, способно заполнить неизбежный при смене идеологий духовный вакуум индивидуализировавшейся личности и способно скрепить тысячью нитей распадающиеся обще-

ственные коллективы. Безусловно, общественное наследие, как бы велико, насыщенно, богато, разнообразно оно не было, не сможет помочь индивиду, бьющемуся в тисках голода, нищеты и несправедливости. Прежде чем думать, развивать свои интеллектуальные способности, дух, душу и тело, человек должен иметь работу, кров, одежду, пищу. Бессмысленно говорить о каких-то духовных ценностях с нищим, разутым, раздетым и голодным. Но если задача сытости, крова и одежды решена, то тогда для установления гармонических общественных отношений роль исторического общественного наследия, роль всей совокупности культурных традиций чрезвычайно высока. Если в обществе есть согласие относительно бережного и внимательного отношения к своему прошлому, то такое общество исполнено уважения к себе, у него есть настоящее и есть будущее, оно живет не только в пространстве, но и во времени, живет в истории, которая исполнена тайного и загадочного смысла. У такого общества есть не только ширина и высота, но и глубина, оно преисполнено идеями и продуктами этих идей – созданиями материальной и духовной культуры. Такое общество способно разговаривать само с собой и с другими просто потому, что у него есть что сказать. Оно наполнено предметным содержанием, символами, значениями и смыслами, оно объемно, а не плоско. С ним считаются, его уважают, любят или ненавидят, но, во всяком случае, не презирают. Общество, где осуществлена «живая связь времен», сильно, сыто и свободно. Оно способно к любви, гордости, победе и величию.

В нашем, российском, обществе, где роль скрепляющей силы долгое время выполняла принудительно навязанная ему марксистско-ленинская идеология (независимо от ее истинности или неистинности), как нигде велика роль культурных ценностей – ценностей искусства, театра, живописи, кино, литературы и науки. К религии после семидесяти лет принудительного атеизма многие относятся с опаской и недоверием, которое не так просто сразу преодолеть, а вот к культуре в России не сложилось такого негативного отношения, несмотря на то, что культура вянет без религиозного культа. Поэтому как никогда важно развитие в детях, у младшего поколения религиозного, благоговейного и бережного отношения к культуре и духовным ценностям, которые она созидает и защищает. Рост бескультурья, неинтеллигентности, хамства и хулиганства – вот настоящий бич всех современных обществ. Культура же, имеется в виду настоящая культура, несет людям радость, красоту, правду, человечность, добро, доставляет духовное наслаждение, и пока русские будут трепетно почитать своих гениев, они будут великим народом и их будет не так просто завоевать, сокрушить и поработить.

К сожалению, правящий класс в России не слишком хорошо осознает роль отечественного исторического культурного наследия в деле гармонизации общественных отношений и достижения подлинного согласия в обществе. Он подменяет подлинные ценности отечественной культуры эрзацами западной поп-культуры. Одно из двух: или он боится, что отечественное культурное наследие слишком «коммунистично» и «патриотично», или правящий класс в России так близорук и недалек, что не способен усмотреть в произведениях русской литературы, философии, науки и искусства мощный рычаг духовного протрезвления и просветления нации. Коммунисты в этом отношении были более смелы и последовательны. На благо коммунистической идее была поставлена вся русская литературная, художественная и музыкальная классика. Если уж и следовать каким-то заветам, данным нам историческими деятелями, то следует чаще вспоминать ставшие почти пословицей слова самого последовательного коммуниста всех времен и народов В. И. Ленина: «нужно обогатить свою память знанием всех тех богатств, которые выработало человечество». Жаль, что по-настоящему эрудированных и образованных людей в нашем обществе еще недостаточно и не они определяют курс нашей великой державы. Усвоение прошлого духовного опыта народов России современными и будущими поколениями, нашими потомками – залог необратимости, а главное – успеха реформ. Этот опыт в большей своей части неидеологичен, вернее, надидеологичен – это опыт изнурительного, тяжелого, но неизбежного, необходимого труда, опыт общения, опыт созидания нового, индустриального мира, опыт бурной научно-технической революции и экономического развития. Дилемма «капитализм – социализм» стоит перед теми, кто целиком и полностью находится под впечатлением и влиянием марксистской идеологической парадигмы. Реальные дилеммы другие: «демократия – тоталитаризм», «преимущественно частная или государственная собственность», «справедливое – несправедливое общество», «эффективная или неэффективная экономика», «духовно богатая или духовно бедная личность» и т. п. Ценности коллективизма и рабочей солидарности могут быть использованы для построения справедливого, духовно богатого и экономически процветающего демократического государства, в котором будут реализованы важнейшие социальные и гражданские права и которое подчиняется в своей деятельности высшим духовным ценностям: Богу, Разуму, Добру, Истине, Красоте, выработанным тысячелетним развитием Российского государства.

К сожалению, теперешнее российское государство сняло с себя ответственность за духовное воспитание своих сограждан, в обществе популярен культ легкой и быстрой наживы, пустых развлечений и никчем-

ных удовольствий, а вот, выражаясь словами В. Г. Белинского, «споспешествовать благу Отечества» готов далеко не каждый. Демократия почему-то противопоставляется патриотизму, а патриотизм демократии. Русская идея целиком и полностью отождествляется либо с коммунизмом, либо с Православием, либо с Самодержавной монархией, и никто не желает видеть здоровой струи в русском национальном Возрождении, в то время как сотни и сотни русских образованных людей, начиная с А. С. Пушкина, восславляли свободу и мечтали о Конституции, правовом государстве и полноценном гражданском обществе. Лучшей партией в России была бы конституционно-демократическая или конституционно-патриотическая партия с базовыми ценностями: «свобода личности», «демократия», «социальная справедливость», «патриотизм», «общественная гармония» и т. п. Но нет такой партии и нет таких официально заявленных приоритетов, особенно трех последних. Общество сошло с ума на абсолютизации рынка и частной собственности как панацее от всех бед. Наше поколение – плохие наследники русского освободительного движения и давно забыло, что в 1917 году на выборах в Учредительное собрание народ проголосовал за социалистическую партию: социалистов-революционеров. Сейчас бы такая партия, вероятно, проходила бы по разряду террористических организаций. Мы удивительно глухи к идеям своих предшественников и продолжаем ставить памятники тем царям, которые, возможно, были неплохими людьми, но слабыми, недалекими, а иногда и жестокими политиками. Если бы не они, Россия бы никогда не проиграла русско-японскую и первую мировую войны. Единственной надеждой в этой сумятице является надежда на мудрость и ответственность деятелей русской духовной культуры, на наследие прошлого, которое, будь оно адекватно востребовано, давно бы вывело Россию из кризиса.

В. В. Сонов

ВИЗАНТИЙСКОЕ НАСЛЕДИЕ И РУССКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА (ИСТОРИОСОФСКИЙ АСПЕКТ)

Византийское культурное наследие чрезвычайно обширно и многообразно. Достаточно сказать, что его в мировой исторической науке и культурологии изучает специальная научная дисциплина – византиноведение. Особых успехов добилось советское (российское) и немецкое византиноведение, и эти исследования лежат не на периферии европейской исторической науки, а, наряду с исследованиями классической Греции, эллинизма, истории Римской империи, составляют как бы ее нерв.

И это не случайно, а закономерно. Византия на Востоке, Римская католическая церковь на Западе стали восприемницами и единственными законными наследниками классической греческой и римской культуры, считающейся основанием всей европейской цивилизации. При этом Византия сохранила и этнический субстрат этой культуры – греческую народность, которая на тысячелетие после падения Западной Римской империи продолжила свое независимое государственное существование и оказала колоссальное влияние на судьбы всего Восточного Средиземноморья и, в особенности, на судьбы православных славянских народов этой части суши: болгар, сербов и русских. Как известно, византийские греки называли себя ромеями, т. е. римлянами и на себя смотрели как на единственных законных преемников и наследников не только древнегреческой, но и римской культур, затратив огромные усилия, чтобы доказать это право в борьбе с римской церковью и западными варварскими королевствами.

Вплоть до своего падения в 1453 году под натиском турок, влача фактически жалкое государственное существование, Византийская империя не только не уступала по культурному развитию западным государствам, но по многим аспектам культуры намного превосходила их. Константинополь на протяжении многих веков был объектом вожделения самых разных народов. Захватив его в 1204 году, крестоносцы, по воспоминаниям французского рыцаря Роберта де Клари в книге «Завоевание Константинополя», не могли не надивиться мощи греческой культуры, при всем своем высокомерном презрении к этим еретикам-грекам. Почти на каждой странице этих воспоминаний, описывая захват какого-либо сокровища из частного или государственного обихода, Клари восклицает: «Это чудо! Это просто какое-то чудо!». Единственным преступлением византийцев в глазах западных феодалов и священников была особая Православная вера византийцев и их немислимое богатство. Захват крестоносцами и турками Константинополя был тем не раз бывавшим случаем в мировой истории, когда более могущественная в военном отношении страна покоряет страну более слабую в этом отношении, но более могущественную по культуре, разрушая ее государственный суверенитет, религию и культуру.

Философы и культурологи сейчас много спорят о положительном или отрицательном влиянии Византии на европейскую цивилизацию, особенно на славянскую. Со времен П. Я. Чаадаева и в России достаточно много охотников принижать значение Византии для мировой культуры в целом и российской в частности. Основной аргумент этой точки зрения состоит в гибельности для России и других славянских стран особой византийской по истокам православной веры, якобы отрывающих

эти страны от мирового католического единства, ставшего основой западноевропейского христианского единства в Средние века и Новое Время. Сторонники этой точки зрения или забывают о том, что к моменту принятия христианства восточными европейскими народами Византия вовсе не была той гибнущей и бьющейся в противоречиях страной, какой она стала в XIII–XV вв., **а была мощным, самым богатым на то время** в мире и процветающим государством, хотя границы империи, конечно, продолжали сокращаться. От этого факта никуда не уйти. Кроме того, в IX–X веках **Восточная и Западная Церковь вовсе не находились в состоянии** разделения, а только лишь в состоянии все углубляющегося конфликта, исход и последствия которого для судеб Византии и Европы совершенно не были ясны. Но и помимо этих, чисто исторических соображений, неужели чье-то «лица необщее выражение» может быть кому-то неуютным и неинтересным, неужели судьба мировой цивилизации и мировой культуры состоит в достижении всеобщей нивелировки и однообразия в культурной и религиозной жизни? Россия достаточно, сильна, чтобы выдерживать натиск с Востока и чтобы не стать жалкой окраиной Запада, и в этом смысле достижение религиозного единства с Западом не является для России насущно, жизненно важным, каким оно стало для Византии в начале XV века нашей эры из-за угрозы с Востока. Более того, нам представляется, что Россия в системе европейской безопасности, начиная с XIII века, **играет вполне посильную и почетную роль**, не давая ордам монголов и турков беспрепятственно низринуться на Европу. И это происходит не вопреки, а благодаря византийскому наследию.

Собственно говоря, именно это наследие, наследие христианской греческой цивилизации, вобравшей в себя и лучшие образцы наследия античного, создает то особое, неповторимое, своеобразное положение и лицо России в мире, которое делает ее особой, как минимум, подцивилизацией в рамках особой Западной цивилизации, играющей роль Восточного форпоста этой цивилизации в ее историческом споре с Востоком. Эту ее роль впервые осознал не кто иной, как Папа Римский, совершенно сознательно сосватав последнюю Византийскую принцессу Софию Палеолог за молодого русского великого князя **Ивана III Васильевича**. Конечно, он исходил из прагматических соображений текущей европейской политики, желая привлечь молодого честолюбивого московского князя на сторону Европы в ее борьбе с усиливавшейся турецкой экспансией, но нельзя в его действиях, так же, как и в ответных действиях Ивана III, не видеть и долговременный стратегический расчет: вновь, после более чем 200-летнего монгольского ига, повернуть Россию лицом к Европе, к ее нуждам и потребностям, заставить забыть и сбросить с себя нена-

вистное восточное деспотическое татарское влияние, иго, уже вошедшее в плоть и кровь русского народа, вновь начать сообщаться с Европой и включиться в общеевропейское дело. Каковы были планы Папы относительно католизации России, история умалчивает, но, что касается первой части нашего утверждения, – тому есть многочисленные исторические свидетельства.

Известный американский историк Р. Пайпс в своей нашумевшей в свое время книге «Россия при старом режиме» так описывает основную дилемму русской истории второй половины XV века: **«Какой образец для подражания избрали московские князья, добивавшиеся самодержавной, имперской власти? Они были знакомы с двумя образцами – византийским басилевсом и монгольским ханом»** [1]. Пайпс решает этот вопрос в пользу монгольского хана. В собственном мышлении русским государям он почему-то отказывает. Мы склонны не решать данный вопрос упрощенно. С одной стороны, все практические навыки государственного управления, слова «казна», «деньги», «таможня», «ям» для обозначения почтовой службы, «кандалы» должны были по необходимости перейти к московским государям от монголов, но, с другой стороны, политическая теория и основная интенция внешней политики по необходимости должны были сформироваться под воздействием такого византийского института, как Православная Церковь и такого чисто политического брака, как брак Ивана III на Софье Палеолог. **Хотя есть кое-какие указания** на то, что первые цари смотрели на себя как на наследников монгольских ханов и на то, что известный российский историк В. Савва обнаружил, что в поисках международного признания своих прав на царское или имперское звание российские правители не указывали на преемство своей власти от Византии, некоторые факты говорят о том, что именно в XV–XVI веках начала формироваться политическая идеология, которая напрямую связывала Московскую политику, особенно внешнюю, с идеей Москвы – третьего Рима [2].

Со времен крещения на Руси и в Византии, несомненно, полагали, что она стоит в некоей зависимости от Константинополя, хотя сами политические обстоятельства крещения Руси и ее последующая политическая история, скорее, говорят о соперничестве Руси и Византии, чем о какой бы то ни было форме политической зависимости. Тем не менее, культурная и религиозная зависимость, несомненно, были. О зависимости Руси от Византии не уставала напоминать князьям греческая иерархия, любившая выдвигать теорию епископа Евсевия Кесарийского и императора Юстиниана о «гармонии», или «симфонии» церкви и государства, согласно которой церковь и императорская власть не могут существовать

друг без друга и по которой получалось, что русские православные являются подданными византийских императоров. На практике эту теорию реализовать не было никакой возможности, но Византия имела кое-какой контроль над Русью через духовенство, вернее, через право назначения своих ставленников, в основном греков, на высшие церковные должности в русской православной иерархии. Но эта нить порвалась после 1439 года, когда Русь отвергла унию Византии с католиками, заключенную на Флорентийском Соборе. Великие князья Московские, исходившие из убеждения, что Византия совершила во Флоренции грех вероотступничества, с тех пор стали назначать своих собственных митрополитов, не утруждая себя испрашивать одобрения греческой иерархии. С этих пор всей православной церковью Московский государь стал восприниматься как единственный в мире православный князь, способный оградить православную церковь от сонма ее внешних и внутренних противников. Чтобы выжить, православная церковь, и греческая, и русская иерархии стали воспитывать в московских князьях политическое сознание, которое позволило бы выглянуть им за узкий горизонт своих поместий. Она делала из Московского князя защитника веры, ответственного за благоденствие всех православных христиан. Одной из кульминационных точек этого процесса явился церковный синод 1561 года, присовокупивший к своим решениям послание константинопольского патриарха к Ивану IV, провозглашавшее последнего «царем и государем православных христиан во всей вселенной» [3].

Первоначально званием «царь» (от римского «Caesar» – Цезарь) наряду с «басилевс» величали византийского императора, а с 1265 года оно предназначалось также для хана Золотой Орды. Впервые, по свидетельству Б. А. Рыбакова [4], правда, один раз титул «царь» в применении к русскому князю был применен в переписке великого князя Владимира Святого с Византийскими императорами в первый период после крещения Руси. Но именно со второй половины XV века князья Московские начинают мало-помалу величать себя царским титулом. Иван III лишь изредка употреблял этот титул, его сын Василий III стал это делать намного чаще, а Иван IV узаконил этот обычай, вполне официально, со дня своего помазания на царство в 1547 году, называя себя «царем всея Руси». Как и византийские императоры, московские государи считали царский титул намного выше великокняжеского и королевского. При Московском дворе была составлена генеалогия Московского великокняжеского дома, по которой родоначальником Московской династии был не кто иной, как брат Цезаря некий Прус. Иоанн Грозный, производя себя от Пруса, любил называть себя немцем. Царские регалии Московским государям были

пожалованы Византийским двором, а к последнему перешли чуть ли не от Навуходоносора. Это воззрение нашло свое выражение в знаменитой легенде о «шапке Мономаха», т. е. короне, якобы переданной Византийским императором Мономахом Великому князю Владимиру Мономаху в знак особого благоволения к русским князьям. Псковским монахом иноком Филофеем была выдвинута историософская концепция Москвы как третьего Рима, т. е. Москвы как мистической, священной наследницы Рима Петра и Рима Константина, павших от своих грехов, и призванной нести свет истинной христовой веры всем народам и государствам мира до дня Страшного Суда. Среди темного народа пошли фантастические легенды, связывающие деревянный по большей части город на Москве-реке со смутно понимаемыми событиями библейской и античной истории. В сущности, если кратко выразить суть русской идеи, как она сформировалась в XVI веке, то ее квинтэссенцией и будет утверждение русского царства как первого, наиглавнейшего и могущественнейшего царства на всей Земле, несущего свет истинного Христова просвещения, истинной Христовой веры всем народам Земли.

Славянофилы в XIX веке, русские цари и императоры XVIII–XIX вв., несмотря на все свое западное образование, а иногда и происхождение, симпатии к Европе, никогда на практике не отказывались от этой системообразующей идеи всей русской внутренней и внешней политики. То, что именно так объясняли для себя заносчивость и самомнение русских царей на Западе, отчасти свидетельствует примечательная в некотором смысле характеристика французским императором Наполеоном I царя Александра I после их встречи в Тильзите: «Самый красивый из греков» [5]. Византийским коварством и хитростью французские дипломаты и политические деятели объясняли поведение России в 1-й мировой войне, по свидетельству известного деятеля тех лет А. А. Игнатьева [6]. Мы далеки от мысли считать политику русских царей XIX – нач. XX века продолжением политики восточных римских императоров VI–X веков, но некоторые аналогии с Византией напрашиваются сами собой и не только у нас. Во всяком случае, несмотря на всю мифологичность и легендарность исторических обоснований русских царей своего права на престол, их реальное политическое поведение определялось именно идеей образования Священной Русской империи как наследницы Византийской и Римской империи от Тихого Океана до Балтийского и Средиземного морей. План захвата Константинополя и ликвидации турецкой империи был разработан еще светлейшим князем Потемкиным во времена Екатерины II и весьма последовательно осуществлялся вплоть до Октябрьской социалистической революции 1917 года. Откуда бы было взяться

этому направлению внешней политики России, как не из идеи о Москве – III Риме? Великое историческое предназначение России быть объединительницей и защитницей всех православных и еще шире славянских народов было максимально полно осознано в XIX веке, особенно в период русско-турецкой войны 1877–1878 гг., в результате которой были образованы независимые государства Сербия и Болгария. В греко-турецких войнах русская верховная власть всегда поддерживала греков против турок, и возрождение Византии на турецкой территории было фактически не за горами. Все изменила революция 1917 года. Цели 1-й мировой войны со стороны России (Константинополь и проливы) были объявлены преступными, и Россия ринулась в совершенно неизведанный и, казалось бы, невысказанный коммунистический проект. Что из этого получилось – не нам судить, но возрождение русской идеи в ее первоначальной форме, т. е. в форме вселенской православной и славянской идеи представляется нам весьма актуальным и насущным делом. При этом мы не должны забывать, кому мы обязаны нашим гербом, нашей письменностью, нашей духовной культурой и некоторым политическим идеям.

В споре об истоках русской государственности, об иноземных влияниях на нее византийско-греческому влиянию редко отводится главенствующая роль. Скандинавское, немецкое и французское влияния зачастую переоцениваются. Единственным русским философом, который сполна отдал дань рассмотрению всестороннего влияния византизма на русскую историю и русскую политическую культуру был малопонятный и почти забытый в первой половине двадцатого века К. Н. Леонтьев. Подлинный интерес к Леонтьеву и его идеям, высказанным в книге «Византизм и славянство», обнаружился у российских историков, литераторов и философов только в последнее десятилетие XX века. Были изданы несколько сборников его статей, в том числе и определяющая для него работа «Византизм и славянство». Вот кратко ее основные идеи: 1) И цивилизация Западной Европы, и русская цивилизация сложились под определяющим влиянием византизма. Однако Западная Европа в IX веке, с момента объявления императором Карла Великого, «которое было делом папства», резко выделила свою образованность от общевизантийской, которая до тех пор подчиняла себе, «хотя бы только духовно» все западные страны. Византийская цивилизация утрачивает с этого века из своего круга все обширные и населенные страны Запада, но «зато приобретает своему гению на Северо-Востоке югославян, а потом и Россию» [7]. Века XV, XVI, XVII суть века полного расцвета европейской цивилизации и время полного падения Византийской государственности на той почве, где она родилась и выросла; 2) «Этот же самый XV век,

с которого началось цветение России, есть век первого усиления России, век изгнания татар, сильнейшего против прежнего пересажения к нам византийской образованности, посредством укрепления самодержавия, посредством большего умственного развития местного духовенства, посредством установления придворных обычаев, мод, вкусов и т. д. Это пора Иоаннов, падения Казани, завоеваний Сибири, век постройки Василия Блаженного в Москве, постройки странной, неудовлетворительной, но до крайности своеобразной, русской, указавшей яснее прежнего на свойственный нам архитектурный стиль, именно на индийское многоглавие, приложенное к Византийским началам...». «Соприкасаясь с Россией в XV веке и позднее, византизм находил еще бесцветность и простоту, бедность, неприготовленность. Поэтому он глубоко переродиться у нас не мог, как на Западе; он всосался у нас общими чертами своими чище и беспрепятственнее» [8]. «Заметим, что византизм, падая на западную почву, в этот второй раз действовал уже не столько религиозной стороной своей (не собственно Византийской так сказать), ибо у Запада и без него своя религиозная сторона была уже очень развита и беспримерно могуча (папство), а действовал он косвенно, преимущественно эллинскими художественными и римско-юридическими сторонами своими, остатками классической древности, сохраненными ими, а не специально византийскими началами... У нас же со времен Петра принимается все это (т. е. остатки классической древности – С. В.) уже до того переработанное Европой, что Россия, по-видимому, очень скоро утрачивает византийский свой облик. Однако это не совсем так, – продолжает Леонтьев. – Основы нашего как государственного, так и домашнего быта, остаются тесно связаны с византизмом... При взгляде на наших флигель-адъютантов и камергеров не найдешь в них много сходства с крещеными преторианцами, палантинами и евнухами Феодосия или Иоанна Цимисхия. Однако это войско, эти придворные (занимающие при этом почти все политические и административные должности) покоряются и служат одной идее царизма, укрепившегося у нас со времени Иоаннов, под византийским влиянием» [9].

Русский царизм, по Леонтьеву, есть не только продолжение, но и укрепление византийского начала единодержавия. «Русский царизм к тому же утверждён гораздо крепче византийского кесаризма и вот почему: Римский кесаризм, оживленный христианством, дал возможность новому Риму (Византии) пережить старый итальянский Рим на целую государственную нормальную жизнь, на целое тысячелетие. Условия русского православного царизма были еще выгоднее. Перенесенный на русскую почву византизм встретил не то, что он находил на берегах Средиземного

моря, не племена, усталые от долгой образованности, не страны, стесненные у моря и открытые всяким враждебным набегам... нет! Он нашел страну дикую, новую, едва доступную, обширную, он встретил народ простой, свежий, ничего почти не испытавший, простодушный, прямой в своих верованиях. Вместо избирательного, подвижного, пожизненного диктатора византизм нашел у нас Великого Князя Московского, патриархально и наследственно управляющего Русью. В византизме царила одна отвлеченная юридическая идея, на Руси эта идея обрела себе плоть и кровь в царских родах, священных для народа. Родовое монархическое чувство, этот великий легитимизм, был сперва обращен на дом Рюрика, а потом на дом Романовых... У нас родовой наследственный царизм был так крепок, что и аристократическое начало у нас приняло под его влиянием служебный, полуродовой, несравненно более государственный, чем лично феодальный и уж несколько не муниципальный характер» [10]. В сознании нашего царизма, по мнению Леонтьева, «соединились три могущественные начала: римский кесаризм, христианская дисциплина (учение о покорности властям) и сосредоточившее всю силу свою на царском роде родовое начало наше, столь слабое (сравнительно) и в семье, и во дворянстве нашем и, может быть, в самой общине нашей» [11]. Именно православие, т. е. церковный византизм и «полувизантийский царизм наш», по убеждению Леонтьева, и были той скрепляющей власти и народ силой, которая позволила сбросить монгольское иго, освободить от поляков и французов Москву в 1612 и 1812 году и, восклицает Леонтьев, «Разве не византизм определил нашу роль в великих по всемирному значению восточных делах?» [12].

Совершенно справедливо и в расколе русском видит Леонтьев борьбу за византийские начала, что самое удивительное, и с той, и с другой стороны. Сейчас нам кажется, что самым строгим византинистом и греком был патриарх Никон, но вот Леонтьев считает, что именно «за мнимую порчу этого византийского православия осердилась часть народа на Церковь и правительство, за новшества, за прогресс. Раскольники наши считают себя более византийцами, чем членов господствующей Церкви. И сверх того... раскольники не признают за собой права политического бунта; знакомые довольно близко с церковной старой словесностью, они в ней, в этой византийской словесности, находят постоянно учение о строгой покорности предержавшим властям» [13].

Итак, полностью византийское православие, полувизантийский царизм, полувизантийская художественная культура и полностью византийская политическая идея (последнее самое главное) [14] – вот те византийские начала, которые любой непредвзятый наблюдатель непременно

отыщет в истории и даже в настоящем России. Благо это или проклятие России, но именно в византизме большая доля нашего национального своеобразия и состоит. Хранить это наследство стоит бережно, так как за него не приходится стыдиться, а все мрачные пророчества, что Россию ждет судьба Византийской империи, следует считать ни на чем не основанными. Все народы рано или поздно ждет судьба Византийской империи, но вот как скоро наступит эта судьба – одно только Провидение знает. У России достаточно и своих собственных, сугубо русских начал, позволявших наряду с византийскими началами счастливо избегать национальной катастрофы во весь период своей исторической жизни, но специального рассмотрения они заслуживают не здесь, а в совершенно другой статье.

Примечания

1. Пайпс, Р. Россия при старом режиме. – М., 1993. – С. 103.
2. Савва, В. Московские цари и византийские басилевсы. – Харьков, 1901. – С. 400.
3. Цит по: Пайпс, Р. Указ. соч. – С. 102.
4. См. Рыбаков, Б. А. Язычество древней Руси. – М., 1988.
5. См. Сахаров, А. Н. Александр I. – М., 1995.
6. См. Игнатъев, А. А. Пятьдесят лет в строю. – М., 1989.
7. Леонтьев, К. Н. Византизм и славянство // Россия глазами русского. Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. – СПб., 1991. – С. 174–175.
8. Там же. – С. 174.
9. Там же. – С. 175.
10. Там же. – С. 176, 182.
11. Там же. – С. 189.
12. Там же. – С. 191–192.
13. Там же. – С. 192–193.
14. Там же. – С. 175.

В. П. Курбатов

ИННОВАЦИОННОЕ РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ

Сегодня довольно много и подробно говорят об инновационном развитии общества, подразумевая все сферы человеческой жизнедеятельности. Характерной чертой этого развития, как считают все исследователи, выступает формирование социально-экономической системы, в которой доминирующую роль играет инновационная деятельность как фактор, обеспечивающий конкурентные преимущества высшего порядка. В целом, построение инновационной экономики и системы управ-

ления ею заключается в принципиальной реструктуризации направлений развития, новых подходах к обоснованию приоритетов, значительной модернизации методов и форм использования ресурсов на всех уровнях инновационной системы, коренной трансформации взаимодействия «науки – бизнеса – власти – общества». В этом контексте одним из значимых направлений формирования инновационной экономики выступает ее региональный аспект развития [1].

Инновационная экономика в регионе формируется под влиянием двух основных факторов: 1) создания условий для перехода на инновационный путь развития и 2) появления мотиваций у субъектов рынка для активизации инновационных процессов. К первому фактору можно отнести процесс образования инновационной сферы как самостоятельной отрасли хозяйствования. Во втором случае речь идет о предпринимательском факторе, который имеет возможности для инициации инноваций снизу. Оба фактора могут проявляться в полной мере и требуют формирования благоприятных условий для развития инновационной сферы.

Неотъемлемой частью инновационного потенциала является инновационная культура, т. е. состояние восприимчивости новшеств личностью, группой, обществом в целом, их готовности и способности к реализации новшеств в качестве инноваций. Если в экономике, производстве и науке обращается особое внимание на профессиональную подготовленность персонала в конкретных, крайне необходимых для инновационной деятельности, отраслях знаний и практики, то в содержании инновационной культуры преобладает мотивационная компонента – система ценностных ориентаций личности.

Попробуем разобраться в этой проблеме применительно к Музею телеутов, который находится в селе Беково Беловского района Кемеровской области.

Историческая справка. Формирование древних поселений телеутов в пойме реки Малый Бачат уходит своими корнями в XI век н. э. Об этом свидетельствуют остатки курганных могильников, датированных XI–XII вв. **В конце XIX века ученый В. В. Радлов отмечал, что в пойме реки Бачаты в Кузнецком округе обитает обрусевшее племя телеутов в числе 2791 души. Историк А. П. Уманский утверждает, что «телеуты ведут уже не кочевой, а приобщены к оседлому быту, пашенному земледелию и другим прогрессивным формам ведения хозяйства. Они приняли христианство и научились у русских хлебопашеству» [2].**

Музей был основан 27 декабря 1999 года бывшим главой Администрации с. Беково Чульхоевым В. И., который ныне является директором музея.

Конкретность подхода требует точности понятийного аппарата, определяющего сущность и механизмы инновационного развития. Начнем с базовой дефиниции «инновация». Мы придерживаемся устоявшегося в профессиональном общении понимания инновации или нововведения как реализованного новшества независимо от сферы применения.

Само же новшество, т. е. научная или научно-техническая разработка, изобретение, нововведение в области культуры становится инновацией, как правило, в виде новых проектов, товаров и услуг, предлагаемых посетителям культурных учреждений. Следовательно, инновационному циклу предшествуют научно-исследовательские, опытно-конструкторские, проектные работы. Их результаты в основном и создают тот задел, на базе которого начинается инновационная деятельность, как в конкретной экономике, так и в других областях. Важно отметить, что инновация обозначает также и сам процесс реализации новшества. В широком же смысле инновация – синоним успешного развития социальной, экономической, образовательной, культурной, управленческой и других сфер на базе разнообразных нововведений.

Итак, под инновационным развитием мы понимаем, прежде всего, цепь реализованных новшеств. Оно более успешно, когда охватывает не одну узкую область (например, производство деталей), а включает в себя также сферы, влияющие на общий результат (управление, маркетинг, обучение персонала, финансы, продажу и т. д.). Следовательно, инновационное развитие должно носить комплексный характер.

Процесс инновационного развития имеет две главные составляющие – реализацию инновационных проектов и формирование инновационного потенциала. Энциклопедия Britannica, посвящая понятию «потенциал общества» целую статью, подчеркивает, что **потенциал состоит из человеческих знаний и представлений, направленных на получение заданного результата**. Таким образом, потенциал связывается в этом определении с человеческими ресурсами, а именно: с их интеллектуальной силой, с людьми творческого типа [3].

Обратимся к конкретным фактам. В штате музея работают директор и два научных сотрудника. Прежде всего, хочется отметить организационную структуру материала музея. Каждому временному периоду отведено отдельное помещение, материал расположен в хронологическом порядке. С помощью манекенов восстановлены отдельные «куски» помещения жилища телеутов. Особое внимание привлекает обилие вещей бытового пользования: костюмы, посуда для приготовления пищи, детские игрушки, средства защиты (шлемы, кольчуги), конная упряжь и т. п.

Удивительно, с каким искусством в музее используется каждый свободный сантиметр. На стенах нарисованы карты телеутских земель, начиная с первого упоминания о них и до завоевания Сибири Ермаком. Особенно ценным, на мой взгляд, является то, что большое внимание уделено советскому периоду. И это не просто демонстрация фактов становления Советской власти у телеутов, а рассказ о людях – земляках, которые принимали в этом участие. Не забыты не только односельчане, которые участвовали в ВОВ и воевали в «горячих точках» конца XX столетия, но и все представители данной национальности. Подобные экспозиции необходимы сегодняшним школьникам. Они должны знать свою историю такой, какой она была.

Согласно теоретическим выкладкам, приведенных выше, инновационная деятельность работников данного музея заключается в следующем.

Рядом с ДК, где расположен музей построен Музей под открытым небом, в котором восстановлены первые жилища оседлых телеутов – деревянные и насыпные юрты, сделанные в натуральную величину, в которые можно зайти и как бы «окунуться» в прошлое. Кроме этого, восстановлены: острожная сторожевая башня XVI века такие строились в первых русских крепостях при завоевании Сибири, меновой дом, где купцы меняли товары на пушнину, и жилой дом крестьянина-телеута конца XVIII – начала XIX веков.

Благодаря этому музей пользуется заслуженной известностью не только в России, но и за рубежом, доказательством чего являются многочисленные зарубежные делегации, посещающие музей.

В данном случае мы видим реализацию инновационного потенциала работников музея. Что является ключевым фактором будущего развития музея?

В последнее время существует тенденция воспроизводить в рамках музеев под открытым небом традиционные ремесла и виды деятельности, характерные для соответствующей местности и времени, например, работу мельника, ткача, кузнеца, гончара, плотника, винокура, пасечника и многих других. Иногда также посетителям музея предлагается попробовать свои силы под руководством специалиста. Функционирование некоторых ремесел в отдельных случаях перерастает рамки музея. А это дает возможность дальнейшего развития и перевода музейной работы на экономические рельсы, то есть возможность перехода на частное самфинансирование. Данный пример свидетельствует о появлении стратегического ресурса нового века – инновационной культуры.

