Санкт-Петербургское отделение Российского института культурологии

Кафедра ЮНЕСКО
по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога

Фундаментальные проблемы современной культурологии

Том II
Историческая культурология

Санкт-Петербург
2007

I. Биологические детерминанты историко-культурного развития человечества

В. С. Чупов
Ботанический институт им. В. Л. Комарова РАН (Санкт-Петербург)

БИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ КУЛЬТУРЫ ЧЕЛОВЕКА

Западноевропейская культура хоть и развивается в русле той же древнесредиземноморско-европейской цивилизации[1] что и культура российская, однако имеет свои особенности. В свое время это заставило западника Ф. Тютчева воскликнуть: «Умом Россию не понять…». Дело, конечно не в уме, а в том понятийном аппарате (аршине, по словам поэта), который был разработан для анализа этой культуры. На первых порах по необходимости он должен был быть достаточно упрощенным, механистичным, но, к сожалению, этот недостаток не преодолен и сегодня. К тому же в порядке действия обратных связей в последние полтора-два столетия эта механистичность наложила свой отпечаток и на характер развития западноевропейской культуры (включая и ее крайний американский вариант). Попробуем заново подойти к формированию понятийного аппарата интересующей нас области знаний, обращая особое внимание на необходимость согласования «гуманитарных» понятий с биологической сущностью человека.

Ab ovo. В процессе эволюции человек получил в качестве преадаптации мощный когнитивный аппарат (разум), который мог задавать вопросы, но на первых порах у него не было достаточного количества позитивных знаний и не были сформированы методы их обработки. Попытки человеческого разума дать ответы на вопросы об устройстве и развитии мира в древности, при заложении фундамента нашей цивилизации, сформировали три системы познания: религию, философию и эзотерию (пифагоризм, каббализм). Контакт между философией и эзотеризмом дал впоследствии комплекс современных естественных наук. Среди естественных наук оформилась и биология. Но при этом более сложные области знания о высших функциях человеческого организма остались временно прерогативой философии. Такое положение привело к тому, что знание о человеке распалось на знание естественнонаучное и гуманитарное. Нам бы хотелось сформулировать ряд понятий на языке, который мог бы быть понят как естественниками, так и гуманитариями (рискуя, конечно, что естественно для междисциплинарных контактов, быть не понятым ни теми, ни другими). Поскольку мы ограничены рамками небольшой статьи, то попытаемся изложить данную концепцию в виде ряда определений, практически не вдаваясь в их критический разбор. Более полное изложение можно найти на сайте: http://www.nika-egida.narod.ru

Несмотря на то что уже давно получили развитие такие отрасли знания, как физиология высшей нервной деятельности, психофизиология, психолингвистика, социобиология,

---

[1] *Чупов В. С., Степанов В. С.* Цивилизационное строение общества с точки зрения биополитологии. СПб., 1999.

социоэтология и биополитология, длительное время существуют такие дисциплины, как этология, приматология, антропология, этнография, демография и экология, также чрезвычайно важные для понимания процессов, происходящих в области, рассматриваемой гуманитарными дисциплинами, в понимании природы человека все еще преобладает достаточно абстрактный, ведущий свое происхождение от умозрительного анализа мира подход. Подход, когда человек рассматривается как объект, появившийся внезапно, как бы ниоткуда, будто бы нет за ним многих десятков миллионов лет истории его филогенетических предков. Истории, во время которой формировались многие его инстинкты, отрабатывались поведенческие реакции и правила поведения не только личностного, но и социального характера[2]. И хотя ни в коем случае нельзя сказать, что взаимодействия между гуманитарными и естественнонаучными областями знания не происходит (сами названия многих наук — психолингвистика, биополитология и др. — говорят об их междисциплинарном характере, недостаточность этих контактов ощущается[3]. Биологическая сущность человека только обозначается, но лишь в очень незначительной мере используется для проникновения в тайну мотивации его деятельности, проникновения в механизм принятия решений или понимания даваемых оценок.

Биологическая сущность человека. К сожалению, у небиолога — философа, культуролога, политолога — упоминание о биологической природе человека вызывает ассоциацию с физиологией, генетикой, может быть, с биохимией, в лучшем случае — с низшими врожденными инстинктами. В традиционном гуманитарном понимании интеллект, культура, общественное устройство и поведение никак не связываются с низшими уровнями организации человеческой личности. Тем не менее в природе не существует ни другого интеллекта, ни другой культуры, кроме интеллекта и культуры, принадлежащих или созданных объектами биологической природы. Все уровни организации в организме человека тесно связаны, взаимно влияют друг на друга и вне этой связи деятельность человека во всей своей сложности не может быть понята.