Существует неограниченный диапазон проявления инновационной культуры – от создания условий для эффективного использования инновационного потенциала – личности, предприятия, организации, в интересах развития общества до обеспечения максимальной взвешенности в его реформировании. Примером этого является деятельность указанного музея.

С развитием инновационной культуры можно реально добиться ощутимых успехов в сфере экономики – ускорения и повышения эффективности внедрения новых технологий и изобретений; в сфере управления – реального противодействия бюрократическим тенденциям; в сфере образования – содействия раскрытию инновационного потенциала личности и его реализации; в сфере культуры – оптимизации соотношения между традициями и обновлением, различными типами и видами культур.

Вместе с тем нельзя сводить все эти процессы только к влиянию инновационной культуры, наряду с ней существуют мощные политические, экономические, социальные и другие факторы. Однако они детерминированы состоянием культуры в целом и, прежде всего, ее инновационной составляющей.

Именно развитие мотивационной сферы, формирование новой общественной системы ценностей становится необходимым условием социокультурного и экономического возрождения страны.

Не касаясь споров вокруг дефиниции «культура», отметим, что не вызывает сомнения органичная связь инновационной культуры с другими ее областями. Именно инновационный характер культуры обеспечивает восприимчивость людей к новым идеям, их готовность и способность поддерживать и реализовывать новшества во всех сферах жизни.

Инновационная культура отражает целостную ориентацию человека, закрепленную в мотивах, знаниях, умениях и навыках, а также в образах и нормах поведения. Она показывает как уровень деятельности соответствующих социальных институтов, так и степень удовлетворения людей участием в них и его результатами.

Формирование инновационной культуры связано, прежде всего, с развитием творческих способностей и реализацией креативного потенциала самого человека – ее субъекта. В то же время существует множество других факторов и условий, учет и активное использование которых может существенно способствовать эффективности инновационной деятельности.

При высоком уровне инновационной культуры общества в силу взаимокорреляции, взаимозависимости ее частей изменение одной состав-

ляющей вызывает быстрое изменение других. В условиях же стагнации необходим мощный организационно-управленческий и правовой импульс, чтобы заработали механизмы саморегулирования. Для этого требуется институционализация инновационной культуры, т. е. превращение ее развития в организованный, упорядоченный процесс с определенной структурой отношений, правилами поведения, ответственностью участников. Речь идет не о забюрокрачивании деятельности, а о необходимых мерах консолидации, поскольку нужно в короткие сроки решить крупные общественно значимые вопросы.

Какими нам видятся задачи научной компоненты в осмыслении инновационной культуры?

Прежде всего, предстоит углубить наши теоретические представления об инновационной культуре, выявить факторы, способствующие ее развитию и тормозящие его. Особенно важными являются социологические и социально-психологические исследования разных социальных групп. И что интересно, в селе Беково данных исследований не проводилось, но инновационная деятельность работников музея встретила одобрение односельчан, выразившееся в том, что в музей под открытым небом жители дарили старинные предметы быта и старые орудия производства, которые прежде существовали как бесполезные предметы. И это подтвердило, что инновационная культура воспринимается населением совершенно конкретно, как объективная реальность, влияющая на этническое и личностное самоутверждение.

Кроме того, инновационная деятельность музея оказывает особое влияние на образовательно-воспитательную компоненту, которая выступает ключевой в системе воспитания и образования молодого поколения телеутов. В системе образования есть прекрасный опыт инновационной деятельности в содержании, методах обучения и воспитания. Опираясь на него как на базу, можно ставить задачу по формированию у школьников инновационной толерантности и восприимчивости. Особая задача – распознавание одаренных детей, развитие их активности, умения адаптироваться к возможным сложностям на этом пути. И это внедряется в музей благодаря работе кружков народных промыслов телеутов, которыми руководят мастера и знатоки в данной области.

Естественно, нельзя рассчитывать только на детей дошкольного и школьного возраста. Основы инновационной культуры в максимальной степени должны быть усвоены в вузовском и послевузовском образовании. Нужен солидный учебно-методический продукт с учетом возможностей технических средств, зарубежного и отечественного опыта. И в этом направлении должна вестись определенная работа.

Историческая справка. В 1927 году на территории Кузнецкого округа численность телеутов составляла 2191 человек. Сравнительный этнодемографический анализ численности коренных народов Кемеровской области с 1959 по 1989 год показал, что у телеутов за 30 лет наблюдался прирост населения. Общая численность увеличилась на 851 человек и составила 2594. По данным Всероссийской переписи населения 2002 года, численность телеутов в России 3000 человек, из них 2219 человек (по переписи населения 2002 г.) проживают в Кемеровской области [4].

Работникам музея предстоит разработать механизм формирования конструктивного отношения в обществе к нововведениям как особо значимой личной и общественной ценности, заложить основы для здоровой состоятельности в различных сферах как культурной, так и общественной деятельности.

Инновационная культура как особая форма человеческой культуры предполагает тесную взаимосвязь с другими ее сферами, прежде всего, с правовой, управленческой, предпринимательской, корпоративной. Через инновационную культуру можно добиться существенного влияния на всю культуру профессиональной деятельности и производственных отношений людей. При интернациональной сущности инновационной культуры усилия по ее развитию должны опираться на культурные традиции региона, страны в различных сферах деятельности. Она в состоянии вооружить практику методами оценки и пресечения использования новшеств, способных причинить вред человеку, обществу или природе.

Важнейшее значение для России имеет консолидация сил и использование возможностей. Принятая в ноябре-декабре 1999 г. в г. Москве и Ульяновске Национальная хартия инновационной культуры, под которой поставили подписи представители науки, культуры, образования, органов управления, деловых кругов различных регионов России, стала первым общественным программным документом, концентрированно отражающим задачи в этой области и пути их решения. На ее реализацию направлена деятельность Института стратегических инноваций и Комитета по инновационной культуре Комиссии РФ по делам ЮНЕСКО.

В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть, что инновационная культура обладает могучим антибюрократическим и созидательным зарядом. В соответствии с актуальными потребностями развития государства в наших общих интересах использовать ее возможности в полной мере.

Примечания

1. Региональные аспекты инновационной и инвестиционной деятельности. – СПб., 2001. – С. 8.
2. Уманский, А. П. Телеуты и русские в XVII–XVIII веках. – Н., 1980. – С. 95.

3. <http://www.birzhaplus.ru/birzha/?9567>
4. Лузина, Ф. А. Демографическая структура и ее динамика у телеутов [Текст] / Ф. А. Лузин // БЮЛЛЕТЕНЬ СО РАМН, № 3(121), 2006 г.

Н. А. Дорошенко

КУЛЬТУРА И СОЦИАЛИЗАЦИЯ

Культура многогранна, и только в системе ценностей можно достаточно содержательно понять ее проявления. А проявления ее бесконечны. Можно говорить о культуре человечества, о культуре быта, о культуре общения, о культуре отдыха, о культуре различных эпох, о культуре различных этносов и стран, о религиозных культурах (буддистской, исламской, христианской), культуре различных социальных групп и профессий и даже о культуре отдельных личностей (Пушкина, Конфуция и др.) и т. п.

Впоследствии этот термин был перенесен римлянами на человека и стал означать его просвещенность, воспитанность, образованность человека, и в этом значении слово «культура» вошло почти во все европейские языки, в том числе и в русский. «Культура как совокупность выражения души в жестах и трудах, как тело её, смертное, преходящее...; культура как совокупность великих символов жизни, чувствование и понимание: таков язык, которым только и может поведать душа, как она страждет».

Чтобы получить более подробное представление о многозначности трактовок культуры, обратим внимание на ряд определений, предложенных некоторыми учеными Европы и США:

- комплекс, включающий знания, верования, искусства, законы, мораль, обычаи и другие способности и привычки, обретенные человеком как членом общества (Э. Тейлор);
- каждый шаг вперед на пути культуры был шагом к свободе (Ф. Энгельс);
- социальное наследование (Б. Малиновский);
- культурный аспект, охватывающий представления, ценности, нормы, их взаимодействия и взаимоотношения (П. Сорокин);
- организация разнообразных явлений – материальных объектов, телесных актов, идей и чувств, которые состоят из символов или зависят от их употребления (Л. Уайт);
- то, что отличает человека от животного (В. Оствальд);
- процесс прогрессирующего самоосвобождения человека, языка, религии, науки – различные фазы этого процесса (Э. Кассирер);

- совокупность интеллектуальных элементов, имеющих у данного человека или у группы людей и обладающих некоторой стабильностью, связанной с тем, что можно назвать «памятью мира» и общества – памятью, материализованной в библиотеках, памятниках и языках (А. Моль).

В отечественной культурологии основными являются следующие определения:

- культура охватывает четыре «общих разряда: деятельность религиозную культурную, в тесном значении этого слова», т. е. научную, художественную и техническую, деятельность политическую и деятельность общественно-экономическую» (Н. Данилевский);

- культура «ядром своим и корнем имеет культ. Культурные ценности – это производные культа, как бы отклоняющаяся шелуха культа» (Г. Флоренский), «совокупность материальных и духовных ценностей»;

- способ человеческой деятельности (Э. Маркарян);

- знаковая система (Ю. Лотман, Б. Успенский);

- воплощенные ценности (И. Чавчавадзе);

- состояние духовной жизни общества (М. Ким);

- культура в современном понимании есть совокупности материальных и духовных предметов человеческой деятельности (Э. Соколов);

- система регуляторов человеческой деятельности, несущая в себе аккумулированный опыт, накопленный человеком разумом (В. Давидович и Ю. Жданов);

- культура как система духовного производства охватывает сознание, хранение, распространение и потребление духовных ценностей, взглядов, знаний и ориентацией – все то, что составляет духовный мир общества и человека (Б. Ерасов).

В данном случае этимологический анализ понятия «культура» не выступает целью исследования. Ею является анализ приобщения человека к культуре через такое опосредующее звено, как общество.

Культура как явление социального бытия человека и человечества привлекает многих исследователей, пытающихся по-разному осуществить анализ той или иной области культуры и дать свою отличную от других исследователей интерпретацию культурных процессов.

В общем плане культура – это освоенный и овеществленный опыт человеческой жизнедеятельности. Опыт же представляет собой закрепленное единство знаний и умений, переросшее в модель действий при любой ситуации; программу, принятую в качестве образца при решении всевозможных возникающих задач. Иными словами, если переступить через известное благоговение, которое с эпохи Просвещения внушает ев-

ропейцам этот термин, культуру можно рассматривать как определенный набор стереотипов, определяющий и тем самым ограничивающий для человека возможность действовать в любых условиях.

Любой исторический тип культуры в своей конкретности представляет неразрывное единство двух составляющих – актуальной культуры и культуры накопленной, или культуры памяти. Под актуальной понимается та часть культуры, которая непосредственно функционирует в данном обществе и выражается в повседневных проявлениях – культуре труда, быта, поведения. Культурная память представляет собой определенную культурную деятельность, которая непосредственно не участвует в воспроизводстве общественной жизни. Это как бы отложенные, но не стертые прогрессом старые знания и умения, лежащие в основе современного уровня развития и при необходимости извлекаемые из забвения. Так, спички выступают сегодня элементом актуальной культуры, в то время как получение огня при помощи трения относится к сфере культурной памяти. При необходимости мы способны вспомнить древний способ и заняться трением палочек, но лишь при том условии, что наши спички безнадежно отсырели.

Можно сформулировать, на наш взгляд, самое общее определение культуры. Культура – это совокупность всего того, что делает человека человеком. При этом «все» включает в себя как чисто природные объекты, так и предметы, созданные людьми, и духовные явления. Известный отечественный исследователь культуры В. В. Сильвестров выразил эту мысль так: «культура общепризнанно выражает то, что определяет человеческую историю как человеческую, – ту тайну ее преемственности, которой нет ни в каком другом процессе» [1].

Культура выступает уникальной характеристикой человеческой жизнедеятельности и потому необычайно разнообразна в своих конкретных проявлениях. Здесь важно обратить внимание на ее усвоение и осмысление человеком. Культура есть не просто совокупность продуктов человеческой деятельности, артефактов. Культура – это мир смыслов, которые человек вкладывает в свои творения и действия.

Смысл – 1. Содержание, значение чего-нибудь, постигаемое разумом. 2. Цель, разумное основание чего-нибудь. 3. В некоторых сочетаниях: разум, разумность [2].

Смысл имеет все, что человек делает и что составляет культурную среду его обитания: произведения искусства и правила этикета, религиозные обряды и научные исследования, учеба и спорт и т. д. Смысл любого предмета, с которым имеют дело люди, выражается хотя бы в его предназначении, функциях: смысл мебели и посуды – в возможности удов-

летворить бытовые потребности; автомобиля – в его использовании как средства передвижения. А помимо этого названные вещи могут иметь и иной смысл. Так же предметы, взятые сами по себе, вне их отношения к человеку, никакого смысла не имеют. И чтобы понять его, надо изучать эту культуру.

Из культуры люди черпают возможность наделять смыслом не только слова и вещи, но и свое поведение – как отдельные поступки, так и всю жизнь в целом. Поэтому без знания культуры прошлого трудно понять наших предков.

Человек живет не только в материальном мире вещей, но и в духовном мире смыслов, который постоянно расширяется и обогащается. Смыслы воплощаются в представлениях и понятиях, превращаются в самостоятельные объекты мышления, оперирование которыми приводит к образованию новых, более абстрактных смыслов. Создание новых смыслов само становится смыслом деятельности людей в сфере духовной культуры – в религии, искусстве, науке, философии. Мир смыслов – мир продуктов человеческой мысли велик и необъятен, он возникает и расширяется благодаря усилиям человечества, включенности индивида в систему культуры. Сам процесс включенности – аккультурация, в качестве важнейшей составляющей содержит также процесс социализации.

Социализация – (от лат. *socialis* – общественный) процесс усвоения человеческим индивидом определённой системы знаний, норм и ценностей, позволяющих ему функционировать в качестве полноправного члена общества. Социализация включает как социально-контролируемые процессы целенаправленного воздействия на личность (воспитание), так и стихийные, спонтанные процессы, влияющие на её формирование.

В теории социализации на одном полюсе стоят авторы, рассматривающие человека как биологическое существо, которое лишь приспосабливает врождённые формы поведения, инстинкты и т. п. к условиям существования в обществе (фрейдизм), на другом – учёные, которые видят в личности пассивный продукт социальных влияний [3].

Социализация представляет собой процесс становления личности, постепенное усвоение ею требований общества, приобретение социально значимых характеристик сознания и поведения, которые регулируют её взаимоотношения с обществом.

Социализация личности начинается с первых лет жизни и заканчивается к периоду гражданской зрелости человека, хотя, разумеется, полномочия, права и обязанности, приобретенные им, не говорят о том, что процесс социализации полностью завершен: по некоторым аспектам он продолжается всю жизнь. Именно в этом смысле мы говорим о необхо-

димости повышения педагогической культуры родителей, о выполнении человеком гражданских обязанностей, о соблюдении правил межличностного общения. Иначе социализация означает процесс постоянного познания, закрепления смыслов и творческого освоения человеком прав и норм поведения, диктуемых ему обществом.

Первые элементарные сведения человек получает в семье, закладывающей основы и сознания, и поведения. В социологии обращено внимание на тот факт, что ценность семьи как социального института долгое время недостаточно учитывалась. Принижение роли семьи принесло большие потери, в основном нравственного порядка, которые впоследствии обернулись крупными издержками в трудовой и общественно-политической жизни нашей страны.

Эстафету социализации личности принимает школа. По мере взросления и подготовки к выполнению гражданского долга совокупность усваиваемых молодым человеком знаний усложняется. Однако не все они приобретают характер последовательности и завершенности. Так, в детстве ребенок получает первые представления о Родине, в общих чертах начинает формировать свое представление об обществе, в котором он живет, о принципах построения жизни. Но культурологов и поныне волнует вопрос: почему так различен первоначальный процесс социализации личности, почему школа выпускает в жизнь молодых людей, отличающихся не просто представлениями, но и набором смыслов и ценностей, которые иногда прямо противостоят друг другу?

Социализация той части молодежи, которая приходит на работу после окончания учебных заведений (средних, профессиональных, высших), продолжается в тех конкретных условиях, которые сложились на производстве под влиянием не только общественных отношений, но и специфических особенностей, присущих данному социальному институту.

Мощным инструментом социализации личности выступают средства массовой информации – печать, радио, телевидение. Ими осуществляется интенсивная обработка общественного мнения, его формирование. При этом в одинаковой степени возможна реализация как созидательных, так и разрушительных задач.

Социализация личности органично включает в себя передачу социального опыта человечества, поэтому преемственность, сохранение и усвоение традиций неотделимы от повседневной жизни людей. При их посредстве новые поколения приобщаются к решению экономических, социальных, политических и духовных проблем общества.

И, наконец, социализация личности связана с трудовой, общественно-политической и познавательной деятельностью человека. Недоста-

точно просто обладать знаниями, их предстоит превратить в убеждения, которые представляются в действиях личности. Именно соединение знаний, убеждений и практических действий образует характерные черты и качества, свойственные тем или иным типам личности.

Таким образом, социализация личности представляет, по сути, специфическую форму присвоения человеком отношений, которые существуют во всех сферах общественной жизни, усвоение культурных смыслов.

В современных условиях процесс социализации предъявляет новые требования к духовному облику, убеждениям и действиям людей. Это обусловлено, во-первых, тем, что осуществление социально-экономических, политических и духовных изменений может быть посылно людям высокообразованным, высококвалифицированным и сознательно участвующим в претворении их в жизнь. Только человек, глубоко убежденный в необходимости намеченных преобразований, может быть активной, действенной силой исторического процесса.

Во-вторых, чрезвычайная сложность процесса социализации личности требует постоянного совершенствования средств его осуществления. Они нуждаются в обновлении, каждодневном поиске, конкретизирующем и уточняющем место и ответственность человека при решении как общественных, так и личных проблем.

В-третьих, социализация личности является неотъемлемой частью решения всех общественных проблем. Жизнь убедительно свидетельствует, что это настолько взаимосвязанный процесс, что он в одинаковой степени может многократно усиливать (или замедлять) общественный процесс, если не учитываются объективные перемены, а также изменения в сознании и поведении людей.

В-четвертых, социализация личности предполагает преодоление негативных явлений в сознании и поведении людей. До сих пор социология личности не смогла ответить на такие вопросы: почему часть людей, имеющих одинаковое стартовое начало, становится хулиганами, пьяницами, ворами? Почему другая часть превращается в бюрократов, подхалимов, угодников, карьеристов и т. д.?

И, наконец, социализация личности происходит в условиях взаимодействия мировой и национальной культур. И хотя общечеловеческие мотивы признаны ведущими в структуре общественного сознания и поведения, влияние национальных особенностей нередко оказывается решающим фактором, который во многом определяет облик человека. Феномен национального в процессе социализации, хотя поставил перед социологией вопрос о поиске новых резервов его сочетания с общечело-

веческими ценностями, привел к необходимости более глубокого понимания социально-психологических механизмов признания особого места в общественной жизни каждого народа, каждой нации и народности и каждого отдельного их представителя.

Социализация личности предполагает, что объектом исследования становятся не одно или несколько, а весь комплекс общественно значимых качеств человека в их тесном единстве и взаимодействии. Они охватывают всю совокупность черт сознания и поведения: знания, убежденность, трудолюбие, культуру, воспитанность, стремление жить по законам красоты и т. д., т. е. задают смысл жизни. Важное значение имеет преодоление стереотипов, атавизмов в сознании и поведении людей.

Вместе с тем, в какой бы сфере ни действовал человек, духовный момент всегда и во всем сопровождает его деятельность. Более того, человек не пассивно воспроизводит то, что диктует ему общество. Он обладает возможностью проявить свою творческую силу и воздействовать на окружающие его явления.

Примечания

1. Сильвестров, В. В. Философское обоснование теории и истории культуры. – М., 1990. – С. 3.
2. См. Ожегов, С. И. Словарь русского языка. – М., 1991. – С. 735.
3. См. Большая Советская энциклопедия. – М., 1976. – Т. 24. – С. 221.

П. И. Балабанов, И. А. Сечина

КУЛЬТУРА, НАУКА, ИСКУССТВО

К началу XXI века теоретическая мысль при освоении бытия в рамках культурологии выработала более тысячи определений феномена культуры. Это свидетельствует о том, что возникла и реализуется некая, пока еще четко не отрефлексированная потребность жизнедеятельности человека, о чем и говорит указанное многообразие определений феномена культуры.

Многочисленные интерпретации вкупе с выбранными для решения конкретной научной задачи методами и приемами образуют то, что часто называют методологическим подходом. В культурологии наличествуют разнообразные подходы – системный, структурно-функциональный, деятельностный, аксиологический и др. В данной работе обращено внимание лишь на один из многих – онтологический.

Трехсотлетняя история становления и функционирования представлений о культуре начиная с XVIII века, когда в просветительских взгля-

дах Вольтера, Кондорсе, Лессинга, Гердера и др. культура обрисовывалась лишь в самом общем виде, и заканчивая началом XXI века, когда уже возникла и стала развиваться в работах отечественных и зарубежных ученых наука о культуре – культурология, свидетельствует об определенных успехах в осмыслении феномена культуры и о тех проблемах, которые неизбежно сопровождали этот процесс. Одной из таких проблем является проблема осмысления онтологического статуса феномена культуры, выраженная в сути онтологического подхода к культуре.

В русле данного методологического подхода работает не слишком много исследователей. Он по каким-то неясным причинам оказывается не очень привлекательным, но, тем не менее, дискуссия по этому вопросу просматривается в ряде работ А. С. Ахиезера, М. С. Бургина, А. А. Веремьева, Г. В. Драча, М. С. Кагана, М. А. Капеко, В. И. Кузнецова, Ю. В. Ларина, Ю. М. Резника, В. М. Розина, А. Я. Флиера и др. Констатируя основные вопросы этой дискуссии, Ю. В. Ларин подчеркивает следующее. «Понятно, что абсолютная самостоятельность принадлежит лишь бытию как таковому. Говоря же о самостоятельности какого-либо вида бытия, в том числе и культуры, нужно иметь в виду два аспекта: абсолютный и относительный. В первом аспекте фиксируется его способность к самовоспроизводству и саморазвитию в пределах своей качественной определенности, во втором – его способность к воспроизводству и развитию при наличии необходимых внешних условий. В рамках первого аспекта он предстает как имеющий субстанциональное основание своего существования внутри себя, в рамках второго – как имеющий генетическое и функциональное основание своего существования вне себя, в конечном счете, – в бытии как целом» [1]. Иными словами, культура как специфический вид бытия, ее разнообразные потенциальные возможности без учета способа их реализации в человеческой деятельности, остаются вне достигаемости человеческого разума, вне ее осознания человеком, оно становится возможным лишь в том случае, когда человеческий разум становится «над культурой», т. е. с позиций либо общества как такового, либо собственно духовного мира, так как нет иных способов осмысления природного в широком смысле бытия, т. е. в рамках человеческой жизнедеятельности, которая и являет собой собственно бытие как таковое перед человеческим разумом. Сама человеческая жизнедеятельность развертывается в трех основных типах отношений человека к бытию: а) отношение к природе и искусственно созданной человеком «природной» среде, т. е. ко «второй природе», в которой непосредственно протекает человеческая жизнь; б) отношение к другим людям, к социальным коллективам, к социальной стратификации в целом; в) отношение к духовному миру, в котором аккумулируется как индивидуальный

опыт человека, так и общественный исторический опыт поколений [2]. В этом плане М. С. Каган обращает внимание на то, что «в философском анализе культура предстает перед нами, следовательно, как такая форма бытия, которая образуется человеческой деятельностью, охватывая:

а) *качества самого человека как субъекта деятельности* – качества сверхприродные, т. е. такие, которые, опираясь на данные ему от природы возможности, формируются в ходе становления человечества и воссоздаются каждый раз вновь в ходе становления индивида (по закону «онтогенез повторяет филогенез», который действует не только на уровне физиологическом);

б) *те способы деятельности*, которые не врождены человеку, – ни виду, ни индивиду, но которые им изобретаются, совершенствуются и передаются из поколения в поколение, благодаря обучению, образованию, воспитанию;

в) *многообразие предметов* – материальных, духовных, художественных, – в которых опредмечиваются процессы деятельности, которые становятся «второй природой», творимой из материала «первой», подлинной природы для того, чтобы удовлетворять сверхприродные, специфически человеческие потребности и служить передатчиком этого человеческого начала другим людям; эта предметность культуры оказывается *иной бытием человека*, ибо она отделяется от него и приобретает самостоятельное существование...;

г) *вторичные способы деятельности*, служащие уже не опредмечиванию, а распределению тех человеческих качеств, которые хранятся в предметном бытии культуры; К. Маркс со свойственной ему любовью к образным выражениям мысли говорил, что в труде процесс «угасает в продукте»; применяя этот образ к функционированию культуры, мы могли бы сказать, что в культурном предмете процесс его создания «угасает» для того, чтобы вновь «зажечься» в новой деятельности, извлекающей из него заключенное в нем человеческое содержание;

д) *вновь человек*, вторая роль которого в культуре обуславливается тем, что в процессе распределенности он растет, меняется, обогащается, развивается, короче – становится *продуктом культуры*...;

е) связь процессов опредмечивания и распределенности с *общением* участвующих в них людей как особым аспектом человеческой деятельности и, соответственно, феноменом культуры; ...*способа реализации потребности человека в человеке как субъекта в субъекте* и тем самым отличается от коммуникации как *способа передачи субъектом объекту* (преемнику, получателю, адресату) определенной информации» [3]. В данном случае в качестве результирующего можно привести два определения культуры, очерчивающих в онтологическом аспекте

объект культурологии и позволяющих вычлениить некоторые его общие границы бытия и осознания. Несмотря на то, что между ними более чем 30 лет разницы, тем не менее, в них зафиксирована определенная инвариантность в трактовке культуры. Э. С. Маркарян в 1969 году в работе «Очерки теории культуры» культуру определяет следующим образом: «Это многообразная специфическая система средств, благодаря которой осуществляется коллективная и индивидуальная жизнь людей, стимулируется, мотивируется, программируется, физически обеспечивается, социально воспроизводится их активность, организуется, функционируют и развиваются человеческие коллективы. Им присуща общая функция – служить специфическими, надбиологически выработанными средствами человеческой деятельности» [4]. Сравним с определением культуры в Новой философской энциклопедии, где культура, определяется как «система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях» [5].

Инвариантность приведенных определений в том, что система средств деятельности задается надбиологическими программами, которые формируются и реализуются более высоким уровнем организации природы либо социальным, либо духовным. Но в то же время, как надприродный способ деятельности культура двояким образом «завязана» на природе: во-первых, потому что сам человек – биосоциально-психологическое существо, имеющее природные характеристики; а, во-вторых, надприродный искусственный способ существования культуры не может состояться как социокультурный процесс вне природы без ее вещества, энергии и информации. Культурная деятельность имеет огромное многообразие, объясняемое и природными факторами, и как социальная деятельность она «снимает» в себе все предшествующие ей формы движения.

Онтологический подход в культурологии по-иному задает виденье объекта (предмета) культурологии, или, выражаясь современным научным языком, позволяет сконструировать его. Это, на первый взгляд, задача культурологического познания выражает тенденцию современного познания как такового, ибо «научное познание начинается рассматриваться в контексте социальных условий его бытия и его социальных последствий как особая часть жизни общества, детерминируемая на каждом этапе своего развития общим состоянием культуры данной исторической эпохи, ее ценностными ориентациями и мировоззренческими установками. Осмысливается историческая изменчивость не только онтологических постулатов, но и самих идеалов и норм познания [7].

На эту же мысль обращает внимание В. А. Лекторский. «Включенность теории познания в культурный контекст выражается двояким образом. Во-первых, при всей инвариантности основной проблематики теории познания (проблема истины и заблуждения, достоверного и вероятного знания, возможностей познания и т. д.) способы ее формулирования и пути анализа имеют конкретно-исторический характер и несут печать определенной социально-культурной системы. Во-вторых, сама теория познания как неотъемлемый компонент философии выполняет определенную культуротворческую функцию» [8].

Конструирование объекта исследования, осознание процедур его построения – это естественное требование современного этапа развития познания, его постнеклассического этапа (В. С. Степин) или неонеклассического (В. В. Ильин) в различной терминологии. Более того, это становится общепризнанным положением, которое уже вошло в учебники. Например, авторы вузовского учебника «Философия науки» отмечают, что «в отличие от классики и неклассики, функционировавших как знания-отображения существенных свойств мира, неонеклассика, у истоков которой мы находимся, функционирует как знание-инструмент, ориентированное на утверждение человека в мире. Раньше целью познания считалось знание бытия, с настоящего момента в качестве такой цели все более утверждается знание перспектив творения бытия, отвечающего нашим запросам. Таким образом, в неонеклассике очевиден сдвиг с субстанциализма на креативизм, с онтологии на телеологию...» [9].

Это не случайная черта научного познания во второй половине XX – начале XXI вв. **Это следствие ее развития, это результат проникновения диалектики в сам процесс познания независимо от того, как этот факт воспринимается индивидуальным сознанием отдельного исследователя, которое во многом обусловлено политическими, социально-психологическими, философскими и др. установками и мотивами, наличествующими в современном непростом мире.** На эту же характерную черту современного познания обращает внимание ряд современных исследователей. Так, по мнению акад. В. С. Степина, «постнеклассический тип научной рациональности расширяет поле рефлексии над деятельностью. Он учитывает соотнесенность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами. Причем эксплицируется связь внутринаучных целей с вненаучными, социальными ценностями и целями» [10]. Аналогично высказывается И. В. Черникова «Реальность постнеклассической науки (вторая половина XX века) – это сеть взаимосвязей, в которую включен человек, причем не только через условия познания. «Замешанность» человека в структуре и эволюции Вселенной, согласно антропному принципу,

более глубока. Объектами постнеклассической науки становятся сложные природные комплексы, включающие человека – такие, как биосфера, ноосфера, отсюда – «человекооразмерность» как характеристика объектов постнеклассической науки. В самосознании ученых это выражается, если не как отказ от объективизма, являвшегося доминантой научного исследования, то, как пересмотр концепции объективизма» [11].

Указанная черта определяет специфику конструирования объекта исследования посредством конструирования основных онтологических категорий, эксплицирующих предмет познания. В этом случае важную роль играет культуротворческая функция культуры, на которой акцентируют внимание многие философы и культурологи. По этому поводу оригинально высказался известный математик Герман Вейль. Он подчеркнул, что научную деятельность неизменно сопровождают «философские побуждения». «В духовной жизни человека отчетливо различаются, с одной стороны, сфера действия (*Handeln*), **созидания форм, конструирования**, – это сфера, которой посвятили себя активно работающие художники, ученые, инженеры, государственные деятели и которая подчинена императиву объективности, – и сфера осмысления (*Besinnung*), с **другой** стороны; эта сфера реализуется в понимании, и на нее следует смотреть как на борьбу за смысл (*Sinn*) **наших действий как собственную сферу философа**. Творческому деянию, не контролируемому осмыслением, грозит опасность утраты смысла – оно может сбиться с пути и, окостенев, превратиться в рутину, но и осмысление подстерегает опасность – выродиться в подрывающие творческие силы человека «рассуждения по поводу» которые никого ни к чему не обязывают» [12].

Эффективным средством конструирования онтологических понятий культурологии и философии, на наш взгляд, могут выступить мировоззренческие универсалии. «Важно подчеркнуть, что универсалии культуры реализуются и развертываются не только в формах понятийно-мыслительного постижения объектов, но и в других формах духовного и практического освоения человеком мира. Именно последнее позволяет характеризовать их как квинтэссенцию накопленного опыта человечества, включая все формы этого опыта, а не только сферу его теоретической реализации. Поэтому категориальные структуры обнаруживают себя во всех проявлениях духовной и материальной культуры общества того или иного исторического типа (в обыденном языке, феноменах нравственного сознания, в художественном освоении мира, функционирования техники и т. п.). Это обстоятельство весьма существенно для понимания природы и функций универсалий культуры. Когда речь идет, например, о категории «пространство», то ее сущность выражается не только в тех определениях, которые даны в работах естествоиспытателей и философ-

ских трактатах. Эта категория культуры, прежде всего, включена в ткань обыденного языка: когда мы применяем термины «здесь», «там», «дальше», «ближе», «верх», «низ», «граница», «место» и т. д., мы бессознательно пользуемся данной категорией, которая группирует и организует соответствующие смыслы слов» [13].

Не менее интересной мировоззренческой универсалией выступает понятие реальности, примененной не только к культурным процессам вообще, но и, например, к музыке в частности. Применение понятия реальности к феномену музыки впитало не только черты современного научного познания, но и содержательных черт самого данного феномена.

Примечания

1. Ларин, Ю. В. Прологомены к культурологии. – Тюмень, 2002. – С. 72.
2. Степин, В. С. Философская антропология и философия науки. – М., 1992. – С. 5.
3. Каган, М. С. Философия культуры. – СПб., 1996. – С. 41–42.
4. Маркарян, Э. С. Очерки теории культуры. – Ереван, 1969. – С. 48.
5. Культура // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М., 2000. – С. 341.
6. См. Сыsoева, Л. С. Социокультурная антропология. – Томск, 2007. – С. 38.
7. Степин, В. С. Теоретическое знание. – М., 2000. – С. 632.
8. Лекторский, В. А. Научное познание как феномен культуры // Культура, человек и картина мира. – М., 1987. – С. 30.
9. Философия науки. – М., 2004. – С. 130–131.
10. Степин, В. С. Теоретическое знание. – М., 2000. – С. 634.
11. Черникова, И. В. Философия и история науки. – Томск, 2001. – С. 127.
12. Вейль, Г. Математическое мышление. – М., 1989. – С. 41–42.
13. Степин, В. С. Философская антропология и философия науки. – М., 1992. – С. 39–40.

С. В. Буратынская

КАТЕГОРИЯ ДВИЖЕНИЯ В ОСМЫСЛЕНИИ ФЕНОМЕНА ТАНЦА

Категория «движение» – одна из старейших в философии. Это связано с тем, что сам факт движения всегда был очевиден. Поэтому в философии под движением принято понимать всякое изменение вообще, из чего следует, что движение – неотъемлемое свойство бытия и атрибут материи. Движение есть следствие взаимодействия вещей, явлений между собой. Взаимодействие объектов неизменно вызывает изменения в каждом из них. Всем формам движения присуще изменение, понимаемое в самом

широком смысле этого слова, начиная от простого перемещения и кончая мышлением. Любое движение предполагает изменение положения тела в пространстве, осуществляющееся во времени.

Рассматривая термин «движение» в хореографическом искусстве, задаемся вопросом: откуда берутся собственные движения? Здесь следует уделить внимание такому понятию, как «аутентичное движение».

Аутентичность в хореографии, по мнению известного балетмейстера-педагога Г. Абрамова – это «прежде всего самому быть автором, опираться на собственный опыт – физический и духовный, выразить себя в движении».

Представления об аутентичном движении появилось в 50-е годы как осмысление соединения танца модерн и аналитической психологии К. Г. Юнга. Его основательницей является американская танцовщица Мэри Старк Уайтхаус, которая назвала свой подход «движение в глубину» (**movement in depth**), то есть **«движение и проживание движения»**. Форма аутентичного движения проста: есть движущийся, который следует импульсам движения (это процесс проживания движения), и есть наблюдатель, который в процессе наблюдения сохраняет полное осознание своего опыта и опыта движущегося. По окончании сессии движения движущийся говорит о том, что происходило, а наблюдатель дает обратную связь о своем опыте во время сессии. Конечной целью является обретение внутри себя децентрированного и неосуждающего свидетеля во время движения так, чтобы мы могли наблюдать за собой, не вмешиваясь в естественный поток движения.

При этом подходе к аутентичному движению форма обеспечивает появление материала из бессознательного, его осознание и выражение или оформление полученного опыта в разговоре или творчестве. История человека хранится в его теле: эволюционные паттерны движения, рефлексы человеческого развития и личный опыт движущегося, который, позволяя себе отдаться движению, тем самым выводит на свет осознания свои внутренние воспоминания и переживания. Появляется бесконечное многообразие движений.

Аутентичное движение учит понимать язык тела, а, следовательно, делать выбор: когда и как работать с определенными движениями. Частично травмы являются результатом конфликта между тем, что телу приказано и в чем оно нуждается для безопасности. Работа в аутентичном движении позволяет слушать свое тело, а, следовательно, принимать человека таким, какой он есть. Чаще всего, в бессознательное вытесняется то, что считается негативным – печаль, проступки, страх, гнев, ненависть, зависть и т. д. Но под этим слоем невыраженного движения лежит

человеческий опыт, это то, из чего появляется аутентичное движение. При использовании представления об аутентичном движении, развивается диалог между сознанием и подсознанием.

Существует несколько источников движения, которые могут быть описаны: личное бессознательное, коллективное бессознательное и сверхсознательное. Можно заметить некоторые модальности движения, появляющиеся из этих источников: импульсы, идущие из ощущений; импульсы, основанные на переориентации сознания; импульсы движения как путешествия, или которые основываются на эмоциональных или духовных состояниях, доступных через тело. Эти источники и модальности являются способами описания различных аспектов движения. В процессе, когда бессознательное выражается через телодвижения, некоторые из них не будут воплощены в форму, а другие доступны ясному осознанию. Последние легко вспомнить и они могут быть использованы для творческого процесса.

Можно ли доверять самому себе? Доверие к себе развивается через интернализацию поддерживающего неосуждающего, но децентрированного внутреннего наблюдателя. Отношения между движущимся и наблюдателем подобны отношениям между выступающим и аудиторией. Сцена дает возможность воплощения внутренних «я» через движение, когда человек выступает. И через эмпатию, проекцию, когда является зрителем. Коллективное сознание поддерживает связь выступающего с бессознательными энергиями, но вскоре аудитория отдается осознанию своего «я» и движется вместе с выступающим к трансформации. В этом контексте трансформация становится общедоступным опытом. Выступить – значит, хорошо видеть движущегося зрителя. Таким образом, практика аутентичного движения частично является и групповой практикой, где обмен энергиями, передающихся с помощью движения, существует как аспект «переживания движения». Групповая работа в аутентичном движении включает в себя опыт синхронности, одновременности, и основным правилом является следствие собственным импульсам, честность по отношению к себе в присутствии других. Аутентичное движение заостряет внимание на процессе понимания: когда человек чувствует, что его слышат, он начинает слушать других. Процесс слушания историй движения нашего тела дает смелость познать самих себя. Осознавая движение, танец, танцуя свободно и осознанно, человек делает шаг к принятию этой свободы и творчества в повседневной жизни.

Современный танец в каждый момент времени предполагает движение в новом направлении, новые действия. Тело исполнителя рассматривается как отражение «смысла в движении», неустойчивой идентичности

и «текучих» репрезентаций. «Мы должны постоянно изобретать способы, с помощью которых можно было бы придавать форму тому, что мы ощущаем, и тому, что еще не нашло своего воплощения...».

Когда человек застревает на определенных двигательных паттернах, постоянно повторяя одни и те же движения, это препятствует его импровизации, его экспериментам с новыми движениями. Такие эксперименты, которые имеют непривычный и неосознанный характер, предполагает танцевальная импровизация. Ее результаты не запланированы и непредвиденны, что дает возможность для освобождения от жестких систем значений и привычных моделей поведения. Движение стало самоцелью и совершается автоматически, исходя из привычных форм поведения [1].

Осознание телесных ощущений определяется как особый вид сознания, выходящий за рамки логического мышления, которые пока не обрели своей формы.

В современном танце важен не столько процесс разучивания определенных последовательностей движений, сколько качество проживания движения исполнителем, внутреннее содержание танца. «Аутентичный» – неподдельный, настоящий. Исполнитель начинает движение, слушая импульсы своего тела, которые обладают разной природой: физические (порожденные микронапряжениями в различных частях тела); эмоциональные; образные (не придуманные образы, рождающиеся в самом процессе движения и связанные с движениями и чувствами). Аутентичное движение – это поток бессознательного, выходящего на поверхность при помощи движения. Оно создает пространство для проявления спонтанных движений, соединяя многое: терапию и медитацию, индивидуальный и групповой процесс, ритуал и импровизацию. Аутентичность – постоянный процесс становления, который обретается через внутреннее внимание и терпеливое ожидание.

«Движение, когда в идеале в одном моменте соединяются то, что я делаю, и то, что со мной происходит или, что мной движет. Использование активного воображения (психологического метода К. Г. Юнга) позволяет всем уровням сознания и подсознания порождать жесты, импульсы и движения. Тело при этом становится как средством выражения, так и проигрывателем музыки глубинного чувства себя» [2].

Наблюдение – осознанная ответственность перед другим. Сам факт того, что на нас смотрят, является сущностью процесса существования. Личность существует, т. е. выделяется через динамический процесс показывания себя себе и другим. «Я» определяется через бытие (действие) перед глазами другого, перед глазами самого себя и в наблюдении влияния «я» на другого. Наблюдение похоже на медитацию, целью которой

является развитие осознания. Но критическая граница состоит в том, что внутренний наблюдатель развивается при принятии осознанной ответственности перед другим. Слово «наблюдение» охватывает значения знания и утверждения, а также чувство юмора. Влияние наблюдателя придает опыту движущегося смысл. Благодаря вниманию, пространству и времени каждое движение, содержащее новые возможности существования и действия, может раскрыться свободно, без какого-либо давления или цели.

В танце «я» выступает, скорее всего, в качестве глагола, а не существительного. Изменения положения тела или характера движения отражают психологические и физические трансформации личности. Репрезентации «я» при этом варьируются: как только создан один образ, появляется другой. И таким образом «я» представлено в виде некой последовательности или процесса. Четких границ «я» не существует. Современное «я» характеризуется постоянно увеличивающейся восприимчивостью к иным позициям и терпимостью к противоречиям. Оно также совмещает в себе разные стили жизни, двигаясь между множеством различных фокусов значений. Альтернативные точки зрения делают идентичность менее фиксированной. Разрушают стереотипы и бытие в единственно возможном виде. Подвижность реакций и способность к постоянной адаптации к внешним изменениям и стрессам в значительной мере связаны с таким сознанием, которое характеризуется «физической и имагинативной альтернативностью». Являясь выражением «кинетической» субъективности, танец дезорганизует регулярность, рутину и порядок.

Постмодернистский акцент на изменяющейся идентичности и процессе движения позволяет исследовать ранее слабо изученные феномены в арт-терапии. Рассмотрение тела как вместилища потребностей, идеологий и языков позволяет использовать его в качестве инструмента локализации и делокализации идентичностей, исследования различных типов репрезентаций – не только для определения «я» или достижения конкретных целей, сколько для проживания сложной последовательности разных событий, запечатлеваемых в различных визуальных и телесных образах. Вместо того, чтобы стремиться к раскрытию определенного смысла образа, можно следовать серии событий, происходящих по мере создания визуальных образов. «Гетерогенность» экспрессии, освобожденной от необходимости создавать какой-либо конкретный и единственный образ, повышает восприимчивость к скрытым аспектам символического языка, тем аспектам, которые связаны с телом и его жестами.

Новое ритмопластическое понимание складывалось также под влиянием психологических концепций искусства (К. С. Станиславский), методик развития ритмических способностей (система Э. Жак-Далькроза),

переосмысления восточных духовных традиций («Институт гармоничного развития» Г. И. Гурджиева) и оказало влияние на различные сферы пластической практики.

В психологических школах свободный танец называют «энергетическим танцем», обращая внимание на то, что энергетическая составляющая сознания является ведущей по отношению к формообразующей. Сами движения расцениваются как произвольные в том смысле, что в их порождении не задействованы «поверхностные» интеллектуальные и эмоциональные слои. В этом аспекте занятия свободным танцем могут способствовать развитию автоноэтического сознания. Самовыражение в свободном танце – индивидуально.

Идея единства сознания, понимаемая как достижение гармонического равновесия ума, чувства и воли человека, в различных философских учениях рассматривается как одна из центральных целей духовного развития человека. Уравновешивание различных составляющих сознания при любых уровнях развития сознания способствует повышению качества мышления, обретению таких характеристик, как универсальность, самодостаточность, одномоментная аналитичность и синтетичность, «сжатие времени» принятия решения. Можно улучшить качество мышления, в частности, за счет утончения чувствительности.

Различается чувственное, рассудочное и чувствующее мышление. Рассудочное мышление полностью опирается на схемы и категории рационального ума без участия эмоций и чувств. В чувственном мышлении мысль и поступки импульсивны и инстинктивны. В чувствующем мышлении можно достичь равновесия ума и чувств, наделяя мысль качествами психического осязания – ощущениями внутренних ритмов объекта, что ведет к аутентизму, свободному, собственному движению.

Примечания

1. См. Кириллов, А. П. Языковой аспект художественно-образной природы танцевального движения // Авт. дис. на соиск. уч. ст. канд. искусствоведения. – М., 1988. – 16 с.
2. Ольсен, А. Наблюдение и движение. 2003 г.

Н. В. Иванова

КЛАССИФИКАЦИОННЫЙ ПОДХОД К ИССЛЕДОВАНИЮ ТАНЦА

В общем виде классификация есть «упорядоченная система объектов какой-либо области знания и представляет собой совокупность делений объема понятия на классы и подклассы. Обычно под «классом»

подразумевается разряд объектов (явлений), обладающих общими признаками. Так называют и подразделение классификационного ряда, принимаемое за основное. Классификация – общепринятая логическая операция» [1]. Цель всякой классификации заключается в использовании ее «для ориентировки в многообразии объектов и выявления связи и различий между ними как классами определенной системы. ...Классификация – важное средство организации познавательной деятельности. Но классификация объектов не обязательно предполагает наличие разработанных понятий о них и иногда даже способствует формированию таких представлений. ...Классификации предназначены для сравнительно длительного использования в науке или в области практической деятельности, особенно так называемые естественные классификации, в основе которых – существенный признак (или совокупность признаков), определяемые самой природой распределяемых объектов, их «естественном». Это отличает их от искусственных классификаций и систематизаций, в основе которых могут быть различные признаки, в том числе имеющие значение с практической точки зрения для целей производимой работы (обучения и т. д.)» [2]. Так, или примерно так, звучит определение классификации в любом исследовании, ориентированном на изучение какой-либо части реальности, будь то почвы или исторические источники. Однако, во второй половине XX века ученые столкнулись с классификационной проблемой: не всякая классификация позволяет представить объективную картину действительности, не всегда возможно создать «хорошую» классификацию. Это стало предметом особой рефлексии, результатом которой стало появление наук, специализирующихся на классификации (классиология, мерономия и пр.). Возникло множество подходов к классифицированию, метод классификации обрел статус одного из ведущих в науке.

Классификационная проблема широко разрабатывается в современной науке. Существует большое количество научной литературы, раскрывающей методологические особенности классифицирования (С. Митрофанова, Е. Гражданников, Б. Кедров и др.). У нас нет потребности рассматривать всю проблематику, касающуюся применения метода классификации в науке, мы остановимся на узловых моментах теории классификации, чтобы потом предложить свой вариант классификации.

С. Митрофанова провела гносеологический анализ классификационной проблемы, который показал, что данная проблема является «одним из рефлексивных механизмов развития современного научного познания,

а именно рефлексивным механизмом перевода ряда наук с эмпирической стадии на теоретическую. В форме постановки классификационной проблемы учеными улавливается объективная необходимость построения развитой научной теории, а в форме поиска путей ее решения осуществляется реальная работа по наращиванию теоретических средств, идут процессы теоретизации науки» [3]. Эту же проблему зафиксировал Б. Кедров в своей работе, явившейся обобщением тридцатилетнего опыта изучения классификации [4].

Об этом же говорит и С. Розова (С. Митрофанова). «Теория классификации начинается со следующего тезиса: классификация – это не задача (и не набор задач), а проблема, решением которой может быть только построение теории объектов классифицирования, т. е. объектов исследования. Ставя задачу построения классификации объектов исследования (и, конечно, «хорошей» классификации), исследователи фактически хотят иметь теорию этих объектов. Стремясь к классификации, они фактически стремятся к построению теории» [5].

Значение классификации в науке не исчерпывается лишь усложнением знания, классифицирование также можно представить как особую систему сохранения социальной памяти. «Суть классификационной структуры социальной памяти состоит в том, что наряду с ячейками памяти, в которых хранится опыт некоторой деятельности в форме относительно полного описания ее вариантов, существует ячейка памяти, в которой хранится опыт этой же деятельности в форме ее схематического описания, так что все варианты осуществления этой деятельности являются конкретизациями одного схематического описания» [6]. Получается, что феномен классифицирования позволяет транслировать социальный опыт, передавать знание о мире последующим поколениям.

Необходимо остановиться на основных видах оснований классификаций, чтобы уяснить специфику каждого и выбрать адекватную нашему исследованию. В. Жогом и В. Леоновым рассмотрены виды оснований классификаций, создана, по сути, классификация оснований классификации. «Под основаниями классификации понимаются исходные гносеологические установки, на которые опираются исследователи. К ним относятся научные подходы (эволюционный, системно-структурный), методы (индуктивный, диалектический), принципы (объективности, развития) и признаки объектов» [7]. В таблице 1 мы представили основные классификационные основания, а также их характеристики [8].

Виды классификационных оснований

Виды оснований классификаций	Характеристика процедуры вычленения основания
Генетическое	изучение исторического пути развития во времени с последующим объяснением функционирования, структуры и качественной специфики рассматриваемого тела или явления, что дает возможность установить объективную взаимосвязь их разновидностей
Функциональное	строится путем абстрагирования от всех остальных характеристик объектов, кроме функциональных, рассматриваются функции элементов классифицируемого объекта
Морфологическое	раскрывается путем вычленения составляющих элементов, определения их взаимного расположения и характера связей между ними. С точки зрения морфологической классификации, для установления различия между элементами системы и отнесения их к тому или иному ряду учитывается их внешнее строение, функциональное назначение и важнейшие свойства, обеспечивающие существование системы. Изучение морфологии объектов предполагает использование таких оснований, как степень близости элементов по строению и характер взаимного влияния
Структурное	выявляется структура соответствующих объектов, определяются различные уровни организации объектов, затем происходит деление их на роды и виды с последующим выстраиванием иерархии объектов
Атрибутивное	рассматриваются характерные свойства объектов; к примеру, в науке свойства того или иного объекта определяются через аспекты рассмотрения объектов, степень теоретизации выработанных знаний, природной специфики и качественных сторон объектов
Внетиповое	в результате получается составная классификация, осуществляемая в несколько этапов: вначале приступают к решению более легких подпроблем – созданию однотиповых классификаций, т. е. генетической, функциональной и т. д. С построением нескольких разнотиповых классификаций наук дифференциальный этап завершается. На втором, интегральном, этапе потребуется объединение разнотиповых классификаций наук.

Наиболее репрезентативной считается генетическая классификация, что связано с тем, что всякая классификация «не существует вне традиций и норм, управляющих деятельностью их построения и использования. И потому успех классифицирующей деятельности предполагает не анализ неких объективных свойств классификации, а анализ истории становления и механизмов функционирования соответствующих нормативных систем» [9]. Однако у генетических классификаций существуют определенные проблемы: 1) «очень часто, когда неизвестен генезис, предпочитают строить классификации, «максимально близко напоминающие генетические»; 2) «часто генезис расходится с морфологией, возникают всякого рода парагенезы. Поскольку морфологические признаки не могут в этих условиях служить показателями генезиса, возникают новые дополнительные трудности генетических реконструкций»; 3) «как правило, на становление форм оказывают влияние многие действующие факторы, среди которых бывает трудно выделить наиболее существенный и определяющий»; 4) «неоднозначность понимания «генезиса» также существенно влияет на построение генетических классификаций. Иногда под ним понимают основной образующий процесс, иногда – всю совокупность факторов, существовавших и действовавших на объект исследования в период его становления. Иногда генетическими называют классификации, учитывающие причины, вызывающие разнообразие его форм, и т. д.»; 5) ««нечистота» эмпирических проявлений идеальных генетических типов существенно затрудняет работу в ситуации, когда классифицируемые объекты даны исследователю в виде множества эмпирически зафиксированных отдельностей, а классификация основывается на идеальном объекте, на выявлении идеальных этапов его идеального развития. Наложить такую классификацию на эмпирический материал подчас невозможно или крайне затруднительно из-за неисчерпаемости многообразия эмпирически данного объекта» [10].

Примеров классификаций в научной литературе множество. Исследователями решался вопрос классификации понятий технического знания, классификации наук, классификации видов искусства.

Б. Кедров, рассматривая классификацию видов искусства, выделил основание, которое позволило представить все виды искусств: и традиционные, и новые, технологического ряда (телевидение, радио). «Если не касаться содержательной стороны искусства и литературы, а ограничиться лишь учетом характера тех средств, какими оно воздействует на аудиторию, то можно дать более конкретную классификацию различных

видов искусства и литературы» [11]. При этом автором было выделено три основных признака: способ представления образа до аудитории, связь с аудиторией в момент представления и характеристика самого образа (см. таблицу 2).

Таблица 2

Соотношение основных видов искусств (по Б. Кедрову) [12]

Непосредственная связь (контакт) между художником и аудиторией		Образ, воспринимаемый				
		Непосредственно чувственно				Посредством чтения
		Статический, зрительный	Динамический			
			Звуковой	Зрительный	Зрительно-слуховой	
Имеется		Живые картины	Пение; ораторское искусство; музыкальное исполнение; художественное чтение	Танцы; игра мимики; художественная гимнастика	Театр	–
Отсутствует в момент, когда произведение искусства	Создается	Живопись; скульптура; архитектура; художественная фотография	–	Немое кино	Звуковое кино	Художественная литература; драматургия; музыкальное искусство
	Исполняется	–	Радио	Телевидение		–

Попробуем теперь классифицировать виды танцевального искусства. Можно сказать, что классификаций танца существует огромное количество, наиболее репрезентативной мы считаем классификацию И. Дубник. По ее мнению, «на основании определения меры сочетания элементов

условного-подобного, объективного-субъективного, рационального-эмоционального, изобразительного-выразительного в структуре художественного образа» можно выделить 6 основных типов танца: классический, народный, бытовой, характерный, современный, модерн [13]. Вариантом данной классификации является классификация В. Уральской, которая объединяет народный, характерный танцы в народно-сценический и выделяет следующие типы: классический, народно-сценический, эстрадный, спортивный, модерн [14]. Нам кажется, что данная классификация вполне состоятельна, но все же уязвима в одном: не проявлен генезис того или иного танца, не выявлены соотношения различных танцев в истории культуры. Данные соотношения возможно представить посредством выявления корреляции «импровизационного-консервативного» в каждом виде танца, конечно, учитывая, что рассмотренная корреляция в определенной степени условна. Наиболее крайним выражением «консерватизма» является искусство классического танца, его высшей формы – балета, его специфику мы и рассмотрим.

В. Ванслов рассмотрел специфику балета как вида хореографического искусства. «Балет принято определять как разновидность музыкально-театрального искусства, содержание которого выражается в хореографических образах» [15]. Соответственно, балет – искусство синтетическое, объединяющее в себе несколько видов художественного творчества: хореографию, музыку, драматургию, изобразительное искусство, причем центром этого объединения является хореография: «Хореографический образ, которому данный синтез подчинен, – это танцевально-пластическое воплощение жизненного настроения, чувства, состояния, действия, проникнутое мыслью и реализующееся в особой системе выразительных движений человека» (там же). Такое определение может пойти любому виду сценических танцев, так как и народный, и джаз-модерн, по сути, также синтетические образования, воплощают посредством пластических средств определенное мироощущение. Различение этих видов все же, как нам кажется, основывается на своеобразии воплощения пластических мотивов (интонаций), которые представляют собой совокупность движений, жестикуляций, реакций субъекта на других людей, выражающих особенности его характера, строя чувств, своеобразие его личности, представленные как «говорящие» характерно-выразительные элементы»; пластические мотивы «отбираются из множества реальных жизненных движений», «обобщаются и заостряются», «организуются по законам ритма и симметрии, орнаментального узора, декоративного целого» [16].

Пластическим мотивам свойственна различная степень изобразительности и выразительности. И. Коган делает вывод, что в танце «под изобразительностью понимается необходимое чувственное бы-

тие, а под выразительностью – идейно-эмоциональная направленность образа» [17]. На примере сравнения выразительности и изобразительности в хореографии автор вычленяет особенности искусства танца. «В хореографии выразительность представлена в основном искусством танца, а изобразительность – пантомимой. ...Преобладание изобразительного начал в пантомиме и выразительного – в танце обусловлены различными материальными средствами этих видов пластического творчества. Основа языка пантомимы – жест. ...Жест в пантомиме носит, в основном, иконический характер и воспроизводит реальный облик жизненных явлений. Танец же имеет выразительную природу» [18]. Такое утверждение подкреплено следующим размышлением: «Процесс развития танцевального движения шел по линии все большей отвлеченности и обобщенности к снятию конкретности и однозначности, к утрате непосредственной связи с пластическими мотивами первого порядка, являющимися пластической характеристикой человека и явлений бытия в самой жизни. Сценический танцевальный образ состоит из пластических мотивов второго порядка, которые не существуют в жизни и в которых неразличима связь с бытовыми движениями. Отдельный пластический мотив, отдельные движения ничего не изображают, не несут в себе смысловой содержательности. Движение обладает лишь задатками этой значимости, которая проявляется только в организованной системе пластических мотивов» [19].

Далее автор останавливается на специфике танца классического и заключает, что здесь «танцевальный художественный образ формируется из абстрагированных пластических мотивов. Смысл его выявляется путем сложных ассоциаций, но не столько между танцевальными движениями и объективной действительностью, сколько внутри созданной пластической целостности между развивающимися в этой целостности формами. Чем более стираются признаки обыденности и конкретности в движениях, тем более гибкий аппарат получает танец для выражения внутреннего смысла разнообразных проявлений жизни. Абстрактное движение, которое соотносится с огромным числом па, способно выразить многие чувства и понятия, но в то же время, конкретизируясь в контексте других движений, сохраняет свою неоднозначность, что является благодатной почвой для богатого бесчисленными ассоциациями и сложными аналогиями постижения жизни» [20].

Отличие народного и бытового танцев от классического состоит в иной организации художественного материала. «Ритмическая организация танца позволяет строить его на повторяемости элементов. Повторяемость пластических мотивов, линий способствует выражению содержания своими внутренними средствами, развивает логическую структуру

взаимодействия форм танца. Повторяемость мотивов увеличивает содержательную и эмоциональную определенность движения, в ней проявляется одна из особенностей выразительного характера танца, отличающая его от пантомимы. В бытовых и народных танцах повторяемость элементов – один из главных принципов системной организации» [21].

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 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» [22].

Однако важно отметить, что современный народный танец (представленный в основном сценическим эквивалентом в современной культуре) имеет иную специфику, нежели чем в периоды, когда танец был неотделим от сути народной жизни. «По мере развития народного танцевального искусства выразительные элементы начинают постепенно доминировать, движения обобщаются подобно классическим па. Сценический народный танец создает художественный образ, выражающий душу народа через изображения пластических проявлений характера этого народа в жизни, поэтому в нем преобладает изобразительное начало» [23].

Мы уже сказали, что классификация И. Дубник не устраивает нас в связи с тем, что танец не рассмотрен с позиции генезиса, анализу подвергается лишь современное состояние танца. Вопрос генезиса затронут И. Герасимовой, которая проследила эволюцию искусства танца, представила философское понимание танца.

И. Герасимова рассмотрела изменение роли различных выразительных средств в создании созерцательного образа в хореографии, представила генезис танца как вида искусства. Ею была отмечена следующая закономерность: «в древности организованная ритмом пластика тела в музыке и танце имела преимущественное значение в культовых действиях. Слово, как начало, формирующее сознание, проявилось в более поздние времена. ...Начиная с эпохи Солона (ок. 600 г. до н. э.) в мистериях появляется зритель. Непосредственно физическая вовлеченность в действие уступает место формирующемуся ментальному переживанию. Безмолвный танец перестает быть понятен большинству. В IV в. до н. э. из дионисийского танца рождается драма, и в частности, трагедия» [24]. Таким

образом, танец как самостоятельный вид искусства возник при разделении участников на исполнителей и зрителей, что связывается с развитием рациональной составляющей сознания древнего человека.

Если учесть, что «первобытный человек учился жить, подстраиваясь под смену периодических ритмов природы и, по-видимому, обладал очень тонкой психо-физической чувствительностью, особой способностью к непосредственному проникновенному пониманию событий своей жизни», то способность к ритмическому соучастию с окружающим миром полагала включение невербальных средств, ритмичных телодвижений, как внешних вынуждающих приемов, вынуждающие организм работать в определенном ритме [25]. По сути, в дословесном ритмическом пространстве в освоении человечеством различных граней сознания этапу мысле-формы, как заключает цитируемый автор, предшествовал этап мысле-энергии в виде «невербального осязающего ритма мышления», в котором особая чувствительность к ощущениям внутренних ритмов объектов, видимо, играла ведущую роль» (там же). Важный шаг в проявленности именно человеческой разумности – обретение способности к объективации внутренних ассоциаций в образе, который в зависимости от степени развитости сознания мог быть представлен как конкретным физическим объектом, так и его знаковым заменителем. «Именно выделение образа, а затем и слова-имени, породили магическое миропредставление и уверенность в возможности воздействовать на объект через манипуляции с его психофизическим образом. Отметим, что первоначально именно энергетический аспект образа и ритмическая сторона действия имели большее значение, чем форма» [26].

Следующим этапом в развитии танцевального искусства является мистериальный. «Магический элемент сохранялся и в мистериальных практиках, но не был определяющим. Одна из основных задач мистерий и состояла в том, чтобы человека естественного преобразовать в человека духовного, раскрыв его «духовные очи». С другой стороны, мистерии были школами метафизического образования, где давали представление о жизни созвездий и влиянии небесных светил на трудовую и личную жизнь людей, об этапах жизненного пути человека и зарождении душевного и духовного начал в нем» [27]. Танец, как главный составляющий элемент мистерии, позволял в те времена решить две основные задачи: «с одной стороны, через танец пластическим средствами разыгрывалось сакральное действие-повествование, а с другой стороны, ритмообразующее начало танца обостряло переживание содержания действия. Ритм и пластические средства танца сознательно использовались в целях трансформации сознания и «открытия органов духовного восприятия». Согласно представлениям эллинов, в духовном человеке может проявить-

ся глубинная тонкая телесность – телесность второго порядка, которая структурно упорядочена посредством разноуровневых систем» [28].

С развитием европейской культуры, с распадением синкретизма, присущего народному танцу, произошло разделение танца на аристократический и площадный, обозначилось высокое и низкое искусство танца. Не вдаваясь в подробности взаимоотношений этих типов танца, стоит отметить, что танец являлся важным фактором воспитания аристократии, «составлял важную часть церемониального этикета. Жестовая символика, наряду с символикой цвета, геометрической формой, имела сакральное предназначение в церковных ритуалах, а также широко использовалась в светском общении, порой служа средством выделения и создания символического образа знатного рода» [29]. С другой стороны, «очень часто низовая культура была в оппозиции к официальной линии, и тогда средствами пластики, звука и ритма можно было выразить запретные мысли и чувства» [30]. Танец становится элементом воспитательной, политической, художественной и пр. деятельности, однако, «в когнитивном аспекте в массовых практиках искусство теряет созерцательно-мистический смысл, связанный с трансформацией сознания» [31].

Данное положение дел – преобладание рациональной компоненты в танце – начало изменяться в эпоху романтизма. Главной особенностью танцевального искусства этого периода является стремление к синтезу, к поиску тех первооснов, которые позволят создать художественную реальность, синтетически включающей в себя и высокое и низкое. Наиболее полно данное явление выразилось в творчестве А. Дункан с ее эстетикой «свободного танца», повлиявшей на развитие не только хореографии, но и всей культуры в целом.

XX век можно охарактеризовать с позиции особого исторического типа сознания, который, по мнению И. Герасимовой, определяется как ментальный конструктивизм. «Ментальный конструктивизм рационального типа мышления проявляется в творении мыслительных схем, которые в науке реализуются в виде словесно-понятийных и знаково-терминологических систем, а в искусстве – в виде образных композиций, в частности, как ритмопластические образные системы. Художественное мышление, творящее балетный спектакль, имеет такой же модельный характер, как и научное», представленное в том, что «в мышлении рационального типа упорядочивающий аспект мысле-формы преобладает над мысле-энергией. Зарождение, становление, разворачивание и окончательное оформление замысла проходит в и через идеальный план» [32]. Для ментального типа творчества характерно также и то, что произведение индивидуально интерпретируется, хотя степень границы возникающей при этом импровизации различна. Для балета характерно, что

«телесная и звуко-ритмическая организация пространства-времени осуществляется при создании общей канвы действия: последовательность композиции, поз, движений, жестов, мимики. Общая схема-модель, как правило, хорошо продумана, согласована и закреплена среди исполнителей. Особые «вольности» не допускаются в принятой трактовке произведения. Импровизация и экспериментирование позволительны лишь в творческой лаборатории в период работы над постановкой. Кульминационный этап развития творческой мысли – реализация замысла в момент театрального действия, связан с особыми психическими состояниями» [33]. Следовательно, классическому танцу присущ консервативный тип мышления, ориентирующийся на канон, допускающий импровизацию лишь в момент сочинения танца, как индивидуализации (интериоризации) традиционного прочтения хореографического образа. Телесность выступает как инструмент воплощения некогда идеального замысла танца. Во время исполнения классического танца важны не свобода от традиции, доверие к своему опыту, а лишь состояние душевно-сосредоточенного покоя, которое должно исполнителя «привести «в состояние гармонического равновесия. В противном случае любое нервное напряжение грозит появлением скованности в движениях, срывами в прыжках и подержках» [34]. Гармоническое равновесие позволяет создать условия для импровизационности (не для импровизации) не только исполнителя, но и проявления феномена сотворчества исполнителя и зрителя посредством танца.

Иная творческая природа у другого вида танцевального искусства – так называемого свободного танца, родоначальницей которого принято считать А. Дункан. Можно отметить, что в отличие от классического танца, в свободном танце происходит пренебрежение формой, главной становится мысль-энергия, преобладающая над мысль-формой. «Направленность сознания «вовнутрь» пробуждает и стимулирует глубинные слои, к которым переходит «управление» внешневыраженными телодвижениями. Сами движения расцениваются как произвольные в том смысле, что в их порождении не задействованы «поверхностные» интеллектуальные и эмоциональные слои. Рассудочный ум может выступать в роли молчаливого наблюдателя, регистрирующего ощущения и движения. В этом аспекте занятия свободным танцем могут способствовать развитию автономичного сознания. Вмешательство в «спонтанный» процесс возможно при овладении творческой волей, но последняя задача, составляя цель многих духовных практик, ставится при достаточно высоком уровне психофизической подготовки. Самовыражение в свободном танце – индивидуально» [35]. Нужно отметить, что в свободном танце не является важным, каким путем исполнитель пришел к созданию танца – путем коренной индивидуализации освоенных схем, или создания

собственной схемы – важно, что субъект танца открыт всем возможным ритмопотокам и стремится посредством не стереотипного прочтения реальности познать мир и добиться самовыражения. Другими словами, не абстрагирование от реальности, как это происходит в классическом танце, а слияние с реальностью, ее познание внерациональным способом является первостепенным. Как отмечает И. Герасимова, «в занятиях типа свободного танца манипуляция с телом не главная цель. Преобразование телесности идет как побочный эффект овладения глубинными слоями сознания. В результате трансформируется само мышление, обогащаясь способностью к осозанию движений» [36].

Рассмотрение специфики каждого вида танца позволяет представить классификацию современного танцевального искусства. Как мы уже отметили, необходимо учитывать генезис танца, его своеобразие же необходимо выявлять через соотношение «консервативного-импровизационного» в каждом виде танца. Таким образом, основанием для нашей классификации является степень проявленности импровизационной стороны в сочинении и исполнении каждого вида танца. В таблице 3 мы приводим наш вариант классификации.