Широко распространенную дуальную модель человеческой личности, рассматривающую его как биосоциальное существо, необходимо заменить соответствующим диатропическому подходу к изучаемому предмету представлением о биологической природе человека как о сложной системе взаимосвязанных, охваченных прямыми и обратными связями уровней организации. Системе, обладающей высокой степенью целостности, при значительной автономности каждого уровня. Мы предлагаем выделять шесть таких уровней: биохимический, физиологический, психологический, социальный, интеллектуальный и культурный[4].

До какой-то степени эти уровни возникали последовательно друг за другом в процессе эволюции. С другой стороны, на всех уровнях совершенствования живым существам

---

[2] *Файнберг Л. А.* У истоков социогенеза. М., 1980; *Дерягина М. А., Бутовская М. Л.* Этология приматов. М., 1992; *Caldwell, L.* Biocracy: the irresistible influence of biology on politics // Biology and Bureacracy. L., 1986.

[3] *Эпштейн М. К.* Философия возможного. СПб., 2001; *Карпинская Р. С., Лисеев И. К., Огурцов А. П.* Философия природы: коэволюционная стратегия. М., 1995 С. 13–78.

[4] *Чупов В. С.* Анализ процесса развития с помощью модели параллельных пучков. СПб., 2000. С. 42–49.

приходилось решать одни и те же задачи — искать пищу, прятаться от опасностей или экстремальных условий внешней среды, находить полового партнера, строить убежища, тренировать свои навыки и отдыхать. Следовательно, на каждом уровне эволюционного развития отрабатывались механизмы решения одних и тех же проблем. Более того, внутри отдельных уровней существует ряд подуровней и дублирующих систем, работу которых также необходимо учитывать[5]. В процессе эволюции часть из этих механизмов могла утратиться, значение других уменьшилось или они были приспособлены организмом к решению других задач, но многие консолидировались в вертикальные структуры, системно решающие возникающие перед живым организмом задачи. Задача биогуманитарного знания (в более широком смысле, включая социальные отношения, эту отрасль науки можно определить как естественнонаучное обществознание) — не только выделить эти уровни и структуры, но и определить механизмы их взаимовлияния.

Приведем несколько примеров. Человек может искать полового партнера на уровне интеллекта, холодно решая, кто ему подойдет, а мимо кого он пройдет не задумываясь. Но он существует в иерархически организованном социуме, и мнение родителей, друзей, корпоративные отношения, социальные «предрассудки» также оказывает влияние на принятие решения. Причем влияние это проявляется не только на уровне интеллекта, но и в виде психофизиологических реакций: например, ощущения психологического «неудобства» от мезальянса, чувства стыда и т. п. И вдруг в его решения вмешивается психология, и он влюбляется в совершенно казалось бы не подходящего по интеллектуальным соображениям партнера. В то же время на силу его чувства будет оказывать огромное влияние уровень гормонов в крови и в зависимости от этого параметра влюбленный может либо уйти к любимому (любимой), разорвав все родственные связи, либо поплакать и остаться дома. В то же время уровень гормонов в свою очередь зависит от психологического и физиологического состояния организма, его физической конституции и взаимное влияние этих факторов жизнедеятельности — биохимического, физиологического и психологического, не находящее разрядки в виде ряда физиологических реакций, может довести до тяжелой болезни или даже смерти либо, «сублимируясь», привести к созданию бессмертного произведения искусства.

Но и более низкий, чисто химический уровень обеспечения жизнедеятельности даже такого высоко организованного существа, каким является человек, не остается незадействованным. Недостаток йода или железа, избыток алкоголя или наркотиков в продуктах, потребляемых населением, может повлиять как на жизнь отдельного человека, так и на социальную жизнь общества [6].

---

[5] *Адрианов О. С.* Многоуровневая организация осознаваемых и неосознаваемых форм высшей нервной деятельности // Вестник АМН СССР. 1986, № 4. С. 43–49; *Бадиков В. И., Смирнов В. М., Судаков К. В.* Экспериментальное воспроизведение дублирующего пейсмекерного центра пищевой мотивации //Бюллетень экспериментальной биологии и медицины. 1978, № 11. С. 515–517.

[6] *Протасова Н. А.* Микроэлементы: биологическая роль, распределение в почвах, влияние на распространение заболеваний человека и животных // СОЖ. 1998, № 12. С. 32–37; *Суликов В. Л.* Геохимическая экология болезней. М., 1999, Часть 1–3.

Выделение феромонов, являющихся основным половым аттрактантом у насекомых, может и у человека внести свои коррективы в механизмы его поведения[7]. В свою очередь на него повлияет и уровень культуры, культурная традиция, которая сама формировалась под влиянием биохимических, физиологических, психологических, социальных факторов.

Другой пример — рост молодого организма. С одной стороны, он в значительной мере обеспечивается генетико-морфологическими процессами, но для отработки необходимых навыков, полного развития организма на социальном и психологическом уровнях запускается механизм игрового поведения. В то же время даже примитивный интеллект зверя, например лисы или волчицы, при появлении опасности прерывает игровые процедуры своего потомства, уводя его в безопасное место, каким может явиться нора. А нора — это уже элемент примитивной материальной культуры.