Таблица 3

Классификация танца

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПЕРИОДЫ	СТЕПЕНЬ ПРОЯВЛЕНИЯ ТВОРЧЕСКОГО НАЧАЛА					
	импровизационный			Консервативный		
	Несценический	сценический				
Рубеж XX–XXI веков	современная дискотека	характерный танец	спортивный	модерн	народно-сценический	балет
Романтизм (XIX)	бытовой танец	свободный танец			балет	
Возрождение	площадной				балет	
Возникновение государственности	народный танец				аристократический, классический	
Родоплеменной период	Танец как часть синкретического действа					

Формализованная нами классификация представляет все различные варианты бытования пластических мотивов хореографического искусства. Так, в данной классификации нашлось место и несценическим, и непрофессиональным формам танца (современная дискотека). Необходимо отметить, что профессионализация во всех областях танцевального искусства началась в эпоху романтизма, когда началось изучение народного (площадного) танца, приобщение к фольклорной традиции того или иного народа.

Примечания

1. Шмидт, С. О. О классификации исторических источников // *Вспомогательные исторические дисциплины*. – Л., 1984. – Т. XVI. – С. 4.
2. Там же. – С. 4–5.
3. Митрофанова, С. С. Классификационная проблема как рефлексивный механизм теоретизации науки // *Проблемы рефлексии. Современные комплексные исследования*. – Новосибирск, 1987. – С. 145.
4. См. Кедров, Б. М. Классификации наук. Прогноз К. Маркса о науке будущего. – М., 1985.
5. Розова, С. С. Гносеология и классификационная проблема // *Системно-кибернетические аспекты познания*. – Рига, 1985. – С. 300.
6. Митрофанова, С. С. Учение о классификации как гуманитарная проблема // *Проблемы гуманитарного познания*. – Новосибирск, 1986. – С. 314.
7. Жог, В. И., Леонов, В. П. Методологический анализ оснований классификации наук // *Философские науки*. – 1991. – № 2. – С. 84.
8. См. Кедров, Б. М. Указ. соч.
9. Розова, С. С. Указ. соч. – С. 299.
10. Там же. – С. 301–302.
11. Кедров, Б. М. Указ. соч. – С. 466.
12. См. Кедров, Б. М. Указ. соч.
13. Дубник, И. О. Специфика художественной образности в хореографическом искусстве // *Автореф. дис. ... канд. филос. наук*. – М., 1984. – С. 6.
14. См. Уральская, В. И. *Рождение танца*. – М., 1982.
15. Ванслов, В. Балет как синтетическая разновидность искусства танца // *Виды искусства в социалистической художественной культуре*. – М., 1984. – С. 171.
16. Там же. – С. 171–172.
17. Коган, И. О. Дialeктика изобразительности и выразительности в хореографическом искусстве // *Теоретические проблемы художественно-эстетической деятельности*. – М., 1982. – С. 21.
18. Там же. – С. 22.
19. Там же. – С. 22–23.
20. Там же. – С. 24.
21. Там же. – С. 25.
22. Климов, А. А. *Основы русского народного танца*. – М., 1994. – С. 129.
23. Коган, И. О. Указ. соч. – С. 25.

24. Герасимова, И. А. Философское понимание танца // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 51.
25. Там же. – С. 52.
26. Там же. – С. 52.
27. Там же. – С. 54.
28. Там же. – С. 54.
29. Там же. – С. 56.
30. Там же. – С. 56.
31. Там же. – С. 56.
32. Там же. – С. 58.
33. Там же. – С. 57.
34. Там же. – С. 57.
35. Там же. – С. 59.
36. Там же. – С. 62.

Г. Г. Ултургашиев

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ АНТРОПОСОЦИОГЕНЕЗА И ТЕХНОГЕНЕЗА

Процессы генезиса человека (антропогенез), человеческого общества (социогенез) как стороны единого целого (антропосоциогенез) становятся актуальным предметом исследования [1]. За последние годы двадцатого столетия интерес к проблемам антропосоциогенеза значительно вырос, в связи с чем историками, археологами, этнографами, антропологами было опубликовано значительное количество крупных работ. Считаю нужным отметить монографии известных исследователей Алексеева В., Борисковского П. И., Бунака В. В., Першица А. И., Монгайт А. Л., Алексева В. П., Поршнева Б. Ф., Рогинского Я. Я., Семенова Ю. И., Файнберг Л. А., Шевченко В. Н. и др.

Однако, теоретическое освещение антропосоциогенеза целым рядом наук, ограниченных своей предметно-методологической спецификой, породило проблемы синтетического характера. Потребность в целостной картине генезиса человека и общества, механизмах движения антропосоциогенеза, обобщающих ключевых категориях и т. п. стимулировала исследования по философскому анализу и обобщению эмпирического и специально-теоретического материала [2].

Острые споры развернулись вокруг общей проблемы эволюции первобытного предчеловеческого стада, становления человека и общества. Конкретно это выразилось в попытках выявить некоторые закономерности антропосоциогенеза и разместить качественно-количественные переходы в определенных хронологических рамках. Наиболее приемлемой

оказалась гипотеза «двух скачков». Как выразился один из ее авторов Ю. И. Семенов, «теория двух скачков одержала в ходе дискуссии победу и стада общепринятой» [3].

Концепция двух скачков не решила конкретных проблем формирования человеческого общества, не выяснила механизмы протекания этого процесса, но показала, что существует определенный период формирования, отличный от готового общества и что этот период имеет начало и конец. Первый скачок, отмеченный началом изготовления орудий, произошел в древнем палеолите и соответствует переходу от хабилисов к питекантропам. Осуществление этого первого скачка должно означать и появление социальных закономерностей, которые получают безраздельное господство в результате второго скачка, то есть с окончанием формирования человеческого общества и переходом в позднем палеолите от палеоантропа к неантропу.

Гипотеза двух скачков имеет близкий вариант, сторонники которого предпочитают говорить о «едином скачке с двумя поворотами». Аргументация уточнения состоит в следующем: «Те новые явления, которые принес с собой «второй скачок», имеют общую основу с «первым скачком». И в начале, и в конце, по мнению Я. Я. Рогинского, речь идет о производственной деятельности человеческих коллективов. Выражение «два скачка» само по себе не отмечает этого общественного сходства между обоими «скачками» [4]. Поскольку же появились общественные закономерности как принципиально новое явление в органическом мире, то второй поворот следует за первым как неизбежное его следствие.

Нужно заметить, что концепция «двух скачков» имеет многочисленных противников. Так, например, П. И. Бориоковский, соглашаясь синхронизировать этапы первобытного стада с древним палеолитом, считает, что с появлением хабилисов и олдувайской техники начинается история человеческого общества, а «скачок несравненно меньшего значения, отделяющий древний палеолит от позднего, разделял два этапа одной, первобытно-общинной общественно-экономической формации» [5].

Взглядов, близких точке зрения Д. И. Брисковического, придерживаются А. И. Першиц, А. Л. Монгайт, В. П. Алексеев и др. Они считают, что выделять праобщину, или первобытное человеческое стадо, в самостоятельную фазу теоретически правомерно, но все же едва ли правильно, поскольку, во-первых, праобщина, хотя и формирующееся, но **уже человеческое общество и, во-вторых, если допустить такое выделение, то окажется, что «первобытнообщинная формация в отличие от всех других начинается со стадии своего расцвета, а это трудно обосновать теоретически»** [6].

В несколько обостренной и упрощенной форме отмеченные точки зрения по существу обобщил Г. П. Григорьев, придя к выводу, что человеческая культура начинается с олдувайской эпохи, а, следовательно, все остальные фазы развития только доводят ее до развитого состояния [7].

Противоположной идеи придерживается, например, Б. Ф. Поршнев. Он утверждает, что все питекантропы да и большая часть неандертальцев, несмотря на внешнее человеческое сходство, на самом деле являются обычными животными. Их труд необходимо считать дочеловеческой инстинктивной формой, которая в принципе не отличается от деятельности бобров, пчел, муравьев и т. д. [8].

Итак, периодизация первобытной истории в самом общем виде базируется на трех концепциях, не считая разновидностей. Первая: человеческая история начинается с возникновения олдувайской человеческой культуры и в дальнейшем коренных качественных изменений не претерпевает вплоть до появления современных людей; вторая: в эволюции человека и общества выделяются два узловых переломных момента (два скачка или скачок с двумя поворотами), среди которых первым обозначено начало изготовления орудий и переход от стадии животных, предшественников к формирующимся людям (питекантропам) и, соответственно, к появлению социальных закономерностей, которые завершают свое формирование (второй скачок, поворот) в позднем палеолите сменой неандертальца неантропом; третья: переход к обществу и человеку осуществляется в конце мустье и в начале позднего палеолита.

На наш взгляд, несмотря на «победу» концепции «двух скачков», ни одна из выделенных гипотез становления человека и общества не может быть принята как достоверная или отвергнута как заблуждение, поскольку все они не имеют убедительного, объективно доказанного критерия периодизации. Опираясь на принятой аргументацией, можно было бы, в свою очередь, указать на ряд других скачков и поворотов. Не случайно Я. Я. Рогинский обращает внимание на качественно новые явления в эволюции предшественников человека [9]. Так, в догоминидном мире используются орудия, и это, естественно, новый поворот в жизнедеятельности обезьян. А появление отогнутого пальца и в целом развитость кисти или постановка двуногой походки и прямохождение? Эти поворотные критерии ничем не хуже, например, «мозгового параметра», когда совершенно произвольно останавливают объем мозга в размере 800 куб. см, и все что было «до» – квалифицируется обезьяной, а что стало «после 800» – человеком [10].

Не меньше затруднений возникает при оперировании такими критериями, как «труд» и «производство». В самом деле, почему считает-

ся, что питекантроп занимался трудом, а тот же бобр ничего общего с трудом не имеет? Никакая естественнонаучная аргументация в защиту принципиального отличия трудовой деятельности архантропов не приводится. Более того, даже попытка сопоставления «бобрового труда» с трудом так называемых «древнейших людей» квалифицируется как «третирование всех ранних специализированных форм труда гоминид» [11]. Однако, если строго следовать трудовой теории антропогенеза и тезису о том, что труд создал человека, как верно замечают Ю. В. Бромлей и А. И. Першиц, то по логике труд, чтобы создать человека должен был бы возникнуть не вместе с ним, а значительно раньше [12]. Но в таком случае, если признать дочеловеческие формы труда, который что-то производил, то утверждение, что «о производственной деятельности можно говорить только в том случае, если мы сталкиваемся с изготовлением орудий при помощи орудий» – нельзя считать убедительным [13].

Таким образом, какой бы вопрос становления человека и общества ни был бы поднят для дальнейшего обсуждения, он обязательно столкнется в той или иной мере с проблемой соотношения биологического и социального. Как показывает анализ литературы, именно эта многофакторная и чрезвычайно сложная проблема чаще других оказывается в центре внимания исследователей антропосоциогенеза. Уже было предложено свыше пятнадцати вариантов подхода к ней и более семи основных способов решения [14]. По-видимому, это только начальный этап, так как разработка биосоциальной проблемы активно разворачивается с подключением естественнонаучного и философского подходов, с попытками воспроизвести диалектику процесса взаимодействия биологического и социального в целостной теоретической концепции [15].

Следующая основная проблема, вокруг которой в той или иной степени чаще всего возникают споры, – это проблема движущих сил, законов и закономерностей переходного периода, характера и специфики этих законов и т. п. Если не акцентировать внимание на вариантах, то результаты философских исследований в целом кристаллизуются в двух подходах к трактовке своеобразия действия закономерностей в антропосоциогенезе.

Сторонники первого подхода утверждают, что антропосоциогенез контролируется двумя группами качественно различных законов – биологической и социальной. Процесс в целом контролируется социальной составляющей и носит ярко выраженный позитивный характер [16].

Сторонники второго подхода правильно заключают, что в таком случае не вчитывается и не расшивается борьба и взаимодействие противоположных тенденций, которые и определяют специфику переходного

периода становления общества и человека. Поэтому второй подход специально ориентирует исследователя на поиск особых промежуточных закономерностей антропосоциогенеза [17].

Если не учитывать такие спорные моменты, как трактовка сущности труда, производства и т. п., то ориентировка на поиски специфических закономерностей, свойственных качественно определенной промежуточной биосоциальной фазе в становлении общества и человека, нам представляется методологически плодотворной. Появление внутри биологической формы материи любого социального элемента (различие) – это уже свидетельство первого отрицания и возникновение зародыша противоречия.

Нужно заметить, что ярко выраженный позитивный процесс движения под контролем социальных факторов – это специфика ставшего социального явления. Что же касается специфики становления, то история свидетельствует не о ярко выраженных социально-позитивных процессах в развивающихся биологических цепях, а о бесчисленном количестве биологических тупиков. Даже там, где когда-то, по мнению ученых, социальные тенденции преобладали, в чем мы выражаем свое сомнение, сейчас обнаруживаются только ископаемые формы австралопитеков, хабилисов, питекантропов, синантропов, атлантропов и др., которые явно не разрешили свои противоречия в пользу социальности. В противном случае, в частности, внешним (морфологическим) идеалом нашего современника был бы архантроп.

Далее попытаемся показать, что антропосоциогенез, как промежуточное звено, разрешающее противоречие между биологическим и социальным, не феномен, а закономерное явление, свойственное движению сложных противоречий, которое в свое время обнаружил еще Гегель и сквозь туман его рассуждений «высветил» В. И. Ленин [18]. Но не только В. И. Ленин обращал внимание на промежуточные фазы (переходы) противоположностей друг в друга. На необходимость разрешения противоречий «путем нахождения посредствующих звеньев» указывал К. Маркс и сам же реализовал этот подход в разработках политэкономии [19]. Критикуя метафизиков, для которых существует только «или-или», Ф. Энгельс отмечал, что в современном естествознании без учета перехода противоположностей «друг в друга через посредство промежуточных членов» уже не обойтись [20].

Философы сейчас начинают уделять более пристальное внимание промежуточным членам противоречия, в то время как естествознание восприняло их методологические возможности давно. Так, в начале нашего века Н. С. Курнаков, изучая системы твердых и жидких равновес-

ных состояний растворов, опирался, как он сам писал об этом, на диалектические принципы единства противоположностей, положения Гегеля о соотношении непрерывности и дискретности и в результате показал, что эти «системы представляют именно тот случай, тот мост, который связывает прерывность свойств определенных соединений с непрерывностью состояний жидких и твердых растворов» [21]. При этом в центре внимания Н. С. Курнакова оказались не исходные соотношения химического состава, а фаза, особое физико-химическое агрегатное состояние, интегрирующее исходные свойства в новое качество. Устранив противоречие между противоположными взглядами химиков на переменность и постоянство состава химических соединений, Н. С. Курнаков создал новое направление в металлографии и заложил основы физико-химического анализа [22].

Кроме металлургов (материаловедов), переходные состояния, промежуточные звенья, фазы, активированные комплексы и т. д. и являются исходными пунктами решения научных и технологических проблем. Переходы сохраняют в себе ряд исходных свойств, признаки соединений их устойчивость (покой), приобретают особые качества и тенденции, тем самым, перекидывая мост к новому качественному состоянию. В целом такая особая форма организации вещества, как «переходное состояние, – пишет В. И. Кузнецов, – это сущность химического превращения, сущность любого химического процесса» [23]. Значительные успехи в ядерной физике стали возможными в результате появления теории составного (промежуточного) ядра, созданной Н. Бором. В ее основу была положена гипотеза о том, что ядерные реакции протекают в две стадии. Вначале из взаимодействующих элементарных частиц образуется особая качественная конструкция – промежуточное ядро, которое на следующей стадии распадается на продукты реакции. Характерно, что одно и то же составное ядро (с теми же несклонным составом, массой, спином, структурой уровней и т. д.) может возникнуть в разных реакциях и существовать значительно большее время, в миллионы раз дольше, чем это требуется для прямого слияния частиц. Это свидетельствует о том, что промежуточный этап ядерных взаимодействий имеет свои специфические законы строения и функционирования и дальнейшего развития. Выяснение этих закономерностей позволяет прогнозировать конечный результат взаимодействия и управлять процессом. Опираясь на факты типичных механизмов разрешения противоречий в ядерных реакциях, Н. Бор построил эффективную теорию составного ядра, в соответствии с которой сумел объяснить основные закономерности протекания ядерных реакций [24].

Наглядно разрешаются сложные противоречия через промежуточные фазы и в биологии. Для большинства биологов-эволюционистов объективное существование переходных состояний между старыми и новыми формами организмов не вызывает сомнений, а если и возникают вопросы, то они большей частью связаны с трактовкой эволюционной роли промежуточных форм [25]. Не является исключением в этом плане и сам живой организм, где образование промежуточных фаз разрешения противоречий можно наблюдать непосредственно [26].

Предпринятый нами анализ в целом позволяет согласиться с мнением З. М. Оруджева, который утверждает, что «диалектическое противоречие есть опосредованное промежуточными звеньями единство противоположностей, взятых в одно и то же время, в одном и том же отношении (и смысле)» [27]. Методологическая ценность указания на поиск взаимопереходов, связей, промежуточных, опосредствующих членов в процессе анализа сложных противоречий полностью подтверждается современным естественно-научным материалом, где произошел отход от прямого метафизического сопоставления противоположностей, там намечился успех в исследованиях. Промежуточные степени, в частности, раскрывают и смысл такой метафоры, как «взаимопроникновение» противоположностей. Тожественные противоположные стороны имеют, таким образом, реальную связь в виде общего промежуточного звена, свойства которого отличны от исходных сторон.

Оценивая современный этап в познании сложных развивающихся процессов с точки зрения данной методологической интерпретации закона единства и борьбы противоположностей с включением промежуточных фаз, есть все основания считать, что антропосоциогенез не является исключением из этой общей закономерности, а представляет собой относительно самостоятельную фазу, опосредствующую переход биологической формы движения в социальную. Другие вопросы – такие, как специфика преобразования биологического в социальное, количество промежуточных этапов биосоциогенеза, появление специфических закономерностей и их модификаций и т. п. – это уже вопросы конкретного исследования.

Сущность «социального» как ставшего явления относится к числу самых сложных и дискуссионных проблем и не имеет среди обществоведов единого толкования. Тем не менее, в последнее время намечилась тенденция выделять «социальное» в двух основных смыслах: широком и узком.

В первом случае имеются в виду в целом социальная форма движения материи и социальная форма материи («социальная материя»), под которой понимается «высшая форма организации и развития материи,

возникающая на базе материально-производственной деятельности общественного человека, подчиняющаяся своим специфическим законам развития, структуры и функционирование которой отражается и познается в различных формах общественного сознания» [28].

Второй смысл социального возникает тогда, когда из социальной формы движения материи исключают природно-социальное. Оставшийся компонент, или подструктура общества, возникшая на основе труда, производства, т. е. производительные силы, производственные отношения, общественный и политический строй, семья, быт, общественное сознание и т. д., и представляют собой социальное в узком смысле [29]. Более дифференцированно сюда включают также социальную структуру общества с различными отношениями между ее компонентами [30].

Широкая и узкая характеристики социального здесь представлены в некотором смысле аморфно. Они не акцентируют внимания на необходимых признаках, на исходной «клеточке» социального. Насколько важно отыскать «клеточку» общественной жизни говорит тот факт, что ей придают значение исходной категории исторического материализма, которая должна отразить простейшие социальные связи. Предложений на эту роль немало: в одном случае, это «деятельность», в другом – «материальное производство», в третьем – «общественные отношения». Другие ученые считают, что эти категории не достаточны для исходной характеристики социального целого и должны быть заменены на «образ жизни отдельных поколений людей» [31]. Есть также мнение, что «клеточка» общественной жизни – это человек и орудия его труда» [32].

Прежде всего, зададимся более общим вопросом, а каковы особенности «клеточки» социального? Ответ на поставленный вопрос дают немецкие философы. «Во-первых, она должна по сравнению с естественными процессами выражать специфику социальной действительности; во-вторых, она должна быть постоянно повторяющимся общественным явлением; в-третьих, она должна включать в себя все социальные противоречия» [33]. Отмеченным требованиям, по мнению большинства ученых, удовлетворяет категория деятельности, или точнее, категория труда.

Поскольку в труде не выделяется специфически социальное, то, по-видимому, заранее предполагается, что в целом труд – это такой феномен, который является чисто человеческим приобретением, в живой природе он не существует, то есть по сравнению с естественными процессами как раз и выражает специфику социальной действительности. Однако, труд как «клеточка», как элементарная характеристика социального на поверку оказывается сложным явлением. Труд может выступать как экономи-

ческая категория, связанная со стоимостью, рассматриваться с технологической стороны как преобразующая взаимосвязь предмета, средств, операций, труд может быть представлен как вид биологической активности организма с соответствующими энергетическими, психическими и другими проявлениями.

Сторонникам труда как чисто социального явления при защите своей концепции приходится прибегать к натяжкам, не соответствующим реальному положению вещей. Так, в процессе труда человек расходует свою энергию, мускулы, нервы и т. д. То же делает и животное. Тогда утверждают, что на стороне человека такое расходование целенаправленно и целесообразно, а на стороне животного нет. Действительность же указывает на высокое проявление целесообразности в животном мире. Другие аргументы: на стороне человека труд – это производящая активность, животное только присваивает готовое. Можно подумать, что для животного, например, мясо в природе находится в готовом виде, в то время как человек – охотник или рыбак – вынужден производить его, то есть трудиться. Далее, как человек, так и животное использует средства вообще: собственные органы и искусственные средства жизнедеятельности, не существующие в природе в готовом виде. И надо сказать, что, к примеру, подземные и наземные сооружения диких животных многофункциональны и в инженерном отношении стоят на значительно более высоком уровне, чем шалаши и пещерные обиталища первобытных людей. Таким образом, труд (производство) как характеристика, выражающая специфику социального, чисто человеческого приобретения, отличного от природных процессов, не безупречна. В труде еще нужно вычленить человеческую, социальную специфику.

Итак, в резюме по проблемам антропосоциогенеза можно отметить следующее. При попытках восстановить и описать общую картину возникновения и становления человека и общества возникла проблема периодизации первобытной истории. Удовлетворительного решения этой проблемы не дано, обнаружилась теоретико-методологическая уязвимость в выборе объективных критериев периодизации древнейшего прошлого человечества. Трудности в обосновании критериев периодизации первобытной истории, в свою очередь, обусловлены недостаточной глубиной разработки проблемы биосоциального плана. Здесь обнаруживается абсолютизация крайностей взаимосвязи биологического и социального и наметились биологизаторские, социологизаторские и дуалистические тенденции.

В этой связи, наряду с выделением критериев периодизации, возникла проблема движущих сил и закономерностей антропосоциогенеза как

относительно самостоятельного, переходного звена между биологической и социальной формами движения материи. «Стык» между конечным этапом антропосоциогенеза и возникновением социального движения также недостаточно ясен, поскольку проблема определения социальных свойств и исходной «клеточки» социального не имеет общепризнанного решения.

Комплекс выделенных проблем, как это видно, распределяется в трех предметных областях: биологический мир, биосоциальный переход (антропосоциогенез) и социальная форма движения материи.

При изучении биологической формы движения материи выделилось эволюционное направление, ориентированное на узловые моменты: ароморфозы и в целом на «неограниченный прогресс», в конечном итоге, на антропосоциогенез и человека (за пределы биологической эволюции). Насколько глубоко будет познан этот конечный этап биологической эволюции, во многом будет зависеть логическая реконструкция ее основных закономерностей.

Вторая предметная сфера – это относительно самостоятельное исследование социальной формы движения, которое не может стать полным без взаимосвязи с антропосоциогенезом. Поэтому логика анализа социального движения в дальнейшем заставляет обращаться к ретроспекции «стыка» между биологическим и социальным, то есть к антропосоциогенезу. Таким образом, антропосоциогенез становится в этом случае одним из центров внимания эволюционной биологии и общей социологии. Понятно также, что здесь наступает предел методологических возможностей и инструментария комплекса биологических наук, поскольку социальное не сводится и не выводится из биологического. С другой стороны, в анализе антропосоциогенеза еще бессильны науки социологического плана, так как социальные закономерности здесь еще не сформировались.

Исходная задача дальнейшего исследования достаточно ясна. Ее вариант в общем виде сформулировал П. Н. Федосеев. Он пишет: «Применительно к проблеме соотношения биологического и социального это означает, что необходимо в самой действительности найти тот реальный, конкретный способ взаимодействия биологического и социального, при котором то и другое, во-первых, не отождествлялось бы друг с другом, а во-вторых, не отрывалось бы друг от друга. Иначе говоря, надо раскрыть специфичность каждой из этих сфер бытия и вместе с тем преемственность, взаимосвязь, взаимопереходы между ними» [34].

Выделив три этапа развития материи – биологический, биосоциальный (антропосоциогенез), социальный, мы тем самым подчеркнули их специфичность и качественную особенность. При этом особо было

показано, что промежуточный этап – антропосоциогенез, как наиболее спорный в этом отношении и в сравнении с крайними этапами должен обладать особыми свойствами и качественной спецификой законов функционирования. Тем самым было указано на возможность их относительно самостоятельного анализа без прямой опасности сдвинуться на позиции биологизаторства и социологизаторства. Но относительная самостоятельность в то же время позволяет установить преемственность, взаимосвязь и переходы между ними. Такое разграничение и связь можно реализовать в том случае, если будет выделено общее, свойственное всем трем этапам, особенное промежуточного этапа и специфическое для социальной формы движения материи.

Что же должно быть положено в основу анализа выделенных предметов с целью изучения их специфики, установления изоморфных связей и преемственности? Этим объективным основанием является внутренне присущее материи всеобщее свойство активности, которое проявляется в процессах взаимодействия и связанного с ним отражения. Поскольку за пределами взаимодействия и отражения уже нечего изучать, постольку принятые категории позволяют выделить наиболее важные особенности, свойства биологического, биосоциального и социального феноменов, оставив за пределами анализа частности, затемняющие суть главного.

В то же время результаты взаимодействия и отражения субъектов на каждом этапе позволяют вскрыть их общие, особенные и специфические свойства и тем самым выявить преемственность, взаимосвязь и взаимопереходы между ними. Таким образом, маршрут выхода из проблемной ситуации состоит, по нашему мнению, в движении по следующим этапам: биологическое взаимодействие и отражение → биосоциальное взаимодействие и отражение → социальное взаимодействие и отражение.

Основные особенности первого этапа состоят в том, что биологический субъект взаимодействует со средой целенаправленно и целесообразно, но сугубо индивидуально, используя в качестве средства органы собственного тела, а иногда и природные предметы. Способы взаимодействия в биологическом мире диктуют и соответствующие формы отражения. Высшие виды животных приобрели идеальное опережающее отражение, но при этом его форма носит индивидуальный, конкретно-ситуативный характер. В целом в основе механизмов целеполагания лежат филогенетические унаследованные безусловные рефлексy, а в осуществлении – множество условно-рефлекторных программ, выработанных в онтогенезе.

Каков же конечный специфический результат поэтапного снятия, свойственный социальной форме движения материи? Первая и основ-

ная характеристика социальной формы движения – сознание. «Сознательная жизнедеятельность, – пишет К. Маркс, – это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности. Именно лишь в силу этого он есть родовое существо» [35]. Между тем сознание не может появиться никаким иным образом, как только через коллективное взаимодействие субъектов. Сознание, как утверждают классики марксизма, «с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди» [36]. Лишенный коллективного взаимодействия субъект теряет сознание и вновь возвращается в чисто биологический мир. Об этом как раз и свидетельствуют известные науке около 40 случаев одичания людей [37].

Таким образом, необходимыми и достаточными свойствами, исходной «клеточкой» социальности являются не труд, не производство, не общественные отношения, не орудия и не материальная культура как таковые, а коллективное взаимодействие субъектов, обусловленное и связанное сознательным отражением реальности. При этом под коллективным взаимодействием мы понимаем такое групповое взаимодействие субъектов со средой, которое обусловлено распределением и закреплением деятельностных функций между ними, связано взаимодействием и подчинено достижению единых целей и потребностей целого (кооперации), в рамках которого удовлетворяются индивидуальные потребности субъектов.

Все остальные структурные элементы социальной формы материи и социальной формы движения материи в той или иной степени определяются коллективным взаимодействием субъектов и сознательным отражением среды.

Коллективизм и сознание выражают: а) специфику социальной действительности, отличную от естественных процессов, поскольку законы общества в отличие от законов природы проявляются через сознательную деятельность людей; б) являются постоянно повторяющимся феноменом, так как постоянное воспроизводство общества (производство средств жизни, воспроизводство людей и т. д.) возможно только на базе коллективного взаимодействия субъектов с природной средой и сознательных волевых усилий всех индивидов; в) функционирование и развитие сознательного коллективного взаимодействия индивидов включает в себя два основных воспроизводящихся и диалектически противоречивых отношения: людей к природе (субъект – объектные) и в этой связи друг к другу (субъект – субъектные). Тем самым производство материальной жизни есть одновременно и воспроизводство общественных отношений;

г) поскольку отражение возникает в процессах взаимодействия и в определенной степени зависит от последнего, постольку формы коллективного взаимодействия с природой и формы взаимодействия (содействия) в коллективах определяют общественное сознание; в свою очередь, ставшее сознание оказывает обратное влияние на процессы и результаты последующих актов коллективного взаимодействия.

Проведенный анализ биологической и социальной форм материи и форм движения материи позволяет выявить основную закономерность антропосоциогенеза, указать на поворотные, узловые моменты и тем самым дать предварительную схему периодизации первобытной истории.

Как было показано выше, эволюция биологического мира привела к такому уровню развития морфологии и индивидуального биологического взаимодействия с природой, которые в потенции могли развиваться только на пути коллективного взаимодействия. Одновременно индивидуальное, конкретно-ситуационное идеальное отражение на основе унаследованных и индивидуально приобретенных рефлексов могло совершенствоваться в связи с коллективными видами взаимодействия в форме коллективных условных рефлексов. С другой стороны, сознанию как высшему атрибуту социальной формы материи генетически также предшествует только коллективное существование субъектов, «без этой предыстории, – писал Ф. Энгельс, – существование мыслящего человеческого мозга остается чудом» [38].

Таким образом, конечный этап биоэволюции и начальный пункт антропосоциогенеза будут ознаменованы появлением коллективных форм взаимодействия животных индивидов и соответствующих выработанных ими коллективных условных рефлексов.

Биологические существа, населяющие антропосоциогенез, уже не животные в «чистом» виде, поскольку они преодолели биологический индивидуализм и перешли к коллективным формам взаимодействия с природой. Но это еще не люди, они еще не обладают общественным сознанием. Основная закономерность антропосоциогенеза, следовательно, характеризуется коллективным взаимодействием субъектов и формированием таких коллективных условных рефлексов, которые способны привести к замене конкретно-ситуационного идеального коллективного отражения среды к идеальному, но абстрактному коллективному отражению, то есть общественному сознанию. Появление общественного сознания будет означать конец антропосоциогенеза и возникновение первобытной (родовой) общины.

Верно реконструированная схема периодизации предчеловеческой истории в то же время изоморфно отражает техногенез, дает возможность правильно интерпретировать исторические документы.

Древнейшая история предчеловеческого стада оставила после себя настолько скудные следы, что ставить вопрос о прямом и адекватном восстановлении ее предпосылок и оснований нереально. На общем очень слабом, так называемом «культурном» фоне более значительно выделяется только некоторый специфический орудийно-технологический параметр. Но этот позитивный след в процессе изучения первобытности зачастую превращается в ложный путь, приводящий к затруднениям и тупикам. Время сравнительно пощадило только костно-каменные остатки – один из элементов древнейшей орудийной деятельности. Их вещественно-осязаемая форма при отсутствии других следов взаимодействия с природой и приводит к абсолютизации значения орудийного элемента в жизни первобытных индивидов, скрывая подчас от исследователя признаки глубинных процессов становления человека и общества.

С другой стороны, попытки реконструкции собственно техногенеза, располагающего, казалось бы, наиболее выигрышными фактами, не привели к успеху. Нет сомнения в том, что технологическая форма движения как в своем исходном, так и в зрелом состоянии обладает качественной спецификой, особыми закономерностями. Но эта самостоятельность относительна и специфична, а специфика не будет понята в отрыве от общего и целого.

Сходная проблема уже поднималась и успешно была решена К. Марксом. В период первой промышленной революции, когда в технологических цепях общественного производства, как известно, господствующее положение стала занимать машина, остро встал философский вопрос о том, что такое машина. Техническая и естественнонаучная мысль того времени, оперируя научно-техническими категориями, оказалась неспособной дать сколько-нибудь правильный ответ и ограничилась количественными характеристиками. Качественная специфика в техническом объекте, как доказал К. Маркс, обнаруживается только в том случае, если развитие технического объекта приводит к изменению целого, к социальным переменам. Машина, взяв все на себя почти все энерго-силовые и технологические функции, привела к системным изменениям в общественном производстве. Она объединила в себе технологические процессы и технические средства, скачком увеличила производительность общественного труда и поставила под контроль человека природные процессы.

Таким образом, успешная реконструкция техногенеза возможна только во взаимосвязи с решением общих проблем антропосоциогенеза и социогенеза. Следовательно, вопросы, о наличии качественной границы

между обезьяной и человеком, стадом и коллективом, биологическим и социальным и т. д. обязан поставить и исследователь – техновед. Но в этих общих вопросах техновед ищет более узкие и специфичные ответы: где, когда и каким образом биотехнология животного снимается активным отношением человека к природе, то есть социальной технологией?

Поэтому вслед за первым исследовательским маршрутом, выделенным нами ранее для анализа антропосоциогенеза (биологическое взаимодействие и отражение → биосоциальное взаимодействие → социальное взаимодействие и отражение) вскрывается маршрут исследования техногенеза: биотехнология → биосоциальная технология → социальная технология. Следующие задачи состоят в попытке вскрыть вначале специфику биосоциального взаимодействия и отражения и, наконец, показать возникновение социальной технологии, или просто технологии в известном, традиционном ее понимании.

В заключение представляется необходимым обратить внимание на интерпретацию некоторых фактов, относящихся к антропосоциогенезу, имеющую методологическое значение для последующего анализа техногенеза.

Одни и те же факторы, движущие силы, закономерности антропосоциогенеза, относясь к своему целому, одновременно управляют и антропогенезом, и социогенезом. Отсюда также следует, что исторический факт, введенный в научный анализ, должен одновременно рассматриваться сквозь призмы антропогенеза и социогенеза, не давать «расфокусировки» в изображении гипотетической картины. В противном случае это будет свидетельством несовершенства соответствующей гипотезы.

Обратимся к примеру, иллюстрирующему один из гипотетических, поворотных пунктов антропосоциогенеза. Имеется в виду неандертальская стадия среднего палеолита. Характеризуя этот период, большинство ученых базируется на следующих утверждениях: истинный труд – это труд, связанный с производством каменных орудий; основное производство – это производство каменных орудий; прогрессивные орудия труда – это однотипные орудия типа шелльских рубил, стабильной тщательно отработанной формы; технология – это способ обработки искусственно создаваемых предметов (орудий). Анализируя на этих основах факты мустьерской археологической культуры одновременно со стороны антропосоциогенеза и социогенеза, следует признать, что прогресс антропоморфологии противоречит регрессу орудий. С другой стороны, явный упадок производства этого периода противоречит относительному расцвету жизни неандертальского сообщества. Предварительно напра-

шивается вывод, что принятые представления о труде, производстве и технология как раз и являются гносеологическим источником противоречий. Поэтому представляется необходимым, в первую очередь, выяснить содержание и соотношение таких категорий, как труд, производство и технология.

Примечания

1. Шевченко, В. Н. Исследования в области исторического материализма // Вопросы философии. 1985. – № 7. – С. 17–18.
2. Гурьев, Д. В. Становления общественного производства. – М., 1973. – С. 263; Андреев, И. Л. Происхождение человека и общества. – М., 1982. – С. 304; Ефимов, Ю. И. Философские проблемы теории антропосоциогенеза. – Л., 1981. – С. 192; Ефимов, Ю. И., Мозелов А. П., Стрельченко В. И. Современный дарвинизм и диалектика познания жизни. – Л., 1985. – С. 303 и др.
3. Семенов, Ю. И. Как возникло человечество. – М., 1966. – С 25.
4. Рогинский, Я. Я. Проблемы антропогенеза. – М., 1977. – С. 183.
5. Борисковский, П. И. Древнейшее прошлое человечества. – Л., 1979. – С. 173.
6. Першиц, А. И., Монгайт, А. Л., Алексеев, В. П. История первобытного общества. – М., 1982. – С. 7.
7. Григорьев, Г. П. Возникновения человеческого общества. Палеолит Африки. – Л., 1977. – С. 212.
8. Поршнева, Б. Ф. О начале человеческой истории. – М., 1976. – С. 487.
9. Рогинский, Я. Я. Проблемы антропогенеза. – М., 1977. – С. 181–182.
10. Алексеев, В. П. Становление человечества. – М., 1984. – С. 94.
11. Белик, А. П. Социальная форма движения. – М., 1982. – С. 51.
12. Бромлей, Ю. В., Першиц, А. И. Ф. Энгельс и современные проблемы первобытной истории // Вопросы философии. 1984. – № 4. – С. 49.
13. Семенов, Ю. И. Предпосылки становления человеческого общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. – М., 1983. – С. 239.
14. Тинберген, Н. Осы, птицы, люди. – М., 1970. – С. 332.
15. Андреев, И. Л. Происхождение человека и общества. – М., 1982. – С. 304; Ефимов, Ю. И. Философские проблемы теории антропосоциогенеза. – Л., 1981. – С. 192; Ефимов, Ю. И., Мозелов, А. П., Стрельченко, В. И. Современный дарвинизм и диалектика познания жизни. – Л., 1985. – С. 303 и др.
16. Гурьев, Д. В. Становления общественного производства. – М., 1973. – С. 39.
17. Семенов, Ю. И. Как возникло человечество. – М., 1966. – С. 263–266; Ефимов, Ю. И. Философские проблемы теории антропосоциогенеза. – Л., 1981. – С. 150.
18. Ленин, В. И. Философские тетради // полн. собр. соч. – Т. 29. – С. 159.
19. Маркс, К. Теория прибавочной стоимости // Маркс, К., Энгельс, Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 26. – Ч. 3. – С. 85.
20. Энгельс, Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 20. – С. 527.
21. Курнаков, Н. С. Избранные труды. – М., 1960. – Т. 1. – С. 134.

22. Биографический словарь деятелей естествознания и техники. – М., 1958. – Т. 1. – С. 475.
23. Кузнецов, В. И. Диалектика развития химии. – М., 1973. – С. 71.
24. Мухин, К. Н. Введение в ядерную физику. – М., 1963. – С. 388–390.
25. Ефимов, Ю. И., Мозелов, А. П., Стрельченко, В. И. Современный дарвинизм и диалектика познания жизни. – Л., 1985. – С. 239.
26. Уилсон, Д. Тело и антитело. – М., 1974. – С. 69–70.
27. Оруджев, З. М. Формально-логическое и диалектическое противоречия // Диалектическое противоречие. – М., 1979. – С. 94.
28. Белик, А. П. Социальная форма движения. – М., 1982. – С. 124; Дмитриенко, В. А. Очерки по актуальным проблемам исторического материализма. – Томск, 1985. – С. 80.
29. Ковалев, А. М. Диалектика способа производства общественной жизни. – М., 1982. – С. 21.
30. Дмитриенко, В. А. Указ. соч. – С. 192; Глезерман, Г. Е. Законы общественного развития: их характер использования. – М., 1979. – С. 24.
31. Шершунов, А. Категории исторического материализма в их взаимодействии. – М., 1973. – С. 28.
32. Ковалев, А. М. Диалектика способа производства общественной жизни. – М., 1982. – С. 25.
33. Общество и сознание. – М., 1984. – С. 100.
34. Федосеев, П. Н. Философия и научные познание. – М., 1983. – С. 239.
35. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 42. – С. 93.
36. Маркс, К., Энгельс, Ф. Немецкая идеология // Маркс, К., Энгельс, Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 3. – С. 29.
37. Зыбковец, В. Ф. Происхождение нравственности. – М., 1974. – С. 126.
38. Маркс, К. Теория прибавочной стоимости // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 26. – Ч. 3. – С. 512.

П. И. Балабанов

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОЕКТИРОВОЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Из разнообразных трактовок проектирования, начиная с утверждения того, что проектирование – это «вдохновенный прыжок от фактов настоящего к возможностям будущего» и заканчивая утверждением, что проектирование – это одновременно и наука, и искусство, можно сделать вывод, что проектировочная деятельность – это действительно сложный социальный феномен. Тем более, интересен вопрос: каковы методологические регулятивы этой деятельности? Вероятно, таковых несколько. На один из регулятивов обратим внимание: на роль аксиологических регулятивов в структуре и функционировании проектировочной деятельности.

С целью уяснения данного вопроса следует зафиксировать отношение к существующим основным понятиям аксиологии. В традиционной трактовке ценность понимается как указание на значение всего многообразия явлений природы, предметов человеческой деятельности – техники и технологии, общественных отношений для человека и общества. Т. е. в содержании понятия ценность снимается ценностное отношение, с одной стороны, природы, общества, человека, а, с другой стороны, человека и общества. Все многообразие ценностей принято разделять на предметные ценности и ценности субъектные – ценности сознания [1]. К предметным ценностям принято относить, по существу, все природные явления, общественные отношения и самого человека, оцениваемые в плане добра и зла, истины или неистины, красоты или безобразия, допустимого или запретного и т. д. К субъектным ценностям принято относить способы и критерии, на основании которых совершаются сами процедуры оценивания и которые закрепляются в культуре, в общественном и индивидуальном сознании. Субъектные ценности выступают как ориентиры деятельности человека. Внешним образом субъектные ценности выступают как общественные установки, оценки, императивы и запреты, цели, проекты, нормативные представления о добре и зле, прекрасном и безобразном, смысле истории и назначении человека, идеалы и принципы действия и пр. Иными словами, предметные и субъектные ценности выступают двумя полюсами ценностного отношения человека к миру. Такова традиционная интерпретация ценностей и ценностного отношения, изложенная в форме справки, может быть, несколько длинной, но необходимой для дальнейшего рассуждения.

Подобная трактовка ценностей вызывает ряд замечаний. В поэлементном изображении ценностное отношение выглядит следующим образом: объект и субъект оценки, способы оценивания, процедура оценивания, критерий и результат оценки. Ценностное отношение, направленное на природу, общество, человека, в качестве результата дает предметные ценности. А что такое субъектные ценности, результатом, какого ценностного отношения они являются? В общепринятой трактовке – это способы и критерии, на основании которых происходят оценки и закрепляются в сознании как общественные установки, оценки, императивы, нормы и пр. Но можно ли говорить о субъектных ценностях как таковых в строгом, формально-логическом смысле, если они не являются результатом оценочного отношения, а лишь способами оценки? Обращаясь к поэлементной интерпретации, следует подчеркнуть, что при таком подходе происходит подмена элементов: результат оценки подменяется способом

оценки. Т. е. налицо противоречие между определениями предметных и субъектных ценностей. Следовательно, либо определить субъектные ценности аналогично предметным, либо надо переосмыслить механизм оценочного отношения. В первом случае, если предметные ценности есть результат отношения природы, общества, человека в определенном плане к обществу и человеку, то и субъектные ценности должны быть результатом отношения общества и человека к самому обществу и человеку, т. е. «самоотношением». Или субъектными ценностями выступают результаты отношения общества и человека к самим себе и фиксируются в самосознании человека. Субъектные ценности – это элементы самосознания. Процедуры, способы такого ценностного отношения реализуются в этом случае через внутренние переживания, духовные искания и лежат в эмоционально-волевой и рефлексивной сфере. Внешним образом результаты, действительно выступают как общественные и личностные установки, императивы и пр. В таком случае приемы и методы исследования процессов формирования субъективных ценностей – это литературно-художественные приемы и методы, религиозные искания, мистика и тем самым, как правило, они выходят за пределы компетенции науки.

Во втором случае необходимо, как отмечалось выше, переосмыслить, переинтерпретировать сам механизм оценочного отношения. В этом плане ответ в первом приближении можно найти в работах О. Г. Дробницкого [2].

Реконструируем и осмыслим его концепцию применительно к интересам данного исследования.

О. Г. Дробницкий, анализируя природу ценностного отношения, вводит понятие общественного предмета. Он, обращаясь к Марксу, подчеркивает тот факт, что природа является жизненным элементом человеческой действительности, в обществе природа выступает как основа его собственного, человеческого бытия. «Итак, каждый естественный и искусственный предмет, вещь или событие, является вместе с тем общественным предметом, оставаясь в то же время частью природы... Но эта особенность воспринимать вещь как общественный предмет не дана нам природой, а развивается в нас благодаря общественному опыту, социальному «образованию» наших чувств» [3]. О. Г. Дробницкий далее поясняет эту мысль. «Таким образом, общественный предмет, не имея особого существования в физическом смысле, не зависящего от природного тела, тем не менее, обладает своим собственным – социальным законом возникновения, развития и движения, особой логикой бытия. Поэтому мы и говорим не просто о социальных свойствах предмета природы, а об общественном предмете как о чем-то самостоятельном и

обособленном» [4]. По выражению автора, в общественном предмете как таковом не осталось ни грамма вещества природы. «Иными словами, в общественном предмете мы имеем дело не со свойствами вещи как таковой, а с социальным отношением. Но отношение это не непосредственно личное, между отдельными лицами, а воплощенное, кристаллизованное в предмете» [5]. Поэтому мы и можем говорить о свойствах общественно-го предмета. Отсюда, по мысли О. Г. Дробницкого, вытекает интересный вывод о том, что «ценность может быть свойством только общественного предмета. Не удивительно поэтому, что в природном предмете ее обнаружить не удается» [6].

И далее, «стало быть, ценность предмета зависит не от чьих-либо предпочтений или даже индивидуальных особенностей организма, а от законов социального движения, и в этом смысле принадлежит предмету объективно» [7].

Из концепции О. Г. Дробницкого в плане обсуждаемого в данной статье вопроса вытекают следующие особенности. Во-первых, в данной концепции речь идет о предметных ценностях. Во-вторых, предметные ценности объективируются. В-третьих, предметные ценности приобретают динамику. В-четвертых, выявляется социально-исторический, деятельностный характер природы предметных ценностей.

Вышеизложенная концепция О. Г. Дробницкого плодотворна не только для интерпретации природы предметных ценностей, под этим углом зрения она и была изложена выше, но она плодотворна и для осмысления природы субъектных ценностей. Этого шага самим автором не было сделано, но вменять этого ему в вину нельзя, ибо цели у него были иные. Конструктивный потенциал данной концепции весьма достаточен для интерпретации природы субъектных ценностей.

С традиционной точки зрения, как уже отмечалось ранее, субъектные ценности – это результат оценочного отношения общества и человека к самим себе, зафиксированный в самосознании. Распространяя концепцию О. Г. Дробницкого на этот случай, естественно реконструировать общественный предмет, присутствующий и лежащий в основе субъектных ценностей. Особенностью этого общественного предмета будет выступать то, что он имеет в большей степени выраженную личностную эмоционально-волевую и рефлексивную окраску. Он представляет собой объективацию самосознания в сфере сознания, т. е. он субъективно объективирован. Только в этом случае результаты функционирующего самосознания становятся установками, нормами, императивами, запретами и пр., которые для сознания выступают как долженствующие. В этом, уже лично-общественном предмете должна быть представ-

лена «часть природы» по терминологии О. Г. Дробницкого, которая не зависит от индивидуума. Естественно, что таковой являются процессы «внутренней» природы человека, процессы его индивидуально-телесной организации – органические (потребности в пище, воде, воздухе, продолжении рода и т. п.) и духовные, приобретенные в процессе индивидуальной «социализации (потребность слушать музыку, созерцать живопись и скульптуру, читать художественную литературу, стремление к комфорту, к общественному признанию и т. п.), которое по своей актуальности и значимости для индивида выходят на уровень первых, т. е. органических потребностей. С другой стороны, в личностно-общественном предмете должны быть представлены «социальные функции природных вещей» по терминологии О. Г. Дробницкого, т. е. идеально-духовные функции органических и духовных потребностей. Это не просто удовлетворение голода, а контроль за рациональным питанием в соответствии с возрастом, профессией, климатом, предрасположенностью к различным заболеваниям и т. п. Это не просто дыхание как утилитарное насыщение организма кислородом, а тренировка и регулировка дыхания с определенными поставленными целями – занятие йогой, реализация различных медицинских методик с оздоровительными и профессиональными целями и т. п. Это не просто прослушивание музыки, а воспитание и реализация музыкального вкуса. Это не просто достижение общественного признания, а общественное признание как средство достижения какой-либо цели и т. п. Другими словами, личностно-общественный предмет представляет собой внутреннее целостное единство процессов индивидуально-телесной организации и их идеально-духовного функционирования в личностной структуре индивида и имеет самостоятельное бытие. Можно подчеркнуть, что общественный предмет в смысле О. Г. Дробницкого принадлежит социальной идеальной реальности, а личностно-общественный предмет принадлежит эголитарной идеальной реальности или внутреннему идеальному миру индивида.

Естественно, что приведенное понимание личностно-общественного предмета позволяет указать на свойства этого предмета, которые могут быть интерпретированы как субъектные ценности – личностные установки, оценки, императивы, нормы, запреты и т. п.

Общественные или личностно-общественные предметы принадлежат идеально-объективной или идеально-субъективной реальностям. В настоящее время ни тот, ни другой в литературе не приобрели адекватного терминологического и понятийного оформления. В силу этого возникает проблема их задания или введения в сферу теоретического мышления. На наш взгляд, обозначенная процедура может включать сле-

дующие моменты. Учитывая, что бытие общественного или личностно-общественного предметов обнаруживается через функционирование и роль природного или технического объектов в обществе или через функционирование и роль индивидуально-телесных процессов и объективно-духовных явлений в сфере сознания, то, прежде всего, следует отличать их природное или техническое описание или описание индивидуально-телесных процессов и объективно-духовных явлений от выполняемых ими функций: первого в обществе, второго в сфере сознания. Описание природных и технических объектов, которые используются обществом, – задача естественных и технических наук. Описание индивидуально-телесных процессов и объективно-духовных явлений, представленных в сфере сознаний, – задача химии, биологии, физиологии, психологии, а также задача истории, этики, эстетики, истории религии и атеизма. Подобного рода описания онтологической основы общественного или личностно-общественного предметов можно назвать дескриптивными описанием или дескриптивно-онтологическим описанием. Если такое описание представить в виде суммы набора характеристик, то его можно назвать дескриптивной матрицей общественного или личностно-общественного предмета. В качестве примера можно привести дескриптивное описание какого-либо транспортного средства, например, автомобиля. Дескриптивными характеристиками автомобиля будут конструкционные, технологические, эксплуатационные характеристики, из них можно построить дескриптивную матрицу такого транспортного средства как автомобиль.

Помимо дескриптивного описания возможно описание транспортного средства с точки зрения его функционирования и роли в обществе. Набор подобных функциональных характеристик транспортного средства в обществе можно назвать функциональным описанием и задать в виде функциональной матрицы: всякое транспортное средство служит в обществе для перевозки грузов, пассажиров, т. е. выполняет коммуникативную роль в обществе. В таком случае функциональное описание должно включать социальные коммуникативные характеристики системы «общество-транспорт» как одной из множества социальных подсистем. Таким образом, социальные характеристики транспорта реализовывают определенные предметные ценности. Совокупность, набор предметных ценностей, составляющих свойства такого общественного предмета как транспорт, также можно задать в виде матрицы, но матрицы уже аксиологической. В содержании аксиологической матрицы такого общественного предмета, как общественный транспорт могут быть включены следующие предметные ценности:

- автомобиль – социально-техническое благо в нормальных и экстремальных общественных явлениях;

- автомобиль реализует полезный эффект для общества в целом и каждого конкретного человека в отдельности;

А. – автомобиль как транспортное средство воплощает как прогрессивные, так и реакционные тенденции в такой общественной подсистеме, как техника;

- автомобиль выступает в качестве носителя эстетических норм в данном типе общества.

Данная аксиологическая матрица неоднозначно, но в общих чертах верно описывает ценностные характеристики -автомобиля.

Высказанные соображения об интерпретации природы ценностей, предложенное описание процедуры их введения в сферу теоретического мышления и матричный способ описания их функционирования имеют определенную целевую направленность. Такой подход позволяет рассматривать предметные ценности как методологические регулятивы проектировочной деятельности.

Действительно, если обратимся к структуре проектировочной деятельности, то в самом начале сталкиваемся с понятием социального заказа. На уровне социального заказа происходит фиксация проблемной ситуации, для разрешения которой привлекается проектировщик. Не обсуждая содержания данного понятия и его реального основания, обратим внимание на методы, которыми пользуются проектировщики на данной стадии проектирования. Они многообразны. Одним из них выступает метод ценностного анализа, ибо при современной трактовке проектирования данный вид деятельности решает не только сугубо инженерные задачи, но и задачи социального плана (социальное проектирование, генетическое проектирование и др.). Поэтому обращение к человеческим ценностям – это не роскошь в деятельности проектировщика, а внутренне необходимый элемент, наиболее полно предоставленный на этапе социального заказа.

Значение ценностного анализа для проектирования можно проиллюстрировать на примере. Допустим, в условиях энергетического и экологического кризисов необходимо создать легковой автомобиль, который бы пользовался спросом на рынке. Проигнорируем техническую сторону дела. Данная ситуация для проектировщика характерна тем, что изменились ценностные ориентиры в его профессиональной деятельности. Это изменение можно зафиксировать в изменении аксиологических матриц, содержание которых неизбежно меняет стиль мышления проектировщика. При традиционно сложившемся проектировании автомобилей

в период 1900–1970 гг. в стиле мышления проектировщика, как правило, реализовывалась матрица А, приведенная выше. Энергетический и экологический кризисы 70–80 гг. привели к корректировке ценностей для проектировщика автомобилей. Данную корректировку можно записать следующим образом:

- автомобиль должен быть экономичным на традиционных видах топлива – бензине, дизтопливе, газе, спирте;

- автомобиль должен быть экономичным также на нетрадиционных источниках энергии – электрической, солнечной, гравитационной (гироаккумуляторы);

Б. – автомобиль должен быть экономичным с использованием новых средств управления движением (например, через спутники Земли, что пытаются сделать в Японии);

- автомобиль должен быть экологически чистым.

Матрица Б. позволяет по иному подойти к концепции легкового автомобиля 1980–90 гг., внося тем самым изменение в стиль мышления проектировщика. В этом случае поле новых конструктивных идей расширяется и возможна переформулировка первоначального социального заказа. Тем самым аксиологическая матрица выполняет роль методологического регулятива в проектировочной деятельности.

Примечания.

1. Дробницкий, О. Г. Мир оживших предметов. – М., 1967. – С. 294–342.
2. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 765.
3. Дробницкий, О. Г. Указ. соч. – С. 316, 319.
4. Там же. – С. 316.
5. Там же. – С. 321.
6. Там же. – С. 325.
7. Там же. – С. 329.

О. В. Ртищева

ВРЕМЯ И ПОСТРАНСТВО В ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА

Являясь элементами языковой картины мира, пространство и время осознаются любым человеком. Они не являются взаимонезависимыми, с ними тесно связаны понятия конечного и бесконечного, части и целого. Взаимосвязь пространства и времени находит свое отражение в языке. Так, лингвистами неоднократно указывалось на сходство значений пространства и времени, на наличие языковых средств, соотносящихся как с выражением пространственных отношений, так и временных [1].

Что касается формирования представлений о времени и пространстве, то оно различно. Представление о времени формируется посредством аналитической, абстрактной формы мышления, а пространство постигается на базе чувственно-конкретного, образного восприятия. Последняя способность была свойственна человеку как биологическому виду уже на самых ранних этапах эволюции, в то время как абстрактно-логическое мышление – относительно поздно развившийся дар [2].

В вопросах о концептуализации пространства и времени в языковой картине мира интересный подход был предложен Е. С. Яковлевой. Она рассматривает языковую концептуализацию пространства и времени (в рамках русской языковой картины мира) на материале употребления дистанционных показателей с семантикой далеко/близко (вдали, вдалеке, далеко, неподалеку, невдалеке недалеко, рядом, близко, поблизости, вблизи) и слов с семантикой прошлого – настоящего – будущего (время, пора, времена, ныне, нынче, минута, миг, мгновение, момент). Данную лексику Е. С. Яковлева относит к разряду культурно-значимой: наблюдение за ее употреблением позволило ей сделать вывод о языковой отмеченности многих «донаучных» понятий – архетипических, мифологических представлений человека о пространстве и времени [3].

Далее Е. С. Яковлева вводит понятие языковой модели пространства и времени – это интерпретация пространства и времени, содержащаяся в семантике слов – носителей модели. Что касается взятого выше материала – слова, группирующиеся вокруг одного понятия: расстояние, кратковременность являются языковой моделью, представляющей двучленную семантическую структуру, первый компонент которой является оценкой (близость/дальность у пространственных наречий; отрезок времени, характеризуемый протекаемыми на нем событиями, у таких слов, как время, пора, времена), а второй компонент является интерпретацией этой оценки. К примеру, *дальность* может интерпретироваться по-разному – как абсолютная и относительная; *период времени* может оцениваться как неповторимый, единичный, уникальный, либо как типизированный, имеющий аналоги, возобновляющийся. У таких квазисинонимов, как *мгновение* и *момент* основание интерпретации общее – краткость временного интервала. Сами интерпретации различны: слово *момент* приписывает кратковременности характеристику *рациональное, аналитическое, внеположенное* (позиция стороннего наблюдателя). Мгновение интерпретирует временной интервал в терминах уникального, важного, личного, незабываемого. Употребляя слово-носитель конкретной модели пространства-времени, говорящий осуществляет выбор из совокупности моделей – интерпретации этого понятия, предоставляемого языковой моделью [4].

Можно предположить, что некоторые модели носят универсальный характер, они принадлежат не только русской языковой картине мира, например, относительная оценка расстояния (далеко, близко, рядом) или тип информации, на основе которой формируется высказывание (наверное/кажется, бесспорно/явно). Другие являются специфическими для русского языка. К примеру, абсолютная пространственная модель (окрестность говорящего). Наличие в русском языке абсолютных показателей (вблизи, невдалеке, вдали) свидетельствует о релеванности, языковой отмеченности конкретного физического пространства [5].

В английском языке не менее интересный подход был предложен Л. В. Гукиной. К единицам измерения времени и пространства она относит обстоятельственные конструкции с пространственно-временным значением, которые служат мерилom времени и пространства. Л. В. Гукина выделила две группы обстоятельственных конструкций: 1) единица измерения временных отрезков – **after a second pause**; 2) единица измерения пространства – **in the midst of**. **По ее мнению, они включают в себя** темпоральные и пространственные сущности.

Актуальность такого подхода Л. В. Гукина определяет логикой взаимоотношений человека и категорий пространства и времени. «С того момента как в сознании человека начали формироваться понятия пространства и времени, он пытается интерпретировать их связь и оценить свое место в четырехмерном единстве пространства и времени. Оценить – значит измерить» [6].

До этого момента время и пространство рассматривалось нами в единстве. Но с целью более подробного изучения этих категорий предлагается проанализировать их отдельно, при этом понимая, что это можно сделать чисто теоретически.

Языковое отражение пространства имеет определенную специфику. Подтверждение данному высказыванию можно найти в работе В. Н. Топорова «Пространство и текст». Исследователь пишет о двух пониманиях пространства: по Ньютону и по Лейбницу. В первом случае пространство – это первичное, самодостаточное, не зависимое от материи и не определяемое материальными объектами, которые в нем находятся. Во втором случае пространство – относительное, зависящее от находящихся в нем объектов, определяемое порядком сосуществования вещей [7]. В. Н. Топоров прослеживает динамику идеи пространства, которая сводится к собиранию, обживанию и освоению пространства. Автор отмечает, что язык уже описывает это обжитое человеком пространство и приводит многочисленные примеры очеловечивания пространства через его связь с членами тела, например, подножье горы, горный хребет, устье

реки, горловина. В. Н. Топоров указывает на первичность антропоморфного кода, поэтому языковое пространство собирается как антропоморфная система [8]. В данном случае антропоцентричность понимается как «присвоение» субъектом пространства. Отсюда следует относительность пространственных характеристик, т. е. его критическая освоенность [9]. Примером такой относительности служат дистанционные показатели. Сама возможность описания объектов в терминах далеко/близко характеризует именно языковое пространство. В реальном пространстве такие субъективные характеристики исключены, там местоположение определяется в точных метрических терминах [10].

На принципиальную разнородность художественного пространства и пространства ньютоновского указывает Ю. М. Лотман в работе «Художественное пространство в прозе Н. В. Гоголя»: «пространство не образуется простым рядом положением цифр и тел. Понятие пространства не есть только геометрическое» [11]. Ю. М. Лотман указывает на то, что художественное пространство представляет собой модель мира данного автора, выраженную на языке его пространственных представлений [12]. К примеру, признак «далекости» может коррелировать с внешним, иным (в пределе чужим и чуждым), а признак «близости» – соотносится с внутренним своим.

Подтверждением данной мысли служит поэзия О. Э. Мандельштама. Она представляет собой некую модель мира, создает определенную пространственную систему. По мнению Е. В. Завадской, особенностью этой системы является то, что она сворачивает пространство континуума, но параллельно расширяет «внутреннее», «душевное» пространство [13]. Продолжая свою мысль, Е. В. Завадская отмечает, что О. Э. Мандельштам не любит замкнутое пространство. Сужение пространства до интерьера весьма редко в его поэзии и имеет обычно трагический смысл [14]. И в заключение Е. В. Завадская делает вывод о том, что Мандельштам создал особое историософское пространство – каменноостровский миф. Он показал историю через географию [15].

Используя свой особый язык пространственных представлений, А. Платонов в своих произведениях создал географический образ пустыни, который является одним из центральных для понимания его произведений. Пространства А. Платонова оказываются пустынными неумышленно. Архетип пустоты, пустынности, тоскливых и пустынных пространств довлеет над главными героями романа «Чевенгур» в силу их идеологии [16].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что категория пространства в русской языковой картине мира не сводится к физико-гео-

метрическому прообразу. Ньютоновское пространство является некоторой объективацией идеи пространства, принципиальным отвлечением от фактора восприятия пространства человеком, а у Лейбница пространство одушевляется человеческим присутствием, оно трактуется, прочитывается человеком. Ньютоновское пространство принадлежит физике и геометрии, лейбницевское относится к области человеческих представлений о мире. Пространство не является простым вместилищем объектов, а наоборот, конституируется ими, и в этом смысле оно вторично по отношению к объектам.

Что касается художественного пространства, то это не просто модель мира, создаваемого автором, это постановка глобальных проблем. Их решение предлагается не в понятийно-теоретической, а в художественно-образной форме. В таких произведениях пространство рисуется не просто как безличная форма бытия, а как стихия, связанная с различными сторонами человеческой жизни.

Что касается такой категории, как время, то его философские определения выглядят следующим образом.

«Время как данность всегда переживается человеком, и в этом смысле оно субъективно. Иными словами, субъективный характер категории время обусловлен именно его переживанием. Переживание времени – глубоко внутреннее переживание. Оно базируется на некотором восприятии» [17].

«Время отделимо от человека, но человек неотделим от времени. Если чувство времени основано на восприятии природных циклов, то психические структуры связали себя с линейным временем, расчлененным «точкою присутствия» на прошлое, будущее и соединяющее их в единый поток настоящее. Это членение вытекает из главного условия, определяющего положение человека в мире: укрытостью от него будущего, известностью (пережитостью) прошлого и данностью (переживаемостью) настоящего» [18].

«Время служит важнейшим регулятором всей практической и ритуальной деятельности людей и является одним из главных инструментов упорядочивания мира и регламентации человеческой жизни» [19].

«Время в наивной картине мира представлено, прежде всего, как психологическое и субъективное, как составляющее вместе с погруженными в него событиями след в человеческой или культурной памяти» [20].

«С древнейших времен в сознании человека сосуществуют два представления о времени – время как последовательность однотипных событий, «жизненных кругов» (циклическое) и время как однонаправленное поступательное движение (линейное)» [21].

Из всех этих определений можно сделать вывод: время – субъективно, так как оно переживается человеком, но в то же время оно объективно как атрибут материи, бытия. В объективном плане переживания основаны на восприятии природных циклов, и здесь речь идет о циклическом времени. Но, с другой стороны, согласно положению человека в мире, жизнь его состоит из трех основных составляющих: прошлого, настоящего и будущего, т. е. здесь речь идет об однонаправленном поступательном движении, а значит о линейном времени. Поэтому, согласно определению Е. С. Яковлевой, представление о времени в языковом сознании человека будет и циклическим, и линейным, объективным и субъективным.

Субъективность времени для человека часто гораздо важнее его объективности, ибо оно выражает ощущение времени, собственное внутреннее отношение к нему, чем осознание времени как физической ньютоновской длительности. Для человека более существенны наполненность времени событиями, и качество времени, чем его естественный ход. Субъективное время течет неравномерно: когда ждешь, оно замедляет свой бег или вообще останавливается, а когда спешишь, оно всегда убыстряется. По мнению Г. Е. Крейдлина, язык фиксирует бытовой, исторический, мифологический и даже генеалогический счет времени, например: при Наполеоне, до Рождества Христова, во времена моей бабушки. Люди используют объективное физическое время: переводят часы, вводя категорию зимнего и летнего времени, т. е. переводом стрелок пытаются регулировать ритм жизни [22].

Н. Д. Арутюнова определяет субъективность времени исходя из его линейности, т. е. делении времени на прошлое, настоящее, будущее. С прошлым человек связан памятью, сожалениями и раскаяниями, опытом и знанием фактов. К будущему отнесены желания и надежды, страхи и предчувствия, планы и замыслы. С настоящим человек связан непосредственными ощущениями: восприятием и чувствованием. «Настоящего как бы нет, но только в нем возможны прямые контакты с действительностью. Только в настоящем человек «присутствует» в мире» [23]. Н. Д. Арутюнова приходит к выводу о естественном сближении времени и жизни. «Жизнь протекает во времени и подчинена его законам. Как и время, жизнь человека необратима и одномерна (линейна): каждый наступающий момент времени снимает альтернативы. Даже кривой путь прям. Жизнь измеряется в единицах времени. Она имеет начало и конец. Воплощенность времени в земном существовании заставляет различать конечное время и вечность. Конечное время наблюдаемо в изменениях, вечность их останавливает» [24].

Представления о циклическом и линейном времени в языковой картине мира человека различны.

Представление о циклическом времени отличает архаические цивилизации. В статье «Времени магический круг» Н. И. Толстой отмечает универсальность циклического времени, связанную с тем, что оно имеет «внеязыковое, внепсихологическое, внечеловеческое основание – оно связано с природой, с деятельностью солнца и ее отражением на земле» [25]. Далее Н. И. Толстой отмечает, что деление года и суток на периоды – природное явление, а сознание и язык только фиксируют и обозначают его. Дальнейшее дробное членение суток и года уже зависит от человеческого сознания и отражающего его языка. «К тому же, эти представления, как и язык, этнически (национально) окрашены, т. е. связаны с определенной этнической группой их носителей, и так же, как язык, изменяемы, преобразуемы в ходе исторического развития» [26].

Согласно определению Е. С. Яковлевой, которое было рассмотрено выше, циклическое и линейное время сосуществуют в сознании человека. Этому же мнению придерживается А. Я. Гуревич, он пишет: «сочетание линейного восприятия времени с циклическим в разных формах можно наблюдать на протяжении всей истории. Модель мира современного человека в этом отношении исключением не является. Однако доминанта того или другого представления о времени является своего рода «мировоззренческим маркером» [27]. По мнению А. Я. Гуревича, именно христианское сознание соединило характеристики цикличности и линейности времени.

Развитие представлений о линейном времени связано с формированием исторического сознания, необходимыми атрибутами которого являются идеи эволюции и развития. Другой важный фактор, способствующий формированию представлений о линейном времени, – это процесс отчуждения времени от событий, его наполняющих, т. е. выделение в отдельную область того времени, которое связано с механическим отсчетом (часами) [28].

Н. Н. Трубников, придерживаясь взглядов материалистической философии, противопоставляет линейное и циклическое время, как наивное, архаическое и естественно-научное [29].

В рамках «наивной» (например, фольклорной) картины мира, где время не мыслится в отрыве от событий, цикличность и линейность дополняют друг друга как время от сотворения мира до конца света (линейное) и время сезонное, календарное (циклическое, идущее по кругу) [30].

Таким образом, у носителей языка с понятием циклического времени связываются идеи природных циклов, бесконечных возвратов и повторов одних и тех же событий, общности человеческих судеб на всех кругах бытия. С понятием линейного времени ассоциируются такие характеристики, как неповторимость, уникальность, единичность событий, необратимость самого жизненного процесса. Дихотомия циклического и линейного времени находит отражение в языке. Этому способствует наличие в речевом обиходе носителей языка близких по смыслу слов, квази-синонимов, способных рассредоточиться по соответствующим моделям времени [31].

Для языковой архаической картины мира типично описание времени в терминах пространства, так как пространственное восприятие мира предшествует его временному постижению. В ней время и пространство существуют в единстве. В архаической модели мира пространство не противопоставлено времени. Время может сгущаться и становиться формой пространства, а пространство способно приобретать свойства времени [32].

По мнению А. Я. Гуревича, временные отношения начинают доминировать в сознании человека не ранее 13 века. До этого время воспринималось пространственно. Именно пространство, а не время было организующей силой художественного произведения [33].

Другой факт пространственно-временного единства был отмечен М. М. Бахтиным: прикрепленность жизни и ее событий к месту [34]. Эта особенность мышления проявляется в сакральном поведении, в ритуальных обрядах. Это послужило созданию принципа описания в художественном произведении – «хронотоп», т. е. приметы времени раскрываются в пространстве, а пространство осмысливается и измеряется временем [35].

Как отмечает Е. С. Яковлева, в языковой картине мира в пространственных категориях может быть воспринято и осмыслено время, заполненное событиями. «Думается, фактор событийного наполнения является одним из фундаментальных признаков, по которому «время жизни» (lived time) противопоставлено другим типам времени: физическому, грамматическому и пр. Время, свободное от событий, его заполняющих, является абстракцией, отвлечением от субъективного фактора человеческой интерпретации, оценки» [36]. Т. е. восприятие времени под знаком события позволяет осмыслить повторение одних и тех же событий как возврат во времени или повторение временного цикла.

Таким образом, нами было выяснено следующее: пространство и время интерпретируются языковой картиной мира, и их взаимосвязь отражена в ней, так как в языке имеются языковые средства, соотнося-

щиеся с выражением пространственно-временных отношений. Формирование пространства и времени зависит от форм мышления. В первом случае – посредством аналитической, абстрактной формы мышления. Во втором – посредством чувственно-конкретного образного восприятия.

Для интерпретации пространства и времени в языке существуют модели пространства и времени, содержащиеся в семантике слов – носителей модели. Употребляя слово-носитель конкретной модели пространства и времени, говорящий осуществляет выбор из совокупности моделей – интерпретации этого понятия.

Пространство языковой картины мира одушевляется человеческим присутствием, оно прочитывается и трактуется человеком. Это не просто вместилище объектов, оно вторично по отношению к ним.

Время в языковой картине мира представлено как циклическое и линейное, оно наполнено событиями и оставляет след в человеческой или культурной памяти. Для человека более важно внутреннее отношение к нему, чем осознание времени как физической длительности. С прошедшим временем в языковой картине мира человек связан памятью, к будущему отнесены его планы и надежды, а с настоящим человек связан ощущениями и переживаниями.

Примечания

1. Всеволодова, М. В., Владимирский, Е. Ю. Способы выражения пространственных отношений в современном русском языке. – М., 1982. – С. 55.
2. Турбина, О. А. Пространство и время в языковом сознании // Языковая картина мира. – Кемерово, 1995. – С. 164–165.
3. Яковлева, Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). – М., 1994. – С. 12.
4. Там же. – С. 13–14.
5. Там же. – С. 307.
6. Гукина, Л. В. Единицы измерения времени и пространства в английском языке // Языковая картина мира. – Кемерово, 1995. – С. 35.
7. Топоров, В. Н. Пространство и текст. – М., 1983. – С. 228.
8. Там же. – С. 244.
9. Цивьян, Т. В. Лингвистические основы балканской основы мира. – М., 1990. – С. 141.
10. Яковлева, Е. С. Указ. соч. – С. 20.
11. Лотман, Ю. М. Художественное пространство в прозе Н. В. Гоголя // В школе поэтического слова. Пушкин. Лермонтов. Гоголь. – М., 1988. – С. 274.
12. Там же. – С. 252–253.
13. Завадская, Е. В. В необузданной жажде пространства (поэтика странствий в творчестве О. Э. Мандельштама) // Вопросы философии. 1991. – № 11. – С. 27.

14. Там же. – С. 29.
15. Там же. – С. 28–29.
16. Замятин, Ю. Д. Империя пространства. Географические образы пустыни в романе А. Платонова «Чевенгур» // Вопросы философии, 1999. – № 10. – С. 87.
17. Жданов, В. В. Проблема времени в древнегреческой мысли // Вопросы философии. 2003. – № 2. – С. 152.
18. Арутюнова, Н. Д. Время: модели и метафоры // Лингвистический анализ языка. – М., 1997. – С. 52.
19. Толстая, С. М. Время как инструмент магии: компрессия и растягивание времени в славянской народной традиции // Логический анализ языка. – М., 1997. – С. 28.
20. Крейдлин, Г. Е. Логический анализ языка. – М., 1997 – С. 139.
21. Яковлева, Е. С. Указ. соч. – С. 97.
22. Крейдлин, Г. Е. Указ. соч. – С. 139.
23. Арутюнова, Н. Д. Указ. соч. – С. 52.
24. Там же. – С. 53.
25. Толстой, Н. И. Времени магический круг // Логический анализ языка. – М., 1997. – С. 17.
26. Там же. – С. 17.
27. Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры. – М., 1972. – С. 29.
28. Яковлева, Е. С. Указ. соч. – С. 99. – 100.
29. Трубников, Н. Н. Время человеческого бытия. – М., 1987.
30. Яковлева, Е. С. Указ. соч. – С. 100.
31. Там же. – С. 101.
32. Топоров В. Н. Указ. соч. – С. 231–232.
33. Гуревич, А. Я. Указ. соч. – С. 125.
34. Бахтин, М. М. Время и пространство в произведениях Гете // Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 374.
35. Бахтин, М. М. Формы времени и хронотопа в романе // Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975. – С. 235.
36. Яковлева, Е. С. Указ. соч. – С. 96.

Р. Г. Розанцев

ПОТРЕБНОСТЬ В ИДЕАЛЬНОМ

В современном обществе, характеризующимся гигантской индустрией и электронными средствами массовой информации, индивид все чаще не контролирует своей работы и отчужден от результатов своего труда, т. е. он теряет свою сущность. А человек по своей сущности социально-деятельное существо, и с потерей этой сущности он умирает как человек.

Для человека все становится статьей потребления: сигареты, вино, книги, развлечения... Стремление к потреблению делается доминирующей психической силой в современном постиндустриальном обществе. Чем больше человек потребляет, тем больше становится рабом своего потребления. Свобода в потреблении остается сущностью «человека свободы». Человек-потребитель, в его крайних формах, есть психоаналитический тип алкоголика, наркомана, больного СПИДом. Он – продукт потребительского общества, скроенного по канонам рыночной экономики. Задавая вопрос о причинах, сформировавших современного человека, нетрудно представить, что именно спрос определяет предложение, а не наоборот. И тут появляется совершенно новый инструмент – реклама, которая с легкостью формирует коллективное сознание в том русле, которое противоречит индивидуальности каждого человека. Этот механизм становится до конца понятным, если учесть, что человек – существо социальное. А в дуализме бытия и сознания существует также и синтез, который проявляется, на наш взгляд, не только в конформизме общества по отношению к индивиду, с одной стороны, и к отчужденности личности от общества – с другой, но и в стремлении этот антагонизм нивелировать как со стороны общества, так и со стороны индивида. Сложившийся экзистенциальный вакуум, казалось бы, неразрешим... Но «Эврика! – говорит «человек свободы» – Потребность в идеальном! Потребность в познании, потребность в культивации действительности».

Итак, актуальность сказанного выше заключается в необходимости затронуть проблему понятия «потребности в идеальном» как ключевую и смыслообразующую, определить сферы применения и цели использования.

В своей работе мы используем индуктивный метод ограничений пределов наиболее общих понятий менее общими. Исходя из выбранных нами значений идеального, взятых в ключе философских течений, о которых речь пойдет ниже, мы интерполируем общее определение на затрагиваемые нами аспекты. На основе рассмотренного нами понятия «потребности в идеальном» и детального анализа структуры общества потребления, массовой и камерной культур как его неотъемлемых составляющих, мы попытаемся обозначить смежные дискуссионные темы.

Прежде чем пускаться в дальнейшие размышления, отметим сферы пересечения самих понятий «потребности» и «идеального». Потребность – это состояние индивида, создаваемое испытываемой им нуждой в объектах, необходимых для его существования и развития, и выступающее источником его активности. Идеальный – образцовый, совершенный, соответствующий идеалу или стремящийся к нему; существующий

лишь как идея, не реальный, не действительный. Мы будем использовать еще более широкое определение идеального. В нашем понимании «идеальное» – продукт познания субъектом всеобщих свойств материи.

Следует добавить, что идеальное здесь выступает в ключе неоплатонической философии, а также как «крайний предел» или абсолютный дух Гегеля.

Плюс ко всему, чтобы целостно понять выражение «потребность в идеальном», надо определить понятие «фюзис», ограничивающее это выражение со стороны категорий материи, телесности, которое в стоической школе определялось как тело, костяк, структура, завершенность. При этом, греческое «фюзис» означает для нас именно то, что диалектически сочетает в себе одновременно продукт мышления как предел абстрактно-конкретного и полное отсутствие любой возможной интенции как тривиальное неосознанное, став для нас теперь тем базисом, от которого мы отталкиваемся в желании понять описываемое нами. Так, вписывая потребность как абстрактную категорию в схему «сознание – пустая интенция», мы получаем закономерность: чем абстрактнее потребность, тем реальнее наличие в ее осуществлении осознанного, и напротив, чем более конкретна, телесно осязаема потребность, тем более она примитивна и пуста содержанием на уровне интенции.

Естественно что, без осознания потребность не может носить идеального характера. Осознание этого принципа определяет как раз ту ситуацию, когда закрыт доступ к осуществлению потребности неосознанно. Идеальное может стать таковым, лишь будучи сознательно отделенным в диалектическом бинOME сознания и пустой интенции.

Следовательно, разрыв между массовой и «камерной» культурами – это и есть последовательное развитие данного бинOME в рамках таких пределов, как культура и общество. Единственный путь сокращения разрыва между оппозициями – это осмысленное прочтение реальности этих барьеров. То есть необходима переоценка продуктов массовой культуры, как смещения в область «удовлетворения» потребности в идеальном. Именно диалектическое развитие барьера должно стать суть его преодолением.

Существует лишь осознание потребности как поступательного движения саморазвивающейся мысли, в противовес неосознанному влечению к объекту желания. Так, в строгом смысле не существует именно «удовлетворения» потребности в идеальном, возможно лишь либо тривиальное влечение к объекту, либо познание реальности незавершенного характера.

Эти рассуждения подводят нас к мысли, что «потребность в идеальном» есть не что иное, как высшая человеческая потребность и един-

ственный способ культивации действительности, без материальных изменений ее структуры. Потребительское же прочтение культуры лишь притупляет способность к познанию. Реализация потребностей становится невозможной.

Опять же, по отношению к категориям «свободы» и «общества» бесконечное стремление к саморазвитию, потребность в интеллигентном раскрепощает «свободного человека», настаивая на его праве выбора между приземленным и возвышенным, телесностью и приближенным к миру духа, догматике и свободе деятельности. На наш взгляд, примат разума над материей – это единственный императив, которому необходимо следовать в отношении прочтения культуры. С другой же стороны, понимание иллюзорности этого противоречия и будет синтезом и девальвацией этого противоречия. Предельным следствием данного рассуждения будет понимание априорности существования культуры лишь в осмысленном его значении, а, следовательно, любая массовая культура в дискурсе наших суждений является «лжекультурой».

Понятие «потребности в идеальном» по отношению к этим массовым лжекультурам распадается на находящиеся по разные стороны биннома сознания и пустой интенции: сартровские «самообман» и доподлинное, последовательное стремление к истине. Сартровский «самообман» – это и есть то нерефлексивное, свойственное греческой героике, позднейшим религиям спасения, а в нашем понимании инструментом манипуляции социумом единицами, который служил прикрытием для преступлений против человечества. Доказательством наших суждений может стать, например, религиозно-догматическая картина мира средневековья или идеология фашистской Германии.

Свойственное именно массовой культуре, подобное псевдознание – это барьер, который был виден уже в XIX в. таким философом, как Ницше. «Бог умер» не потому, что Ницше был ярким противником религии, но ввиду того, что религия пусть даже в таком своем проявлении, как «категорический императив» перестала быть средством индивидуально-го спасения.

В проекции на современное общество религию заменили такие инструменты общественного влияния, как национальные идеологии и во всемирном масштабе реклама или брендовая политика транснациональных экономических гигантов. Совсем недавнее прошлое показывает нам пример использования чисто научных и рациональных философских теорий в качестве способов удовлетворения сиюминутных, пусть даже в глобальном масштабе потребностей единиц или групп людей под видом общественной необходимости.

Подводя итог сказанному, отметим, что понятие «потребности в идеальном» можно понимать лишь как условное, эта условность определяется типами мировоззрения, а также сферой толкования. Это понятие предельно казуистично. В отличие от других авторов наше изложение не ставит цели классифицировать и уточнять содержание понятия «потребности в идеальном». Мы попытались разграничить лишь сферы его применения в зависимости от понимания основных категорий философии и от цели их использования.

Ж. В. Пампура

ЭВОЛЮЦИЯ СЕМИОТИЧЕСКИХ ШКОЛ В СВЯЗИ С ПЕРЕХОДОМ К ИНФОРМАЦИОННОМУ ОБЩЕСТВУ

Основателями современной семиотики считаются Чарлз Сандерс Пирс и Фердинанд де Соссюр. Первый более известен как основоположник философии прагматизма, второй – как лингвист. Между тем современная семиотика имеет косвенное отношение и к Пирсу, и к Соссюру. Дело в том, что Пирса интересовали сугубо философские вопросы, и то, что в дальнейшем получило название «семиотика», излагается как его философская система, таким образом, предмет семиотики нельзя отделить от философской концепции. Семиотическое содержание его трудов было представлено общественности в 1930-е гг. американским семиотиком и последователем Ч. Пирса Чарльзом Моррисом. Однако в результате этого представления семиотические идеи Пирса были изъяты из контекста его философии. Поэтому в известном смысле Пирс до сих пор не прочитан. Например, он в своих работах выводит понятие прагматики и прагматизма, а американские философы выделяют учение о прагматике, и оно оказывается самостоятельной философской школой – прагматизмом. Прагматика – это лишь часть из его системы, между тем прагматизм оказывается философией, определяющей лицо США.

Полное прочтение Пирса в более-менее семиотическом контексте началось только в середине 1990-х. Суть в том, что он рассматривает отношения между любыми предметами как знаковые отношения в любом случае, если один предмет может обозначать другой предмет. Семиотические отношения абсолютно универсальны, а семиотика – абсолютно универсальная дисциплина. Далее Пирс вводит типологию знаков. Помимо знаков-индексов он выделяет иконические знаки и знаки-символы, примерно в том смысле, в каком их понимают в математике. Такими символами оказываются у Пирса и слова естественного языка [1]. Таким

образом, оказывается, что семиотика заявляет себя как всеобъемлющий взгляд на мир. Эта точка зрения еще более радикально и последовательно развивается в нашей стране И. И. Докучаевым, который рассматривает семиотические отношения как универсальные. С этой точки зрения, семиотика ничем не отличается от онтологии. Такой подход имеет право на существование, но он не очень интересен, потому что, будучи универсальным, не позволяет уловить никакой специфики определенного сегмента реальности. Такова ситуация с семиотикой Ч. Пирса. Поскольку речь идет о большом массиве текстов Пирса, можно говорить о том, что они не прочитаны, а то, что есть, – это набор взглядов разных интерпретаторов Пирса. За последние 10 лет можно отметить интерес исследователей к учению Пирса, он связан с переходом к информационному обществу.

Вторая семиотическая школа – школа Ф. де Соссюра. В соссюрской семиотике важно различие в знаке двух составляющих – плана содержания и плана выражения. Это положение для всей семиотики Соссюра является основополагающим. А дальше начинаются интерпретации. Соответственно соссюрская семиотика называется билатералистической – с рассмотрением двух планов, в то время как пирсовская семиотика называется унилатералистической, потому что в ней знак понимается только как имеющий некоторый план выражения, без рассмотрения семантики, плана содержания.

Но позже возникает вопрос о семантике как структурной части семиотики. Продолжатель пирсовской традиции Ч. Моррис в первой трети XX века формулирует представление о структуре семиотики. Он говорит, что семиотика включает в себя три аспекта – семантику, синтактику и прагматику. Тем самым у Морриса впервые в явном виде обсуждается связь семиотики и семантики [2]. В конспектах Соссюра как структурная единица семиологии семантика не выделяется. Соссюр вообще не говорит о семиотике, он говорит о семиологии.

Все школы современной семиотики занимаются семантикой, но каждая по-своему. Однако рассмотрение семантики в семиотике и лингвистике отличается от рассмотрения семантики в психологии или философии. Отличие, прежде всего, в том, что в случае семиотики рассматриваются план выражения и план содержания, и единицы выражения некоторым образом разграфляют семантическое поле – получается сетка, наброшенная на непрерывное семантическое поле, выделяющая некоторые области. А в семантике не лингво-семиотической такого деления поля нет. Вообще к знаковости как таковой может быть несколько совершенно разных подходов. Семиотический подход, по мнению некоторых исследователей, – заведомо ограниченный.

В настоящее время развивается другая концепция знаковости – герменевтика. Однако, с практической точки зрения, ее развитие еще сложнее, чем семиотика. Позиция следующая. В основе семиотики лежит несколько жестких тезисов. План выражения и план содержания, с точки зрения семиотики, находятся в условных отношениях. Герменевтика исходит из того, что есть сущностные отношения. Семиотика усматривает такие отношения только за пределами прямого значения, в сфере вторичных значений, коннотаций. Кроме того, с точки зрения герменевтики, каждое послание понимается в зависимости от того, кто его воспринимает.

Сегодня многие исследователи говорят об исчерпании программ семиотических исследований. При этом развитие коннотативных семиотик выпадает из традиционной проблематики семиотики. В семиотику перекочевывают различные сюжеты из филологии, герменевтики, причем происходит это все на фоне событий, связанных со становлением новой области знаний, – когнитивистики. Складывается и такая область, как прагмалингвистика, которая рассматривает слово как действие.

Согласно теории знаков Пирса, люди не имеют и не могут иметь непосредственного доступа к реальности. Знаки – это не что иное, как универсальный посредник между человеческими умами и миром. Поскольку знаки культуры не являются частным достоянием отдельных индивидов, но разделяются обществом, именно общество устанавливает их значение. Таким образом, трансцендентальным принципом в философии Пирса является не интуиция (хотя бы в декартовском смысле), но общество, а критерием истины – социальный консенсус. Поскольку истина конвенциональна, т. е. является плодом общественной договоренности, следовательно, задача ученого и философа состоит не в том, чтобы стремиться к познанию реальности, как она есть, поскольку такое познание по определению невозможно, но в прояснении принятых идей о ней.

Эта идея, переоткрытая логическими позитивистами и подкрепленная сосюрковским стоянием на произвольности языкового знака, марксовым понятием о ложном сознании и фрейдовской концепцией бессознательного, стала рабочим базисом, как для структурализма, так и для семиотики, и остается непоколебленной вплоть до наших дней. Даже постструктурализм и деконструктивизм не осмелились поставить под вопрос эти старые истины. Возможно, позитивизм являлся весьма прогрессивным мировоззрением, способствовавшим развитию науки XIX века. Времена, однако, меняются, и наука меняется вместе с ними. В ходе «сдвига парадигмы», определившего особенности современной науки, было обнаружено, что механистическое и позитивистское мировоззрение нуждаются в пересмотре.

Основные черты новой парадигмы, согласно Фритьофа Капры, таковы: [3]

- снятие оппозиций субъект/объект и разум/материя;
- признание сознания-энергии сущностным аспектом вселенной;
- органический, целостный взгляд на мир;
- признание ограниченности всех рациональных подходов к реальности;
- принятие интуиции в качестве действенного способа познания;
- легитимация мистического и паранормального опыта.

В разработке принципов современной науки принимают участие представители самых разных научных дисциплин – от квантовой физики до антропологии и трансперсональной психологии. Более полный обзор становления «новой парадигмы» можно найти, например, в работах Станислава Грофа [4].

Представляется, что семиотика, с ее идеалом научной объективности, в своих исходных, часто неформулируемых предпосылках, остается в рамках мировоззрения, характерного для науки вчерашнего дня. Исключения немногочисленны. Отметим, к примеру, интерес позднего Ю. М. Лотмана к непредсказуемости и спонтанности в истории и культуре, что можно рассматривать как попытку ввести фактор сознания в сферу семиотического мышления. К сожалению, эти тенденции не получили дальнейшего развития. основополагающие понятия семиотики являются неопределимыми – подобно тому, как неопределимы базовые понятия математики, такие, как точка, множество, число и т. д. Кроме того, «знак» не может быть признан исходным понятием, поскольку это понятие уже является составным, разложимым на более простые. Знак состоит, по крайней мере, из «имени» (означающего), «референта» (означаемого) и «отношения» между ними.

Ю. Шрейдер в одной из своих работ 1970-х годов предложил считать исходным понятием семиотики не знак, а «знаковую ситуацию». Если объектом семиотики может быть все, что угодно, первый вопрос, который следует задать: «При каких условиях нечто воспринимается как знак, то есть семиотический?» Ситуация, когда нечто воспринимается кем-то как знак, и называется семиотической ситуацией. Очевидно, что такая ситуация имеет место, когда нечто воспринимается в его двойственности. Эту возможность удвоения Ю. М. Лотман называл «онтологической предпосылкой превращения мира предметов в мир знаков» [5]. Реализация этой возможности зависит, в свою очередь, от акта выбора – использовать или не использовать нечто в качестве знака, – что называют «психологической предпосылкой семиотической теории». Отсюда следует, что семиотическая ситуация характеризует не только и не столько свойства

воспринимаемого «нечто», сколько ментальное состояние воспринимающего «некто». Это, в сущности, означает, что семиотика есть не что иное, как объектификация, или самовыражение, ума определенного типа. Это – дуалистический ум, или ум в структуре двойственности. Семиотика, онтологизируя «бинарные оппозиции» в качестве универсальной структуры познания, способна иметь дело только с иллюзорными, или относительно реальными, феноменами. Семиотический ум, занимающий главенствующее положение в Западной культуре, по крайней мере, последние шесть столетий, действует как почти универсальная «цензура понимания». Не случайно, что проблемы идеологии и техник убеждения – одни из самых популярных проблем современной семиотики. Не случайно и то, что устремления Барта и Дерриды, направленные на выявление и разрушение отношений власти, скрытых в языке привели в конечном итоге к созданию очень сильных и агрессивных идеологий. Так что критика семиотического метода есть одновременно и критика науки, строящейся на принципах механицизма, позитивизма и исключения субъекта познания из сферы самого познания.

И последний вопрос. Почему семиотика продолжает сохранять свою привлекательность? Одной из причин, по моему мнению, является то, что она делает жизнь более «понятной», а, следовательно, более предсказуемой и комфортабельной. Она служит эффективной психологической защитой – защитой против реальности. С ней гораздо легче иметь дело, если предварительно свести ее к «знакам».

Г. Л. Тульчинский, выделяет две тенденции: одна из них связана со знаковым аспектом реальности, символизацией, а вторая – смещение центра внимания в современной философии с сущего или даже должного на овозможнивание. Исследователь приходит к выводу, что в конце XX века общество переживало «выход на первый план модальности овозможнивания, потенцирования бытия. Это можно наблюдать и в современных технологиях [6]. Например, много спекуляций по поводу виртуальной реальности. Но виртуальная реальность – она все равно реальность, мы только потенцируем сущее. Вся политика, весь бизнес – также не что иное, как потенцирование сущего. Другая тенденция связана со знаковым аспектом реальности, символизацией. Мы все в большей и большей степени живем среди симулякров. По его мнению, современная реальность носит преимущественно характер знаково-символический.

В этой связи напомню, что в общей теории знаков, в принципе, было три тенденции, две из которых актуализировались, а третья была прервана и в настоящее время только начинает проявляться. Первая – это семиотика, восходящая к логике отношений Ч. С. Пирса: синаксис, семантика, прагматика, общая теория знаков Ч. Морриса. Второе направ-

ление восходит к семиологии Ф. де Соссюра, наиболее полно раскрытой во французском структурализме и постструктурализме. И та, и другая ветви семиотики носят статично-структуральный характер. Моменты динамики знаков и смыслов, их порождения здесь не фиксируются. Третий источник семиотики восходит к В. Гумбольдту, К. Вундту, К. Фосслеру, В. Марти. Он проявился в русской философии в творчестве братьев Бахтиных, П. А. Флоренского, Г. Г. Шпета, С. Франка, отчасти – в русском формализме ОПОЯЗ'а. С этой точки зрения, источником смысла, его порождения и динамики вообще является личность. Мы имеем дело с различием в знаке не только означающего и означаемого, но и с различием в последнем инвариантного социального значения и личностного смысла. Эти идеи нашли реализацию в психологии Л. С. Выготского и А. Н. Леонтьева, в которой формирование личности трактуется как «выращивание» социальных значений знаков культуры, а источником порождения и динамики последних выступают личностные смыслы, индивидуальное переживание социального опыта. Поэтому данное направление уходит от плоскостных структурных отношений и связывает знаки культуры с личностными аспектами осмысления и смыслопорождения, динамики развития вообще. Это само по себе открывает новые перспективы для понимания роли и значения природы означаемого. В этой связи современное общество находится в некоей переходной стадии, переживает весьма интенсивную трансформацию. Всякая трансформация проходит две стадии: во-первых, размывание старых смысловых структур (остранение, лиминальность, деконструкция) и, во-вторых, выстраивание новых смысловых рядов из новых и остраненных смыслов (реагрегация, монтаж).

Можно говорить о том, что после Второй мировой войны гуманитаристика, да и философия тоже пережили еще один – культурологический – поворот к акцентированному вниманию на нормативно-ценностные системы культуры. Это выразилось в философии науки, социологии, культуры и т. д.

В настоящее же время можно говорить и диагностировать следующий – персонологический – поворот, хотя еще в 1960-е годы уже намечались первые его симптомы. На первый план выходит персонологическая проблематика, и это неизбежно, поскольку и носителем норм и ценностей культуры, и основным источником культуральной динамики, т. е. и источником, и средством, и результатом культуры является именно личность. Только личность может обеспечить, в конечном счете, кросс-культуральные феномены, они сами по себе не происходят, а реализуются в личностном поле. Только личность может обеспечивать прорыв к новому опыту. Творчество без личности невозможно. Это очевидно

в искусстве и в науке. Это теперь уже очевидно и в политической жизни, потому что политическая жизнь все больше и больше напоминает личностные сюжеты. Не только у нас, но и за рубежом большие партии ушли в прошлое. Они нужны были как носители классовых идеологий. А сейчас партии – это все больше аппарат по мобилизации электората на выборы вокруг конкретных личностей. Креативен и персонологичен бизнес. Это очевидно в контексте эволюции и особенностей современного менеджмента, который тоже прошел тот же путь вместе с другими сферами: от чистого экономоцентризма через маркетинговую технологию к public relations как социально-культурной технологии бизнеса и корпоративной культуре в работе с персоналом, фирменному стилю, формированию и продвижению имиджа фирмы. В конечном счете получается, что главное – это опять же личность – индивидуализированный потребитель как источник идеи и стиля, как лидер, как носитель корпоративной идентичности. Иначе говоря, бизнес также пережил акцентирование на реальности, совершил свои антропологический и культурологический повороты, а теперь совершает поворот персонологический.

Примечания

1. Пирс, Ч. С. Логика как семиотика: теория знаков // Метафизические исследования. – СПб., 1999. – Вып. 11. – С. 199–217
2. Морис, Ч. Основание теории знаков // Семиотика: Антология // – Екатеринбург, 2001. – С. 45–97.
3. Цит по: Горный, Е. Что такое семиотика? // Радуга, 1996. – С. 170.
4. См. Grof, S. Beyond the brain. – NY., 1985.
5. Лотман, Ю. М. Избранные статьи. – Таллин, 1993. – Т. 3. – С. 308.
6. Тульчинский, Г. Л. Глубокая семиотика и постчеловеческая персоналия. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы // homo philosophans. – Сборник к 60-летию профессора К. А. Сергеева. Серия «Мыслители». – СПб., 2002. Вып. 12. – С. 423–438.

О. В. Кишteeва

РОЛЬ ХАКАССКОГО НАРОДНОГО КОСТЮМА В СИСТЕМЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ СРЕДЫ

Определение роли хакасского костюма в организации среды исходит из определения среды как освоенного человеком пространства, при этом среда может быть разной: от просто биологической, социальной, до этнокультурной среды – структуры, состоящей из различных сфер деятельности этноса.

К внешним условиям, влияющим на формирование, относится природная среда или ландшафт, который влияет на конструкцию, материал и состав костюма. Среда социальная влияет на пропорции, композицию, силуэт костюм, цвет и декор. Влияние костюма на среду, которое он диктует человеческому телу, начинается от производства необходимых материалов до способа передвижения человека в костюме. Таким образом, костюм является организующим началом для определенного пространства, в котором действует этническая группа.

Для традиционного мировоззрения характерно восприятие пространства через призму выстраивания определенной модели мира. Такая модель мира, благодаря синкретичности традиционного сознания присутствует во всех культурных формах, и, следовательно, все культурные формы, обладают семантическими параметрами. Именно с помощью своей символической функции и семантики костюм выстраивает вокруг себя определенное пространство, также наполненное знаками и символами. Такое взаимодействие особенно ярко и полно проявляется в ритуале и празднике. Исследуя семантику хакасского костюма, мы видим, что его глубокое символическое значение проявляется только в ритуалах, с ним связанных. Символ и ритуал в принципе не делимы: «Особая роль ритуала состоит в том, что это – способ знакового решения внезнаковых проблем, в частности упорядочивания мира. Ритуал «верифицировал» вхождение человека в космический мир, в земной мир, в социум. Он оправдывает само существование человека» [1]. Таким образом, костюм как система **символов и определенная вещная упорядоченная модель мира**, посредством ритуала, обряда или праздника упорядочивает окружающее пространство. В повседневной жизни вещи служат упорядочиванию пространства. В случае с праздником происходит определенная обратная схема. Необходимо отметить, что в основе народного искусства лежит праздничное восприятие мира. Что заставляет человека производить утилитарно не оправданные вещи? Таким оправданием служит в традиционном обществе праздник, для которого изготавливаются и производятся вещи, художественно выделенные из пространства вещного окружения. В празднике сходятся определенные временные и пространственные оси. Временные – это цикл года, в котором выделяется его начало и конец, за временем праздника закреплены определенные циклы социально и экономически значимые для жизни общества. В хакасском годовом цикле это *Чыл Пазы* (Новый год), *Тун Петрам* (Праздник первого молока), моления родовым духам гор, жертвоприношение духам рек и семейные праздники. В работе Ю. М. Лотмана празднику отводится определенная временная роль эстетических переживаний, он отмечает: «Эстетические

переживания также отнюдь не равномерно распределены внутри культурного пространства. Подобно тому, как уже на ранних стадиях общественно исторического развития выделяются особые коллективные сроки для эстетического переживания (например, праздников, закрепленных за определенными календарными датами), начинается и пространство закрепления искусства в определенных участках культурного мира» [2]. Ю. М. Лотман дает определение искусству как особой моделирующей деятельности, в деятельности человека разграничивают практическое поведение и условное, как моделирование действительности, таким условным моделированием становится игра. Такая игра служит основой праздника. Если ритуал является сакрализованным действием, имеющим определенные функции, то игра отвечает за повседневное моделирование социальных структур как форма творческого поиска связей между людьми или замены неэффективных связей [3].

Изучение праздника как культурного феномена имеет несколько направлений: этнографические описания календарных праздников, историческая реконструкция и исследование самих категорий праздника и праздничности. В современной культурологии понятие праздника определяется как особый отрезок времени, противопоставленный будням, противопоставление в празднике сакрального профанному определяет его основную функцию в пространстве – праздник конструирует пространство культуры. Такое пространство не дано постоянно, а создается усилиями определенного рода. Исследователи праздника называют праздник определенной антиструктурой, которая противопоставляется структуре обыденной жизни, по определению Л. Л. Абрамяна, в празднике «Космос обыденной жизни ввергается в Хаос праздника» [4]. Необходимо отметить, что праздничный Хаос воспроизводится людьми искусственно, т. е. он окультурен, каждое общество имеет свою модель Космоса, так же, как и свою модель Хаоса, таким образом, ритуально мифологический Хаос является его культурным осмыслением. Необходимо отметить, что все же главным назначением праздника является не противопоставление Космоса и Хаоса, а в конечном счете функция структурирования нового Космоса. **Л. А. Абрамян выделяет такую динамику в празднике:** структура (Космос) – антиструктура (Хаос) – гиперструктура – новая структура. Таким образом, в празднике процесс создания антиструктуры в гиперструктуру – это магический гарант возрождения предыдущего Космоса. Наиболее ярко этот процесс можно наблюдать в праздновании Нового Года – *Чыл Пазы* (голова года), в самом названии этого праздника определяется его начальность – новый цикл. Г. Г. Казачиновой и В. К. Тагаровой был сделан лингвистический анализ названия этого праз-

дника, они предположили, что в прошлом полное название звучало как *чылан пазы* голова змеи: в представлении хакасов годовой цикл образно существовал в виде змеи, кусающей свой хвост. Исследователи объясняют такое представление тем, что хакасский Новый год праздновался в день весеннего равноденствия, змеи, пробудившиеся от спячки, являлись как бы сигналом к скорому наступлению тепла, символичным для традиционного сознания была также способность змеи сбрасывать старую кожу. В подтверждение этому они приводят такое высказывание из фольклора: «*Чыл Пазы айлан килды: чылан кодирип килды*» (Голова года повернулась, голова змеи разогнулась) [5]. Одновременно и сам календарный год, в котором день весеннего равноденствия выступал как переломный момент, как бы поворачивался к человеку лицом. В традиции подготовки к Новому году было очищение жилища, шитье новой одежды – обновление вещного окружения вслед за обновлением природы. Необходимо отметить, что канун Нового Года воспринимался как момент наивысшего Хаоса, который несет в себе наибольшую опасность: по представлениям хакасов, в зимние месяцы все земные божества покидают землю.

Далее за антиструктурой Хаоса следует выстраивание гиперструктуры: в ритуале встречи Нового года присутствует очистительный обряд огнем – круговой обход «по солнцу» огня и сжигание в нем черных лент *чалама*, на которых узлами завязываются болезни, обиды, несчастья – то, что относится к прошлому году, присутствие этих элементов символизирует предыдущий Хаос. И наоборот, с помощью *чалама* белого, красного и зеленого цветов, подвязывания их на березу – символ Мирового Древа – выстраивается гиперструктура нового пространства, черные *чалама* и цветные разграничивают символически верх и низ. В этом праздничном обряде, помимо символа Мирового Древа, присутствует также и еще один важный для традиционного сознания солярный символ, которым в данном случае является огонь, не случайно круговое обхождение – замыкание пространства вокруг огня – это круг природы, вызывание силы солнца, от которого зависит плодородие, а значит и благополучие общества. Так, например у Дж. Дж. Фрэзера новогодние обряды, связанные с огнем, имели своим основанием магические действия, направленные на то, чтобы «реально помочь светилу быстро и точно совершать свое путешествие по небосклону» [6]. По народным поверьям, огонь также имел стимулирующее и оплодотворяющее влияние, которое распространялось на животный и растительный мир, к таким обрядам, имеющим очистительную и оплодотворяющую силу, относится окуривание огнем скота.

Рассматривая обрядовую деятельность праздника, необходимо также отметить его «эстетическое оформление». Как уже говорилось

выше, праздник, а особенно такой значимый, как Новый год, являлся стимулом для производства новых окружающих вещей, в первую очередь, новой одежды. Можно сказать, что праздничный костюм – это такое же противопоставление будням, как и праздник, но особенность праздничного костюма в том, что он направлен на упорядочивание окружающего культурного пространства и акцентирование в праздничном пространстве определенных сакральных мест. Еще одной из функций костюма является художественно-эстетическая, направленная на художественное восприятие и эстетическое переживание праздничного момента этническим социумом. Праздничный костюм – это всегда яркий и декоративно насыщенный образ. В обрядах празднования Нового года присутствует пространственное структурирование модели трехчастности – в семантике хакасского костюма такая модель является основополагающей, в этом заключается момент дополнительного пространственного усложнения праздника – практически переход природного символа в символ декоративный. Пример этому – орнамент вышивки. Растительная вышивка на спинках верхних одежд, на элементах костюма – это момент превращения символа в художественный образ. Знаковые функции костюма вносят в праздник дополнительный смысловой контекст. Цветовое и декоративное акцентирование выступает здесь как момент акцентирования действующего в обряде субъекта, одновременно подчеркивая его культурную (искусственную) природу и соответственно придавая пространству культурный смысл.

Таким образом, костюм в формировании этнокультурной среды является важной структурирующей единицей формируя художественно-эстетическое, социальное, семантическое и, следовательно, культурное пространство в целом и являясь в широком смысле знаком – символом этнической культуры.

Примечания

1. Туманова. О. С. Концепт Мирового Древа (культурологический анализ). – Ростов н/Д, 2001. – С. 82.
2. Лотман. Ю. М. Художественный ансамбль как бытовое пространство. – С. 382.
3. Современный философский словарь.
4. Абрамян. Л. А., Шагоян. Г. А. Динамика праздника: структура, гиперструктура, антиструктура // Этнографическое обозрение. – 2002. – С. 37–38.
5. Казачинова. Г. Г., Татарова. В. К. Чыл Пазы. Голова Года (творческая реконструкция, дизайн праздника и научно-экспериментальные модели сценариев). – Абакан, 1997. – С. 14.
6. Фрэзер. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М., 1998. – С. 672.

ОСОБЕННОСТИ МУЗЫКАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ В XX ВЕКЕ

Понимание процесса музыкального познания в XX веке исходило из современных представлений о развитии науки, которая все в большей степени становится стержнем современной цивилизации. Экспансия науки на многие сферы человеческой деятельности настолько велика, что заставляет большинство ученых считать ее главной характеристикой научного познания. Это присуще, например, взглядам таких известных отечественных философов, как В. С. Степин и С. С. Гусев и др. [1].

Экспансия науки на область искусства, в том числе музыкального, приобрела в настоящее время достаточно ощутимые размеры. Подобное обстоятельство свидетельствует не только о различных интерпретациях науки, но и о ее роли в культуре. Тем не менее, роль науки в культуре в большей степени сводится к акцентированию на ее гносеологической функции, чем на культуросозидающей.

Такая традиционно сформировавшаяся установка исследователей феномена музыки естественно наложила свой отпечаток на его научное исследование формирования и функционирования музыкознания, на выявление в нем процессов, которые достаточно обстоятельно обсуждаются в методологии познания, например, процессы интеграции в современной науке.

Но было бы неверным полагать, что проблематика современного музыкознания обходит стороной то, что обусловлено современным состоянием науки и культуры. Об этом объективно свидетельствует такая форма знания, как классификация. При этом не следует игнорировать принципиальное методологическое замечание Ф. Энгельса, которое не потеряло своего значения и в настоящее время: «Классификация наук, из которых каждая анализирует отдельную форму движения или ряд связанных между собой и переходящих друг в друга форм движения, является вместе с тем классификацией, расположением, согласно внутренне присущей им последовательности, самих этих форм движения, и в этом именно и заключается ее значение» [2]. Иными словами, любая классификация как форма знания репрезентирует в мышлении определенный фрагмент реальности, в том числе и музыкальную реальность.

В качестве примера обратимся к ряду классификаций в музыкознании, наличие и сочетание которых иллюстрируют не только состояние науки о музыке в настоящее время, но и взаимосвязь науки и музыки в

целом, предложенные рядом авторов. «Музыкознание возникло из потребности постигнуть сущность музыки как специфической формы художественного освоения мира, а также в результате обобщения и осмысления практики сочинения и исполнения музыкального произведения... Классификация музыкознания сложна в силу его большой внутренней разветвленности и многообразия связей с другими науками. В работах различных авторов (Х. Риман, Г. Адлер, В. Виора, Х. Х. Дрегер и др.) принципы классификации обосновывались по-разному, в зависимости от исторического состояния музыкознания и методологической позиции автора. За рубежом наибольшее распространение получила классификация Адлера, делящего музыкознание на историческое и систематическое. В современной науке (К. А. Кузнецов, Ю. В. Келдыш, Л. А. Мазель и др.) прочно укрепилось разделение на историческое и теоретическое музыкознание, обозначающее комплексы научных дисциплин, объединенных общностью предмета и ракурса исследования» [3].

По нашему мнению, одной из обстоятельных классификаций в музыкознании является классификация, разработанная А. И. Демченко. По его мнению, в своем нынешнем состоянии музыкознание представляет собой чрезвычайно развитую и разветвленную отрасль науки. Среди ее составляющих есть традиционные разделы, имеющие огромные накопления, и есть направления, относительно малоразработанные, либо находящиеся в стадии становления. Его классификация содержит следующие разделы, которые пока можно отнести к малоразработанным: музыкальная палеография, музыкальная археография, музыкальная текстология, музыкальное источниковедение, музыкальная иконография, музыкальная лексикография, музыкальная лексикология, история и теория музыкального исполнительства, музыкальная драматургия, компьютерное музыковедение, музыкальная психология, музыкальная семиотика, социология музыки, музыкальная герменевтика, либреттология, музыкальная историография, музыкальная историология, история теории музыки и методология теории музыки [4].

Приведенные классификации свидетельствуют, по крайней мере, о двух вещах. Во-первых, более четко представляется в сознании исследователей феномен музыки, объект музыковедения и музыкознания. Во-вторых, связь музыкознания с другими науками. Поэтому не случайно Е. Орлова отмечала, что «музыкальная наука вступила в период нового творческого подъема. Она интенсивно и многопланово развивается во всех своих областях: теории, истории, фольклористике, музыкальной эстетике, социологии музыки. В первую очередь следует назвать такое

характерное явление, как настойчивое стремление расширить и углубить обоснование самой научной методологии музыкознания с опорой на достижения других наук и тем самым ответить общей потребности научного прогресса в синтезе знаний. Наряду с этим возрастает интерес к социологическому и психологическому ракурсам исследований, что также обусловлено особенностями современной эпохи, акцентировавшей проблему личности, роль человека в развитии общества» [5].

Второй аспект подчеркивается в работах Ю. Н. Рагса: «Обращение музыкознания к внешним связям – с гуманитарными науками, с философией, эстетикой, методологией – ведет к взаимообогащению идеями и методами; это сравнительно простой пример интеграции знаний, но он весьма трудоемкий, так как требует от педагогов, исследователей активного самостоятельного освоения новых знаний. Опыт показывает, что при этом в самом музыкознании далеко не всегда избегается опасность scientизма» [6].

Вышеприведенные классификации своим содержанием фиксируют еще один аспект музыкознания, присущий, как и любой науке, на что обращают внимание ученые. Адекватное понимание науки должно исходить из единства ее онтологического, практического и теоретико-познавательного аспектов.

Таким образом, в музыкознании представлены, если использовать терминологию науковедения, теоретические (фундаментальные) и практические (прикладные) слои научного знания. Если в науке принято выделять как достаточно автономные фундаментальные и прикладные науки, обсуждается механизм их взаимодействие и взаимосвязи, то в музыкознании оба этих аспекта внутренне взаимосвязаны в своем синкретизме. Отсюда следует и специфическая черта музыкознания, которая в настоящее время только начинает привлекать внимание исследователей – поиск и анализ более адекватных форм знания в музыкознании, соответствующих этому синтезу.

Анализ взаимосвязи фундаментальных и прикладных аспектов науки позволил эксплицировать особый вид научно-исследовательской деятельности, куда, например, входят научно-исследовательские и опытные разработки (НИИОКР) и соответствующие формы знания, например, проект. Остается констатировать, что в отношении музыкознания поиск в этом направлении пока на начальной стадии. В этом плане, по нашему мнению, экспликация музыкальной реальности как объекта музыкального искусства ставит последующую задачу поиска адекватных ей теоретико-познавательных процедур и их результатов.

Примечания

1. Степин. В. С. Наука // Всемирная энциклопедия: Философия. – М., 2001. – С. 673; Гусев. С. С. Самоограничительные тенденции в науке // Альтернативные миры знания. – СПб., 2000. – С. 63.
2. Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Т 20. – С. 564–565.
3. См. например, Музыкальный энциклопедический словарь. – М., 1990. – С. 362.
4. См. Демченко, А. И. Актуальные направления современного музыкознания // Наука и художественное образование. – Красноярск, 2003. – С. 31–38.
5. Орлова, Е. Советское музыкознание на рубеже 60–70-х годов // Современные вопросы музыкознания. – М., 1976. – С. 5.
6. Рагс, Ю. Н. Развитие знаний о музыке, проблемы интеграции // Методологические аспекты музыкознания и музыкальной педагогики. – Краснодар, 1997. – С. 7–8.

Л. А. Ткаченко

«МОСКОВСКАЯ» ШКОЛА КЕРАМИКИ И КУЛЬТУРА ХУДОЖЕСТВЕННОГО ФАРФОРА ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

Открытие фарфорового завода в 1973 году в Прокопьевске, шахтерском городке Кемеровской области, позволило говорить о новом направлении развития художественной керамики в Западной Сибири. Прокопьевский фарфоровый завод (ПФЗ) стал первым и единственным крупным предприятием в Западной Сибири, выпускающим художественный фарфор.

ПФЗ находится в отдалении от крупных культурных и художественных центров, сырье на предприятии было привозным, в отличие от знаменитой Гжели или Хайтинского завода (Иркутская область). Завод был построен после выхода Постановления о мерах по ускоренному строительству фарфоровых и фаянсовых заводов [1]. ПФЗ предписывалось выпускать посуду массового спроса, в которой нуждались трудящиеся Кемеровской области, т. е. фарфор для индивидуального потребления, куда входят комплектная посуда и отдельные предметы домашнего обихода.

Естественно, что никаких традиций оформления фарфора, глубоких корней, истории прокопьевцы не имели. Предприятие было создано на «пустом» месте: построены цеха, привезено импортное, но не самое лучшее оборудование, но по мощности предприятие не уступало таким заводам, как Дулевский, Дмитровский, Краснодарский фарфоровые заводы. Отечественные и зарубежные автоматы и полуавтоматы, автоматические линии позволяли добиться хорошего качества продукции. На ПФЗ

основные процессы – приготовления массы, формовка, обжиг, художественное оформление – полностью или частично были механизированы [2]. Это позволяло высвободить людей для самой важной операции – художественного декорирования изделий.

В городе был избыток женских рабочих рук, что и явилось одной из причин создания здесь фарфорового завода, на который пришли работать жены и дочери шахтеров.

Нелегким было становление коллектива. В городе и области не было опыта организации фарфорового производства, не было специалистов. Прокопьевские фарфористы учились у своих коллег – известных мастеров Дулева, Дмитрова, Ленинграда. Когда предприятие уже готовилось к пуску, большую группу будущих специалистов – модельщиков, обжигальщиков, живописцев направили обучаться на Дулевский фарфоровый завод. Продукция именно этого завода оказала влияние на изделия ПФЗ. Периферийные заводы избирали себе определенное направление или подмосковных заводов, или ЛФЗ, реже пытались найти свой стиль. Художественная лаборатория Прокопьевского завода и отдельные художники в своем творчестве ориентировались на произведения лучших мастеров Дулевского завода, использовали их манеры и приемы, старались поднять уровень своего предприятия до уровня Дулева.

В 1970 году искусствовед Л. Г. Крамаренко, характеризуя положение дел в развитии современного русского фарфора, предложила выделить несколько направлений в его художественном оформлении. Условно эти два направления были названы «Московской» и «Ленинградской» школами. Это разделение было сделано по принципу, что одна часть художников работала на подмосковных заводах, а другая – на Ленинградском фарфоровом заводе имени Ломоносова (ЛФЗ). Подмосковные заводы в основном выполняли сувенирно-подарочный и экспортный ассортимент, а ЛФЗ всегда выполнял роль творческой лаборатории, его производство было направлено на создание специальной художественной продукции. Существенным было и то, что все заводы наследовали разные исторические пласты русской культуры, по-разному сложились их авторские коллективы [3].

В «Московскую» школу входили подмосковные: Дулевский и Дмитровский фарфоровые заводы, а также Конаковский фаянсовый завод имени Калинина.

Искусство дулевских художников заняло особое место в советском фарфоре. В их творчестве традиции народной живописной культуры, идущие от ремесленного характера работы, получили широкое развитие и осмысление применительно к условиям массового производства.

Национальный стиль, столь ярко обнаруживший себя в дулевском фарфоре, не временное, частное воплощение творческих увлечений заводских художников, корни этого явления глубже – они определены непрерывностью производства, преемственностью в организации творческой работы, сохранением потомственного состава рабочих.

Дулевский завод создал Я. В. Кузнецов в 1832 году. Ранее, в 1810 году, он основал в гжельском районе фарфоровое производство. Изучив его, ушел из Гжели и создал в глухой пустоши Дулеве новое фарфоровое производство. Покидая Гжель, Кузнецов увлек за собой и мастеров – точильщиков, живописцев и других специалистов, так как не было в других местах более искусных в этом деле рук.

Несомненно, что новое производство стало преемником Гжельского. Гжельское традиционное начало, в новых промышленных условиях входило в суть организации творческого процесса и ощутимо влияло на формирование национального своеобразия русского массового промышленного фарфора. Ориентация на массового потребителя, сохранение в ассортименте большой доли «крестьянского товара» отвечали задачам кузнецовского производства охватить.

Для художников Дулевского завода были характерны формы вещей, которые сохранили черты гжельской пластической культуры, во многом идущей от приемов глиняной лепки. В целом формы изделий можно характеризовать как округлые, простые, с известной долей огрубления, нерасчлененностью деталей, где главной являлась эстетика функциональных и утилитарных свойств предмета. Отсюда – сработанность, добротность, логическая простота форм. Также для Дулева характерна свободная кистевая роспись, густо, а то и сплошь закрывающая фарфор. Главный прием такой росписи – мягкий пастозный мазок. Образный строй дулевцев мажорный, жизнерадостный. В то же время нельзя не заметить, что современная роспись строилась по иным композиционным принципам. В отличие от своих исторических предшественников, художники Дулева покрывали росписью предмет весь целиком, сплошным узором, не считаясь с его конструкцией и формой, не выделяя детали формы, часто заполняя даже внутреннюю поверхность.

ПФЗ избрал Дулевское направление в оформлении своей продукции. Но, безусловно, молодому предприятию необходимо было сформировать свой ассортимент продукции, опираться на местные традиции, создать «фирменный» стиль оформления фарфора – все это нелегкое дело легло на плечи молодых художников.

Их коллектив художников, был очень молодым и неопытным. Главный художник Прочко Анатолий Иванович с супругой приехали с Ар-

темьевского завода, супруги Володькины, выпускники Миргородского техникума художественной промышленности, приехали с Украины, Бурков Сергей Иванович прибыл из Строгановского училища по направлению «Росфарфора». М. С. Марьина, также закончила Миргородский техникум художественной промышленности [4].

Задор молодых художников сказался на первых образцах. Хотя они были выполнены в манере и технике Дулева, эти работы создавали впечатление единого ансамбля и были яркими, жизнерадостными, привлекательными. Художники разрабатывали эталоны, которые получали утверждение и высокую оценку на художественных советах в Москве.

В первое десятилетие молодые, ищущие свой творческий почерк художники создали на одном дыхании несколько форм сервизов, создали множество росписей к ним. В середине 70-х годов расписывали сервизы с рисунком «Вечерний», «Осенний», подарочные бокалы «Азалия», «Хризантема», «Утренний» и другие. В этот период чувствовалось единое направление художественного стиля предприятия, как в создании формы (в основном были использованы формы, созданные А. И. Прочко и С. И. Бурковым), так и в росписи изделий, над которыми работали Н. Д. Володькина и М. С. Марьина. Приподнятое настроение и оптимистическое мироощущение первых произведений строилось на сочной живописи с включением золота, ярких покрытий фона, которые, отражая основные тона росписи, включались в общую красочную гамму сервизов.

Наиболее гармонична из числа первых произведений завода форма сервиза «Колобок» А. И. Прочко.

В 1970–80 годах художница Н. Д. Володькина использовала в своих произведениях разнообразные стили росписи, которые были основаны на росписях Дулева, они назывались «ситчик», «медальон», «фриз» – формы композиций, которые создавались на основе традиционной «агашки», «прозолоти», «мушели» [5]. Первые работы несколько «перегружены», но интересны игрой крупных и мелких деталей росписи. В рисунке «Золотистый» прослеживается стиль украинской росписи по дереву. Обилие золота и яркие пятна красок придают звучность росписи и поднимают настроение. Несколько дробной кажется роспись сервиза «Лиловый». Листьям тесно в соседстве с крупным цветком, но каждый листик нашел свое место, сжился со своей росписью. Написанный широким энергичным мазком растительный орнамент в рисунке сервиза «Полдень» легко ложится по форме, подчеркивая ее выпуклость, приземистость, художник передает лишь общий характер растения, упрощая, стилизуя его, достигая единства пластической формы и живописного убранства, состоящего

из неповторяющихся на предметах венков из коричневато-красной листвы и цветов. Фризообразный рисунок исполнен крупно, плоско, в ярких цветовых сочетаниях.

Развитие художественного фарфора в Западной Сибири шло в общем русле развития фарфора в нашей стране.

Сходство начального периода истории развития Дулевского и Прокопьевского фарфоровых заводов, обучение специалистов для нового предприятия на базе Дулева, ориентация работы художественной лаборатории Прокопьевского завода и отдельных художников в своем творчестве на лучшие произведения Дулевского завода и использование манер и приемов работы художников прославленного предприятия, – все это позволяет говорить о том, что влияние «Московской» школы керамики на развитие художественного фарфора в Западной Сибири было существенным и основополагающим. Период 70–80-х годов, когда художники Прокопьевска, используя в своем творчестве стиль Дулева и опираясь на местные традиции, создавали «фирменный» стиль оформления прокопьевского фарфора, был лучшим периодом данного предприятия.

Примечания

1. Постановление Правительства СССР «О мерах по ускорению строительства фарфоровых и фаянсовых заводов» // Известия. 24.07.1970. – № 148. – С. 1.
2. Черемнов, С. С маркой «ПФЗ» – Кузбасс 1983.12.06. – С. 3.
3. Крамаренко, Л. Г. Две школы фарфора // Декоративное искусство СССР. – № 11. – С. 25–29.
4. Кушникова, М. Гигант и «Звонкое чудо» // Кузбасс 08.06.1976.
5. Мусина, Р. Формирование стиля дулевского фарфора. Советское декоративное искусство. – М., 1986 – С. 216–226.

А. Г. Кайманаков

СЛЕДЫ МУЖСКОЙ АРТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ В ФОЛЬКЛОРНОМ ТЕАТРЕ

Русская традиционная культура, как и культуры других индоевропейских народов, находится в определенной зависимости от оппозиции мужского и женского в ритуале и обычае. Большинство исследований было направлено, в первую очередь, именно на изучение женского компонента в традиции. Мужской же аспект в празднично-обрядовой культуре изучен не достаточно полно.

Сконцентрировав внимание на проблеме мужского компонента в русском фольклорном театре, а именно: на традиционном ряжении и герои-

ческой народной драме, мы обнаружили многочисленные следы некогда широко распространенной мужской артельной, боевой культуры. Для традиционной мужской культуры вообще характерно воинское смысловое содержание и боевая направленность. Корни этого явления находятся в глубокой древности, когда мужской союз охотников-воинов выделяется из среды родичей. В его задачи входит обеспечение своей общины добычей с охоты и защиту от нападений врагов. Внутри такого союза культивируются и получают развитие определенные навыки. Это, прежде всего, навыки необходимые охотнику – выслеживание добычи, искусство маскировки, способы передвижения, приемы обострения интуиции, умение владеть оружием. У воинов древности охота была не только промыслом, но и забавой, средством поддержания необходимой боевой готовности.

Мужской союз закрыт для стороннего наблюдателя, внутри этого круга постулируется определенное мировоззрение, определяется понимание воинского пути, здесь же складывается образ боевого зверя-союзника, охотящегося хищника, вожака стада. Человек не переставал восхищаться боевыми качествами животных, учился у них способам охоты и приемам ведения боя. Отдельный охотник, а тем более объединенная группа, довольно легко и точно могли перенимать способы боя и манеру движений любимого зверя.

Зачастую образ боевого зверя становился эмблемой вождя (князя) и его дружины (боевой артели). Здесь речь идет не о тотемизме, не о поклонении зверю, а о звере-символе, повадки которого изучены и применяемы в своих целях. Такое мировосприятие проявляет себя и в современном мире. Например, нарукавные эмблемы различных войсковых округов: медведь, грифон, конь, или знаки подразделений специального назначения – летучая мышь, морской котик.

Периодически этот союз демонстрирует себя во время праздничных обрядов – время, которое можно определить как священное, ибо оно связывается с тем или иным религиозным праздником. Наиболее выразительные образцы таких проявлений мужской обрядности традиционно связаны с праздниками зимне-весеннего календарного цикла, это святки и масленица. Проиллюстрировать такое утверждение можно на примерах обычая мужского ряжения, применявшегося в этот период. Сейчас мы не будем останавливаться на традиции женского и детского колядования и ряжения, но заострим внимание на мужском (артельном) компоненте, который является, на наш взгляд, наиболее наглядным и характерным для обрядов святочно-масленичного периода.

Образы персонажей ряжения довольно многочисленны. В сводном каталоге исследователи приводят около двухсот их наименований [1].

Для нашего же исследования наиболее интересны образы животных и тех существ, которые олицетворяют связь с загробным миром.

Животный мир представлен довольно распространенными образами волка, медведя, козы, быка, журавля. Приемы маскировки включают в себя использование вывернутых мехом наружу овчинных шуб, либо звериных шкур. Волчья шкура, например, набрасывалась на голову и спину, передние лапы заправлялись за пояс, а хвост и задние лапы свободно свисали. Лицо в таком ряжении раскрашивалось сажей, либо его прикрывала маска из шкуры. Чудили на святки и в выделанных медвежьих и лисьих шкурах. Вывернутая шуба является эквивалентом звериного образа. В костюме ряженных, исполнителей народных драм и интермедий, этот элемент фиксируется довольно часто.

Рассматривая действия ряженных (окрутников), можно сделать вывод о том, что значительное место в их поведении принадлежит хореографическому компоненту. Очень часто поведение окрутников характеризуется словами «пляшут» и «скачут». Исполнители народной драмы появляются в избе с пляской и, танцуя по кругу, организуют себе сценическое пространство, пляской же и заканчивают представление. Компонент этот весьма значим для понимания мужского ряженья, и на нем стоит остановиться подробнее.

В общей атмосфере ритуальных действий ряженных плясовой пласт представлен множеством конкретных форм и различных смысловых граней. По наблюдению ряда исследователей, вербальная сторона действия в ряжении выражена слабее, нежели пантомимическое начало, которое в большинстве случаев явно преобладает. Пантомима же во многом как раз и держится на хореографических приемах.

Большое количество плясовых форм, так или иначе, было связано с кругом. Хороводы, которые затевали ряженные, могли быть смешанными и только мужскими. Часто использовались парные и сольные хореографические формы. Яркие и выразительные, они дают представление о мужском боевом элементе в плясе ряженных.

Обычно пляска заводилась в кругу. Участники и зрители могли образовывать несколько рядов, музыканта усаживали на специальное место, или он играл стоя. Выходивший плясать старался показать все свое умение и изобретательность. Это был своеобразный «театр одного актера», танец оказывался здесь рамкой представления, оно начиналось и заканчивалось пляской. Для таких сольных пластических фантазий характерны всевозможные «вихляния», в которых участвует корпус, руки и голова, верчения и кувырки, а также контрастное сочетание «угловатых движе-

ний» и «преотчетливых» движений ногами, в них словно бы утрачено человеческое начало, они намерено оживотнены.

В боевом плясе, принятом во время ряжения, можно отчетливо различить движения – подражания животным, в сущности, тем самым, в обличье которых обряжались. Характерны и названия коленцев в танце: «пройти петухом», «прыгнуть соколиком», «пойти горбатым» (так называют медведя, лося), «набычиться», «собакой», «волчком». Большинство этих движений динамически описывают особенности поведения этих животных. Например, «птичьи» движения пляшутся с расставленными в стороны руками и напряжёнными выпрямленными пальцами (кстати, у кулачных бойцов бытовало выражение «ударить с крыла»), крутиться волчком – повторять движения волка, старающегося забежать за спину жертве. Конь, лось и бык бьют копытами в землю, в танце это изображается притопами, рога изображаются поднятыми вверх руками. Возможно, что рукоплесканием, «хлопками», передаётся хлопанье крыльев. Очень интересная «медвежья» манера мужской пляски была зафиксирована нами в Новосибирской области от П. И. Алексева. Пляшущий повторяет покачивания медведя, движения «вразвалочку», руки изображают лапы с когтями, он условно обозначает удары по воздуху, приседает, подскакивает. Подобные движения, содержащие боевую смысловую нагрузку, характерны именно для мужчины, женщина так плясать не станет.

Ролевое перевоплощение ряженных находит продолжение и в их манере разговаривать. Многие исследователи отмечали, что у окрутников существует свой особый язык. Они рычат, воют во время пляса как звери, свистом подают условные сигналы, говорят на непонятном языке, используют прием разговаривания на вдохе, рычат, хлопают в ладоши во время пляса. С участниками вечерки ряженные говорили «по-святошному» – измененным голосом: «... они гудят, рычат почти утробными головами, басят, или наоборот, пищат, верещат, что есть силы визжат. Их речь бывает, к тому же, лишена достаточной членораздельности. Ряженный помещает во рту гребень, пуговицу или камешек, и они расщепляют его голос, делают дикцию необычайно смазанной» [2]. Способ общения на арго (условный язык) был характерен для воинских союзов. Здесь можно привести пример спартанского лаконизма и иносказательности, шифрованных текстов разведчиков, паролей. В кругу кулачной артели такие способы также практиковались.

Еще одна важная деталь – в праздниках зимнее-весеннего периода отчетливо прослеживается ряд действий, связанных с поминовением предков. Чем для нас важна эта деталь? Поминовение предков – это своеобразная форма предстояния миру иному и смерти, являющаяся важным

атрибутом воинской культуры. В действиях и речи окрутников хорошо заметны черты существа, не принадлежащего к миру деревни и живущего по иным, не человеческим нормам поведения.

Обратившись к сказочному материалу, мы увидим, что сказка сохранила отголоски особого отношения к умению плясать. Умение это относится к хитрой науке, а корни этого знания лежат в контактах с иным миром. Сравнивая сказку с обрядом инициации, В. Я. Пропп подчеркивает, что в целом она утратила представление о пляске как о магической способности, приобретаемой в лесном доме. Однако отдельные следы таких представлений в ней все-таки найти удастся. Этот мотив он отмечает и в материалах Ф. Боаса: «здесь есть случаи, когда герой отправляется в «иное царство», а, возвращаясь, домой он приносит оттуда пляски, которым обучает свое племя» [3].

В древней Греции, на острове Делос, во время праздника Апполона юноши исполняли «журавлиную пляску» вокруг алтаря, сложенного из рогов жертвенных животных. По преданию, этой пляске мужчин обучил Тесей, когда, победив Минотавра и покинув Лабиринт, он возвратился с острова Крит домой [4].

Обряды ряженных играли важную роль в становлении, сохранении и дееспособности мужского русского обычая, они сохранялись в весьма полном виде до второй половины XX столетия. Смысл многих ритуальных актов к этому времени был уже утрачен, но сами действия сохраняли свою последовательность и составляющие в силу инерционности традиционного мышления.

Танцы, имитирующие передвижения и повадки животных, зародились в глубокой древности. В первую очередь, они являлись бесписьменным и надежным способом сохранения и передачи в поколениях проверенных навыков, помогающих охотиться и сражаться.

Обряды ряженных, получившие развитие в героической народной драме, (например, «Лодка») обладают всеми признаками древних мужских воинских мистерий с целым комплексом характерных признаков и культурных форм. Здесь и демонстрация артельной иерархии, и умения владеть оружием, специфическая манера ношения обычной крестьянской одежды, и боевой пляс.

Из всех народных драм именно «Лодка» сохраняет в себе черты обряда, древней мистерии. Ответ на вопрос, почему это именно так, может быть дан при более широком привлечении материала по культуре других народов. С образом лодки мы сталкиваемся в различных культурах, начиная с Древнего Востока и античности. Лодка, поставленная на колеса, – неперменный атрибут праздничного шествия, знаменующего

приход весны, она везет возвращающегося бога. В Египте это Озирис, в Афинах это Дионис. Наша лодка, поставленная на колеса или на полозья, проезжает во время масленичного шествия. В ней находятся главный персонаж праздника – Масленица. Нужно отметить, что изначально образ масленицы мужской, его исполняет кукла – «соломенный мужик», либо живой исполнитель. Можно попытаться определить имеющиеся сходные культурные формы на примере праздников древней Греции времен Солона и русской деревни XIX в., времени, которое можно обозначить как начало заката традиционного фольклорного театра.

У греков, как и у славян, можно отметить четыре основных праздничных периода, графически их можно представить в виде креста, разделяющего годовой круг на четыре равные части. Это соответствует зимнему и летнему солнцевороту, весеннему и осеннему солнцестояниям. Наиболее яркие праздники, во время которых исполнялись театральные произведения, проводились в зимне-весенний период: Святки (древняя Коляда) и Масленица на Руси и Анфистерии и Дионисии, соответственно, в Греции.

Греческие праздники были посвящены Дионису, богу возрождающейся природы, плодоносных сил земли, властителю животных. Он появляется в разном облике, он то виноградная лоза, то козел или бык, то медведь, как пишет А. А. Тахо-Годи: «...он оборотень, изменчивый как сама природа.» [5]. Изображения на амфорах рисуют такую картину праздничного весеннего шествия. В поставленной на колеса лодке, которая украшена виноградными лозами, возвышается изображающий Диониса мужчина, его сопровождает процессия ряженных музыкантов и певцов, изображающих сатиров. Среди них мы встречаем знакомые маски. Это коза, бык, медведь, волк. На росписи хорошо различимо, что это именно маски, закрывающие полностью либо частично голову. Тело у ряженных обнажено, на плечах брошены шкуры.

Мы уже выше упоминали о полном либо частичном обнажении на святках и на масленице, но в Греции тепло, а вот веселить публику в таком виде на морозе – поступок довольно неординарный, но с упорством повторяющийся из года в год. Дионису, по нашему мнению, соответствует образ славянского Деда. Его мы видим в «Лодке», где он выступает как прашур, хранитель рода, «прибирающий» к себе мертвых. Когда его окликают – он «сидит в хлеву». Как и Дионис, он владеет скотиной, только хлев его потусторонний и скотина там переряженная, все наоборот: «Кур дою, телят на яйца сажаю!». С его помощью воскреснет «убитая» девица, а в конце драмы все оживают и пляшут, наступает всеобщее ликование. Его образ разделяется позднее на собственно Деда, Доктора и Священни-

ка, который, видимо, появляется из пародийных служб школьного театра XVII–XVIII вв. В святочных сценках он лечит «лошадей», «быков», и прочих фантастических существ, также изображаемых ряжеными. Глядя на дионисийское шествие, вспоминаются слова колядки, где Дед предстает во всей своей «первозданной красе» – это типичный Дионис.

Как у нашего Деда
Три клети хлеба,
Три клети хлеба,
... по колено.

Он едет в масленичной лодке «в чем мать родила», одаривает публику, угощает всех пивом, усердно матерится и потешается над девками. Народ сопровождает эти сани пешком или в санях, куда садится как можно больше народу. Толпа провожает эту процессию с гиканьем, плясками, смехом и песнями. Масленичные песни, загадки и шутки содержат в себе довольно скабресный материал, который информанты не всегда охотно раскрывают собирателям фольклора.

Подобное обрядовое поведение является частью празднеств, носивших аграрно-магический характер; их целью было воздействовать на плодородные силы природы, повлиять на будущий урожай.

В Афинах шествие Диониса направлялось в театр, где продолжалось представление. Хор исполнителей двигался перед алтарем и пел молитвы о милости, воззвание к богу, поучительный миф [6].

В русской деревне масленичное шествие останавливается на площади, где поются масленичные песни:

Подай, Боже, ключик,
Весну отмыкати,
Зиму замыкати.
Зима на возочку,
На однием полозочку,
Весна на карете, на карете.

Обязательно народ просит Масленицу и Воеводу спеть «старинку», и они поют былину. В Кежемском районе Красноярского края еще в 70-е годы XX в. исполняли былину о корабле Соколе, где рассказывает про путешествие Ильи-Муромца.

В Афинах театральные представления давались только два раза в году – на больших и малых Дионисовых праздниках, происходило это в одном месте – в театре Диониса, под открытым небом на южном скло-

не Акрополя. Представления давались в течение четырех дней, пятнадцать пьес разыгрывались подряд. С точки зрения современного театра, они были «самодеятельными», весь народ считался участниками, а театр вмещал 15 тысяч человек, зрителями же подразумевались боги. У русских в годовом круге народных праздников театрализованные представления – народные драмы, интермедии, сценки ряженных – разыгрывались два раза в год. Это были праздники зимне-весеннего периода – Святки и Масленица. Одна из характерных особенностей русского фольклорного театра – это отсутствие четкой грани между зрителем и исполнителем. Зритель является не просто сторонним наблюдателем, но соучастником представляемого события. На Святках народ ежевечерне собирался на вечерку, где самодеятельные «артисты» разыгрывали «Лодку», «Максимилиана», вертепное действо и т. д.

Сравнивая русские и античные материалы, можно отметить очень много сходных культурных компонентов. Есть, конечно, различия в сроках, деталях, наименованиях, формах исполнения. Вопрос о сходстве фольклорных образов, сюжетов, мифологем давно занимал ученых, и обосновать эти явления пытались теорией заимствования (миграции сюжетов). Такой подход может выглядеть правдоподобным, если рассматривать культуры, тесно соприкасавшиеся в течение длительного времени. Но ведь тождественные сюжеты фиксировались у этносов, прямые контакты между которыми не зафиксированы.

Теория заимствования наших праздников из античности не подтверждается. В. Я. Пропп называет русский материал по его формам и идеологии гораздо более архаичным и представляющим земледельческие верования в их изначальных, древнейших формах и убедительно доказывает это множеством примеров [7]. Выдвинутая Э. Б. Тайлором гипотеза самозарождения сюжетов, основанная на общности психологического склада и закономерностях духовного творчества людей, также не выдерживает критики. Нужно взять во внимание и тот факт, что греки не исконные жители Пелопоннеса, они пришли сюда с севера, из-за Балкан. Где и с кем они жили раньше – об этом ученые спорят и по сей день. В последнее время все большее распространение получила теория общего источника происхождения сюжетов, обоснованная В. Н. Деминим. Он доказывает не только былое языковое единство, но и общее происхождение народов и их культур, обозначает общий источник мировоззрения и фольклора многих этносов.

Исходя из этой теории, можно объяснить и преобладание мужского начала в фольклорном театре, как у греков, так и у славян. В древнейшую эпоху союз охотников-воинов обеспечивал защиту соплеменников, родо-

вой территории. Помимо этого его члены выполняли жреческие (шаманские, ведовские) функции. На торжествах в честь воскресающей природы именно они были главными участниками обрядов, в которых, помимо обращения к Богу (силы природы, боги), отражалось и почитание прашуров, и демонстрировалась воинская мощь – способность продолжить жизнь общины, проводились обряды инициации молодежи, получил развитие культ героя. В силу инертности традиционного мышления, подражания «заветам предков», подобные модели поведения сохранились в традиционной культуре вплоть до середины XX столетия.

Примечания

1. Ивлева, Л. М. Ряженье в русской традиционной культуре. – СПб., 1994. – С. 213.
2. Ивлева, Л. М. Окрутки, хухляки, страшки... // Живая старина. 1995. – № 2. – С. 40.
3. Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1986. – С. 105.
4. Гаспаров, М. А. Рассказы о древнегреческой культуре. – М., 1995. – С. 78.
5. Тахо-Годи, А. А. Греческая мифология. – М., 1989. – С. 122.
6. Гаспаров, М. А. Указ. соч. – С. 192.
7. Пропп, В. Я. Русские аграрные праздники. – Л., 1963. – С. 108.

Е. М. Бородина

НАЦИОНАЛЬНЫЙ КОМПОНЕНТ В ФОЛЬКЛОРЕ УКРАИНСКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ КУЗБАССА

Становление этнокультурного восточно-славянского населения в Кемеровской области происходило в рамках единого общесибирского процесса формирования русскоязычного населения.

Кузнецкая земля, предгорья Алтая и южносибирские степи в народе слыли вольной стороной – Беловодьем. На степные озера, богатые рыбой и водоплавающей птицей, в горную тайгу, обильную зверем, пробирались русские охотники-промышленники. Вольная крестьянская колонизация из северных районов европейской России и Приуралья дала основную массу населения Кузнецкой земли – Кузбасса [1].

Рост численности населения Кемеровской области увеличивался, с одной стороны, благодаря естественному приросту старожильского населения, с другой стороны – массовому заселению пустопорожних пространств и таежных мест новыми землепашцами из России [2].

Кемеровская область отличалась тем, что являлась наиболее населенным, урбанизированным и промышленно развитым районом. Для нее

был характерен исключительно сложный этнический состав и во многом драматичная история формирования судеб её жителей. Фактически история Кузбасса как региона, во многом определяющего судьбу России, началась в послереволюционный период. Сочетание этих факторов влияет на состояние и развитие народов области, накладывает специфический отпечаток на национально-культурную сферу жизни людей. Значимость региона несоизмеримо возросла в годы советской власти, определившей курс на индустриализацию области и её активное включение в программы социально-экономического развития страны.

Первые украинцы появились в Сибири ещё в конце XVI века. До середины XIX века они переселялись небольшими группами и быстро растворялись среди сибирского населения. Массовые переселения украинцев в Западную Сибирь, в том числе и Кемеровскую область, начались со второй половины XIX века после завершения строительства Сибирской железнодорожной магистрали. Наибольшего развития переселение достигло в годы столыпинской аграрной реформы и связано оно с малоземельем в Европейской части России. Переселялись преимущественно выходцы из Киевской, Полтавской, Харьковской, Черниговской губерний [3].

Они селились рядом со старожильческим населением и вступали в тесные взаимоотношения вплоть до заключения браков. В результате подобного заселения «разными или родственными народами происходила этническая ассимиляция, следовательно, – и взаимное проникновение их культур, языковые, этнические и прочие контакты, что привело к обрусению восточных славян Сибири» [4]. В результате на территории современной Кемеровской области сложились довольно компактные расселения украинского этноса.

Строгих ограничений для расселения украинцев не существовало. Украинцы, проживая компактно, обладали этническим самосознанием, называя себя «хохлами», сохраняли свои традиции. Они принесли с собой не только названия мест, откуда шло переселение, но и сохранили украинский бытовой язык, традиционные обычаи, поэтический и музыкальный (песенный, инструментальный, танцевальный) фольклор. Живя на «чужбине», украинцы не забывали своей родины и своих корней. В новых природных условиях, в инонациональном окружении они стремились сохранить как можно больше своих национальных особенностей. Одним из средств сохранения и передачи традиционной культуры стали привезенные с Украины народные обычаи и обряды, как правило, сопровождавшиеся музыкой, хореографией, пением [5].

Так, например, украинское село Преображенка Тяжинского района состоит из переселенцев Полтавской губернии, и потомки до сих пор считают себя украинцами – «хохлами». Несмотря на это, формирование межэтнических связей между старожилами в конце XIX – начале XX века проходило интенсивно, особенно в хозяйственной и религиозной сферах. В другом украинском селении Новоукраинке (Каменке) того же Тяжинского района при наличии консервации обрядовых действий наблюдается проникновение в духовную культуру старожилов черт, в результате чего в песенном репертуаре произошло смешение стилей и диалектов. Если календарно-обрядовые и семейно-бытовые песни исполняются украинцами на родном языке, то лирические песни поются на чисто русском языке, без украинского диалекта [6], т. к. этот жанр был заимствован от старожилов.

Большинство украинских селений на исследуемой территории находилось в пределах Тяжинского и Мариинского районов Кемеровской области.

Изначально для каждой группы украинских переселенцев была характерна определенная замкнутость, ограниченность брачного круга. С первой трети XX в. началась активная ломка традиционных устоев, интенсивное смешение представителей различных этнических, социальных, конфессиональных групп.

Адаптация украинской культуры к условиям Сибири повлияла на сохранение структуры материнской культуры в целом. Изменения, обусловленные природно-климатическими условиями, произошли:

- в строительстве жилья, сохраняя лишь планировку и декоративную отделку;
- в традиции изготовления национальной одежды, которую в условиях Сибири утепляли;
- в проведении традиционных праздников, подчиняющиеся годовому циклу Сибири;
- в общении с другими жителями на проживаемой территории [7].

Кроме того, проживание украинцев на территории Кемеровской области способствовало сохранению таких важных традиционных элементов, как: самосознание, язык и фольклор. В новых природных условиях, в инонациональном окружении люди стремились сохранить как можно больше своих национальных особенностей. Потомки украинских переселенцев, родившихся уже в Сибири, вполне осознают свою принадлежность к той или иной нации, а представители старшего поколения знают и помнят свои корни [8].

Данное обстоятельство подтверждает то, что украинские песни записаны в разных географических точках Кемеровской области: в Анжеро-Судженске: «Посеяла огурочки», «Ой ты хмелю, хмелю», в Мысковском районе: «В огороде верба рясна», «Посеяла огурочки»; в Тисульском «Как за той за рекой, хуторочек стоял»; в Чебулинском районе п. Верх-Чебула: «В огороде верба рясна»; в Топкинском районе с. Зарубино: «Чую лузи при лужочку», Промышленовском районе «Зелёная вишня с под корыня вышла»; Ижморском «Ковыль, ковыль, ковылѐчек»; г. Берёзовске: «Нема того садику, что я насадила», «Закукала кукушечка» и т. д.

Очень ярко у украинцев представлена *лирическая протяжная песня*. Условно её можно разделить на женскую лирику (любовную, семейную), мужскую лирику (тюремную, рекрутскую, солдатскую) и песни позднего литературного происхождения. Совместное проживание со старожильческим населением привело к тому, что украинские переселенцы начинали включать в свой певческий репертуар лирическую песню старожилов, исполняя ее совместно: «Туман яром, туман долиною», «Пара голубей», «Посадила розу в край викна» и многие другие. Подобные песни прошли стадию осибиривания и закрепились как русские. Возможно, поэтому они исполняются на русском языке с незначительными украинизмами, например, лирическая песня «Як приехал козак с Украины»:

1. Як приехал козак с Украины.
Як приехал козак с Украины.
2. А сам пишел в хату до дивчины.
А сам пишел в хату до дивчины.

Интерес представляет песенная строфа. Благодаря попарной повторности стиховых строк возникают как бы двухфразовые образования, рожденные чисто поэтическими, словесными средствами [9]. Подобные элементы стиха и напева, формирующих песенную строфу, можно обозначить следующим образом: напев АБВГ / стих АБАБ.

1. ЯК ПРИ_Е_ХАЛ КО_ЗАК С У_КРА-И-НЫ, ЯК ПРИ_Е_ХАЛ
КО_ЗАК С У_КРА-И-НЫ.

Такое построение традиционно не только для лирических, но и свадебных песен. Ярким примером выступает украинская свадебная песня «Закувала кукушечка» [10]:

Закувала кукушечка / во темном лесочке. А + Б
 Закувала кукушечка / во темном лесочке. А + Б



В данном случае строфа состоит из двух музыкальных фраз, т. е. каждая музыкальная строфа членится на две составные синтагмы: (а+б) + (а+б).

По такому же принципу строится лирическая песня «Ой, пойду я лугом, лугом», но с трехстрочной основой:

Ой, пойду я лугом, лугом, А
 Ой, пойду я лугом, лугом, А
 Где мой милый горе плугом. Б

Трехстрочные строфы, как правило, образуются чаще всего путем повторения музыкальных, либо стиховых компонентов формы. В данном случае повторяется первая стиховая строка, при этом прослеживается мелодическая обособленность, т. е. логическая соподчиненность трех самостоятельных музыкальных фраз: А Б В



Украинские старожилы в своём репертуаре сохранили плясовые и шуточные песни. «Копав, копав криниченьку», Распрягайтэ, хлопцы, конэй», «Нэсэ, Галя воду». В песнях подвижного темпа основная динамическая роль скачков сохраняется: в восходящем движении они действительно повышают накал чувств. Поэтому песни звучат ярко, выразительно и задорно [11].

В репертуаре местных украинцев встречаются игровые песни, а женщины старшего поколения помнят колыбельные песни «Бай, бай, бай», «Баюшки побай», потешки «Галушки, галушки, полетите к бабушке», «Кыши – кыш», «забавлянки». Подобные жанры малочисленны, однако они исполняются на родном языке.

Переселенцами-украинцами сохранен цикл календарных песен. Цикл зимних поздравительных песен выделяет наиболее распространенные жанры: щедровки и посевальные колядки. Основным мотивом выступает процесс колядования «Колида, колида» и щедрования с последующей просьбой подаяния: «Щедрык-вдрык», «Там Иисус Христос стоит», «Добрый вечер, паны, господа» [12].

Славления и короткие колядки исполнялись только детьми и подростками перед Рождеством. Главные черты, отличающие эти песни:

1. четырехслоговые рефрены (припевы), например:

Свя-тый ве-чор / доб-рый ве-чор,
Доб-рым лю-дям / на здо-ро-вья;

2. основные мотивы: а) «дома ли хозяин?»; б) «пожелание добра», «приплода скота» или «хорошего урожая»:

- «кто даст пирога, тому двор живота» или
- «подашь немножко, будет сын Ермошка»;

3. время и место исполнения, функциональная направленность, а также состав исполнителей.

«Посевальные» и рождественские песни пели исключительно мужчины на Рождество и Старый Новый год. В святочный репертуар молодежи и пожилых женщин входили щедровки, господарские и молодежные колядки. «Меланки» исполняли девушки во время обряда «меланкования» [13].

Утро Рождества было посвящено официальному православному культу, а вечерние обряды – древнему языческому божеству солнца, Коляде. Группы девушек ходили по дворам и исполняли колядки – короткие песни, которые заканчивались благопожеланиями хозяевам дома и требо-

ванием угощения. Языческая вера исчезла давно, а обряд сбора «дани» превратился просто в веселую игру, забаву. Немалая роль в новогодних обрядах принадлежала детям, которые ночью приходили под окна хат щедровать. Детей, в отличие от взрослых, в хату не приглашали. Угощение им давали через окно. Каждый исполнитель помнит детские колядки и щедровки с короткими текстами, шутливыми угрозами, простыми напевами с повторяющимися музыкальными интонациями («Щедрики-ведрики, дайте вареники»).

Весенний цикл украинских переселенцев наиболее ярко представлен веснянками-закличками, исполняемыми в особой манере «пения-крика» («Приди весна-красна!»), лирическими песнями, приуроченными к весне («Ой, зацвела в лозе лоза»).

На Пасху исполнялись постовые песни. Несмотря на их сакральность, выделяются мотивы, корни которых находятся в славянской мифологии: представления о «том свете» и превращение человека в дерево и храм.

Для мифологического сознания этноса характерно последовательное сближение дерева и храма как вертикалей пространства, священных мест, где совершались обряды. Довольно широко распространена в Сибири у украинцев баллада о злой свекрови, в отсутствие сына превратившей невестку в дерево (рябину, тополину и т. д.) на поле, где та жала рожь.

Отличительной чертой народно-песенного творчества украинцев выступают исполнительские особенности. Жанры повествовательного фольклора (исторические песни) исполняются «гуртом» («Ой, на горі та жінці жнуть»), а календарные, свадебные, игровые, плясовые, как правило, малыми группами (два-три человека), или соло.

Таким образом, проживание украинцев на территории Кемеровской области наложило специфический отпечаток на этнокультурную сферу жизни людей. С одной стороны, в процессе адаптации украинской культуры к сибирским условиям произошла утрата отдельных традиционных устоев: в строительстве, одежде, праздниках, общении. С другой – сохранились такие этнокультурные аспекты, как самосознание, язык, фольклор. Национальные черты ярко выражены в фольклоре, на что указывает сохранение основных жанров песенного творчества (календарно-обрядовые и семейно-бытовые), язык, характер и манера исполнения.

Примечания

1. Кузбасс. Прошлое, настоящее, будущее. – Кемерово, 1978. – С. 20–22.
2. Кауфман, А. Общинные порядки восточных волостей Томского округа и северо-западной половины Мариинского округа. – Томск, 1894. – С. 1–2; 52–68.

3. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. – Новосибирск, 1981. – С. 35.
4. Многонациональный Кузбасс (история, практика). – Кемерово, 2003. – С. 3.
5. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. – Новосибирск, 1981. – С. 35.
6. Кушнарченко, С. М. Фольклор украинцев южных районов Омской области (на примере Одесского района) / Народная культура Сибири: материалы XIII научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. – Омск, 2004. – С. 61–62.
7. Чичеров, В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв. – М, 1957. – С. 128.
8. Музыкальная культура Сибири. – Новосибирск, 1997. – Т. 2. – С. 49.
9. Щуров, В. М. Стилевые основы русской народной музыки. – М., 1998. – С. 192.
10. Кушнарченко, С. М. Указ. соч. – С. 180–184.
11. Щуров, В. М. Указ. соч. – С. 192.
12. Леонова, Н. В. Украинский фольклор // Музыкальная культура Сибири. – Новосибирск, 1997. – Т. 1. – Кн. 2. – С. 66–67.
13. Власова, Г. И. Поэтика колядных песен центрального Казахстана // Народная культура Сибири: Материалы XII научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. – Омск, 2003. – С. 122–123.

Е. В. Степанцова

К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ НОРМ РЕЛИГИИ НА ФОРМИРОВАНИЕ НОРМ ПРАВА

В любом обществе неизменно присутствует очень важный духовно-культурный институт – религия. Его влияние ощущается не только в духовной, но и в социально-политической жизни общества. Религиозный фактор влияет на экономику, политику, межнациональные отношения, семью, культуру через деятельность верующих индивидов и организаций в этих областях. Человек, воспринявший в общине элементы традиции, обязательно воспроизведет их, пусть в измененном, приспособленном к мирской жизни виде, за пределами церковной ограды [1]. Степень влияния религии связана с её местом в обществе, которое может изменяться в зависимости от исторической ситуации. Цель религии никогда не ограничивалась верой в Бога и потустороннюю жизнь, а также совершением религиозных обрядов. Её задача – завладение массами и влияние на расстановку сил в обществе.

С начала своего существования человек выдумал огромное количество суеверий и создал около 50 тысяч больших и малых религий. Качественно новым этапом влияния религии на общественно-политические процессы становится возникновение церкви как организации, характери-

зующейся всеми основными атрибутами, присущими социальному институту. Церкви присуща идеология (общее вероучение), определенная деятельность (совершение культовых и некультовых действий), система управления (церковная структура и иерархия), система регулятивных норм и правил (религиозная мораль, каноны, заповеди).

В основе любой религии лежат заповеди – моральные нормы, которые появились гораздо раньше норм права, но неизбежно легли в его основу. В истории права были целые эпохи, когда религиозные нормы носили юридический характер, а церкви принадлежали судебные права. После отделения церкви от государства религиозные нормы формально утратили юридическую силу, но фактически плавно перешли в светские законы. Как отмечает С. А. Авакьян, в обществе происходит «наложение» религиозных отношений на другие общественные отношения [2].

Предметно и наглядно объясняет объективные и субъективные процессы трансформации христианских религиозных ценностей, целей и принципов в правовые нормы, институты и функции Б. А. Осипян на примере одного из наиболее ярких средневековых образцов армяно-христианского правотворчества – Судебника 1184 г. св. Мхитара Гоша. Исследователь рекомендует армянским и российским правоведам воспринимать личность св. М. Гоша не только во времени его или нашего века, но как совечный совет (*khordurd* (арм.); *advice* (англ.)) христианской веры, через которую нам придется восстанавливать живую связь всех времен в непрерывном потоке реки вечности и некогда утерянную нами свою духовную преемственность и подлинный духовно-национальный образ во Христе, чтобы, наконец, создать собственную национальную школу права и основанную на нем государственно-правовую, законодательную и судебную системы. По убеждению св. М. Гоша, закон должен быть безупречным и убедительным. Поэтому он не должен основываться на предположениях и капризах приходящих и уходящих правителей либо на оппозиционных и конкурирующих политических мнениях и недоразумениях «мудрецов-язычников», ибо истина, заключенная в воле Создателя, – во всех своих разнообразных проявлениях и уровнях – одна. Она и есть единственное основание права и ответственности законодателя перед вечным Богом и избранным Им и избравшим его народом, которые в отличие от власть предержащих временщиков являются постоянными и долговременными ориентирами для законотворчества и правосудия, для поддержания правопорядка и законности [3]. Следует отметить, что названный Судебник широко применялся в Армении и других местах компактного проживания армян, а также косвенно вошел в Свод законов Российской Империи.

Многие положения Судебника действуют до сих пор. Заслуга автора в том, что он сумел объединить дух христианской религии с особенностями правовой светской жизни.

Важным фактором существования и деятельности любого государства всегда были налоги. Как отмечают исследователи, и в этой сфере можно вполне обоснованно говорить о влиянии религиозных обычаев на формирование налогообложения. Так, вера в божественность и духовность окружающего мира, полного опасностей и невзгод, свойственна человеку, отсюда возникали жертвоприношения как способ задобривания богов, которые достаточно часто приводили к желаемым целям. А неприношение жертвы богам связывалось с несчастьями, бедами для общества. Такие обычаи передавались от поколения к поколению, соответственно становились традицией и превращались в постоянно действующие нормы.

Прообразы налоговых форм становились правилами поведения в условиях общества, состоящего из абсолютно эгоистичных личностей, по причине облегченности поступков человека, который больше стремится воспользоваться опытом окружающих, чем решить проблему самостоятельно, что может привести к непредсказуемым последствиям. В результате конкретный человек поступал так же, как окружающие его члены общества, и тем самым создавал незаметно для себя общее правило или норму. С течением времени формировались новые модели поведения, которые совершенствовались и закреплялись в правилах, нормах, институтах и передавались последующим поколениям [4].

В Резолюции Генеральной Ассамблеи ООН 1981 года отмечается, что игнорирование и нарушение прав человека и основных свобод, в частности, права на свободу мысли, совести, религии или убеждений любого рода, являются прямо или косвенно причиной войн и тяжелых страданий человечества, особенно когда они служат средством иностранного вмешательства во внутренние дела других государств и приводят к разжиганию ненависти между народами и государствами [5].

Право призвано быть проявление единого божественного закона мироздания в социальной и политической сфере, – сказано в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви. – Вместе с тем всякая система права, создаваемая человеческим сообществом, являясь продуктом исторического развития, несет на себе печать ограниченности и несовершенства [6].

История России во времена Советского Союза знаменита, как известно, даже не простым гонением на церковь, а фактическим уничтожением всей религиозной стороны жизни и самих служителей церкви. Удиви-

тельно, но мощной карательной машине не удалось смести с российской земли веру в высшие силы и желание людей совершать религиозные обряды. Неоспоримыми являются факты тайного крещения детей даже видными партийными деятелями и активистами в социалистический период. Государственное разрушение религии как противоестественный процесс всегда негативно скажется на правовом порядке, поскольку нормы права и нормы религии всегда служат одной цели – закреплению и утверждению нравственных ценностей в обществе.

Современное российское государство строит свои отношения с церковью на основе провозглашения отделения церкви от государства. Одновременно государство гарантирует равенство религиозных конфессий и возможность добровольного религиозного образования. Взаимоотношения между церковью и государством регулируются нормами конституционного права, что неизбежно подчеркивает значимость религии, а соответственно и её норм (заповедей) в жизни общества.

Заповедей, оставленных в Ветхом Завете, всего десять. А многочисленные попытки на протяжении веков дополнить их новыми не увенчаются успехом. Современному обществу, развивающемуся в разных направлениях, кажется недостаточным такое малое количество заповедей. Как результат – десятки тысяч законов, сопровождающихся комментариями, инструкциями, приказами. В динамично развивающейся жизни человеку подчас хочется более простого и понятного. Основы нравственной чистоты и душевного спокойствия как раз и заложены в Десяти посланиях древнего пророка всему человечеству. Кроме того, смысл всех десяти заповедей можно свести к двум правилам, лежащим в основе демократичного права:

- 1) разрешено все, что не нарушает прав и свобод других людей;
- 2) права всех людей равны.

Нельзя непосредственно покушаться на чужие: жизнь, здоровье, имущество, свободу – вот минимум требований. Искусственное создание гармонии и порядка в обществе путем принятия десятков тысяч законов, в которых не каждый может разобраться, только лишний раз подталкивает общество к осознанию глубокого смысла Десяти коротких посланий. Десять Заповедей дают людям то основное нравственное руководство, которое необходимо в частной, семейной и общественной жизни. Жизнь показывает, что, пока государство в своем законодательстве руководствуется этими моральными принципами и заботится о соблюдении их, жизнь в стране течет нормально. Когда же оно отступает от этих принципов и начинает попирает их, будь это тоталитарное или демократическое государство, жизнь в стране изменяется не в лучшую сторону.

Существует совершенно справедливое мнение, что нормы права основываются на общественной морали, социально-политических взглядах, интересах большинства. Но при этом не учитывается, что мораль у каждого своя, а понятие большинства – относительное. Зачастую мнение меньшинства, а не толпы, бывает более справедливым и разумным. Если есть желание улучшить жизнь человека, для начала надо выяснить, совпадают ли взгляды разных людей на жизнь и её улучшения. Неизбежно в каждом обществе, широкие взгляды на свободу ведут к тому, что многие люди используют её себе и другим во вред. Например, употребление алкоголя. Но и введение жестких норм права для ограничения употребления алкоголя не приводило к положительным результатам. Вместе с тем, бесспорным является то, что религиозно настроенные граждане и те, кто просто придерживается минимума моральных и нравственных требований, изложенных в нормах религии (заповедях), могут контролировать собственное употребление алкоголя и не причинять вред себе и окружающим.

Церковь и её заповеди в современном обществе противостоят его нравственному разложению, в отличие от норм права, которые могут сдерживать негативные процессы, но не всегда могут контролировать изменения изнутри. Нормы права легко переписуются в соответствии с ситуацией, а нормы религии неизменны веками. Однако не стоит забывать, что религия, преследуя цель занять лидирующее положение в обществе, использует свои нормы для управления малограмотными, несведущими людьми. Самая молодая мировая религия – ислам – как раз и устанавливает жесткие правила для людей с целью легкого управления ими.

Следует отметить, что современные демократические правовые нормы ослабляют некоторые из Заповедей, которые ограничивают свободу (личной жизни, совести, распоряжения своим временем), но неизменно усиливают классические нравственные императивы (не убивай, не воруй, не лги, сочувствуй и помогай).

Согласно статье 28 Конституции Российской Федерации каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними. Эти конституционные положения практически совпадают с аналогичными нормами Международного пакта о гражданских и политических правах (статья 18, пункт 1), а также Конвенции о защите прав человека и основных свобод (статья 9, пункт 1) [7, 8].

Провозглашая нейтралитет в отношениях с церковью, законодатель не всегда может предположить, куда может привести интерес к религии на местах. Последняя тенденция увлечения представителей бизнеса и властьдержущих богослужением иногда доходит до комичного абсурда. Средства массовой информации во вполне серьезных репортажах показывают на разделительной полосе оживленной многополосной трассы палатку, оформленную религиозной атрибутикой и вывеской «Освящаем автомобили». Или недавнее соглашение между представителями церкви и руководством органов внутренних дел одного из субъектов федерации о ежедневном благословении сотрудников милиции, выходящих на службу. Причем соглашение, оформленное по всем правилам гражданско-правового договора, с подписями и печатями. Но искусственное навязывание религии людям не приносит пользы. Чтобы религиозные нормы работали и давали результат в социальной жизни, они должны поселиться в подсознании человека, а не диктоваться снаружи. Религиозные нормы, как и нормы морали, являются мощным внутренним регулятором поведения. Они необходимы для поддержания нравственных устоев и правового порядка в обществе.

Современная религия чрезвычайно многообразна и динамична, она отражает реалии времени, стремится соответствовать его требованиям и запросам, не оставляя своей тысячелетней цели занять значимое место в социально-политической жизни общества, опираясь при этом на свои нормы и правила.

Огромным достоинством современного общества и, в частности, российского, является нацеленность на всеобщую правовую грамотность, уважение к закону и праву. Только закон в реальной действительности может защитить свободу человека, обеспечить равенство, благополучие и безопасность людей. «В наше время, как никогда раньше, возрастает роль и значение гражданской позиции не только деятелей культуры, науки и образования, но и служителей церкви», – отмечает Т. А. Шимчук, рассуждая о православии как основе духовного возрождения постсовременной России. Россия медленно и мучительно учится мыслить по-новому. Все вынуждены потихонечку ориентироваться на логику Божественную [9].

Общество, где светские и религиозные ценности работают в полном объеме, было бы, пожалуй, самым эффективным, быстроразвивающимся и богатым во всех направлениях. Оно было бы и самым счастливым, так как предоставляло бы каждому человеку максимум возможностей для самореализации.

Примечания

1. Батури́н, С. П., Батури́на, Т. В. К вопросу о взаимоотношениях церкви, государства и общества в России // Культура как предмет комплексного исследования. – Кемерово, 2005. – С. 252.
2. Авакьян, С. А. Политический плюрализм и общественные объединения в Российской Федерации: конституционно-правовые основы. – М., 1996. – С. 17.
3. Осипян, Б. А. Армянский судебник 1184 года как прообраз христианской конституции // Конституционное и муниципальное право. – № 8. – 2006.
4. Глушаченко, С. Б., Щепкин, С. С. Исторические предпосылки возникновения налогов (теоретико-правовой анализ) // История государства и права. – 2007. – № 12. – С. 15.
5. Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии и убеждений. (Принята 25.11.1981 Резолюцией 36/55 на 73-м пленарном заседании Генеральной Ассамблеи ООН).
6. Моисеев, М., Сайт РПЦ, Московский патриархат, 16 августа 2007, электронный ресурс <http://www.patriarchia.ru/db/text/281704.html>
7. Международный пакт о гражданских и политических правах. (Принят 16.12.1966 Резолюцией 2200 (XXI) на 1496-м пленарном заседании Генеральной Ассамблеи ООН).
8. Конвенция о защите прав человека и основных свобод (ETS № 5) (Заключена в г. Риме 04.11.1950) (с изм. и доп. от 11.05.1994).
9. Шимчук, Т. А. Православие как основа духовного возрождения постсоветской России // Культура как предмет комплексного исследования / Кемеров. гос. ун-т культуры и искусств. – Кемерово, 2007. – Вып. 8. – С. 155.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Городищева А. Н. Я, Другой и миротекст.....</i>	3
<i>Солов В. В. Общественное наследие и гармонизация общественных отношений.....</i>	12
<i>Солов В. В. Византийское наследие и русская политическая культура.....</i>	18
<i>Курбатов В. П. Инновационное развитие культуры.....</i>	27
<i>Дорошенко Н. А. Культура и социализация.....</i>	34
<i>Балабанов П. И., Сечина И. А. Культура, наука, искусство.....</i>	40
<i>Буратынская С. В. Категория движения в осмыслении феномена танца.....</i>	46
<i>Иванова Н. В. Классификационный подход к исследованию танца.....</i>	51
<i>Ултургашев Г. Г. Методологические проблемы антропосоциогенеза и техногенеза.....</i>	65
<i>Балабанов П. И. Аксиологические аспекты проектировочной деятельности.....</i>	81
<i>Ртищева О. В. Время и пространство в языковой картине мира.....</i>	88
<i>Розанцев Р. Г. Потребность в идеальном.....</i>	97
<i>Пампура Ж. В. Эволюция семиотических школ в связи с переходом к информационному обществу.....</i>	101
<i>Киштеева О. В. Роль хакасского народного костюма в системе этнокультурной организации среды.....</i>	107
<i>Сечина И. А. Особенности музыкального познания в XX веке.....</i>	112
<i>Ткаченко Л. А. «Московская» школа керамики и культура художественного фарфора Западной Сибири.....</i>	115
<i>Кайманаков А. Г. Следы мужской артельной культуры в фольклорном театре.....</i>	119
<i>Бородина Е. М. Национальный компонент в фольклоре украинских переселенцев Кузбасса.....</i>	127
<i>Степанцова Е. В. К вопросу о влиянии норм религии на формирование норм права.....</i>	134

Научное издание

**КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ
КОМПЛЕКСНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

Сборник научных трудов

Выпуск 9

Редактор *Т. В. Сафарова*
Компьютерная верстка *М. Б. Сорокиной*

Подписано к печати 15.01.09. Бумага офсетная. Гарнитура “Таймс”.
Печать офсетная. Уч.-изд. л. 8,5. Тираж 500 экз. Заказ № 145.

Издательство КемГУКИ:
650029, г. Кемерово, ул. Ворошилова, 19.
Тел. 73-45-83