Наличие нескольких, достаточно автономно работающих уровней, на которых могут приниматься решения по поводу одного и того же сигнала, раздражителя, входящего в систему, ставит вопрос о существовании некоторого коммутационного и интегрирующего узла, выдающего окончательный сигнал, определяющий действие на выходе системы. И не всегда им является рассудок. В некоторых случаях, рассудок просто отключается (в частности, в состоянии аффекта или при высокой степени опасности), в других случаях принятие окончательного решения значительно модифицируется (например, поведение в толпе). Вообще вся многоуровневая система организации человеческой личности находится под сильным модулирующим действием условий существования. (Эта особенность нашла свое выражение в известной пословице «Сытый голодного не разумеет»). Поэтому лишь очень осторожно следует подвергать моральному суду исторические события, участниками и действователями в которых были люди, находившиеся совсем в иных, чем их потомки, условиях.

Таким образом, в качестве модели биологической сущности человека можно предложить модель, представляющую собой сложную систему, охваченных многократно дублированными прямыми и обратными связями уровней организации человеческой личности, деятельность которых модулируется внешними условиями. В целях анализа удобно выделить 6 уровней организации: биохимический, физиологический, психологический, социальный, интеллектуальный и культурный, между которыми организуются дополнительные вертикальные структуры интеграции, а принятие окончательного решения обеспечивается функционированием интегрального пускового механизма.

Биополитика. В русскоязычной литературе распространен термин «биополитика», являющийся переводом раннего английского термина «biopolitics», под которым эта отрасль знания впервые появилась на научной сцене в 1964 г. Автор, введший его в употребление, писал:

---

[7] *Макарчук Н. Е., Калуев А. В.* Обоняние и поведение. 2000; *Корочкин Л. И.* К проблеме биофилософии: некоторые общие принципы организации и функционирования биологического материала // Методология биологии. Новые идеи: синергетика, семиотика, коэволюция. М., 2001; *Jacob S., McClintock M. K.,* Psychological state and mood effects of steroidal chemosignals in women and men / Horm. Behav, 2000. P. 1–23.

«Биополитика — это полезное клише, обозначающее усилия, направленные на приведение социальных, особенно этических ценностей в соответствие с фактами биологии»[8]. В период с середины шестидесятых по середину семидесятых годов прошлого века появился ряд работ, в основном американских авторов, посвященных вопросам использования биологических данных, идей и методов в политологии. В 1970 г. биополитика была признана Международной политической ассоциацией в качестве специальной области исследования, а с 1975 г. получила статус постоянной исследовательской области в программе конгрессов этой организации.

В русскоязычной литературе определение биополитики выглядит следующим образом: «Биополитика — это концепция, допускающая использование биологических понятий и методов исследования в изучении политических феноменов». Чтобы отделить исследовательскую область биополитики от ее практического применения нами был предложен термин биополитология, обозначающий биологическую дисциплину, занимающуюся теоретическими исследованиями в области политики и соответствующий англоязычному термину biopolicy[9].

В настоящее время имеется ряд работ, освещающих историю возникновения и развития биополитологии (биополитики)[10]. На русском языке, кроме ряда статей, посвященных исследовательским проблемам биополитологии, институтом философии РАН выпущена монография А. В. Олескина (2001) «Биополитика. Политический потенциал современной биологии».

Биополитология. Научное направление, рассматривающее политику как производное социальных инстинктов и интеллектуально-культурных наработок существ биологического вида *Homo sapiens L*. Целью биополитологии является разработка теории *биологичного государственного устройства (см. Биологичное государственное устройство).*

Биологичное государственное устройство. Государство, цели и институты которого соответствуют возможностям и потребностям человека как биологического существа (см. *биологическая сущность человека*).

Диатропика Понятие диатропики (от *греч.* диатропос — разнообразный, разнохарактерный), введенное Ю. В. Чайковским[11], концентрирует внимание исследователя на явлении разнообразия, которое само по себе представляется объектом исследования.

Разнообразие как таковое характеризуется во-первых как обязательно присутствующее если не во всех, то в большинстве явлений или объектах природы. Поскольку развитие обеспечивается функциональной комбинацией отдельных составляющих, то анализ разнообразия может обеспечивать прогноз развития изучаемого явления.

---

[8] *Caldwell L.* Biopolitics: Science, Ethics, and Public Polici / The Yale Review. 1964, 54. — P. 1–16.

[9] *Чупов В. С., Степанов В. С.* Цивилизационное строение общества с точки зрения биополитологии. СПб., № 1 (7), 1999.

[10] *Somit A., Slagter R.* Biopolitics:Heutiger Stand und weitere Entwiklung // Politik und Biologie. Berlin; Hamburg, 1983. P. 31–37; *Олескин А. В.* Биополитика // Вестн. Моск. ун-та. 1994, Сер. 16 (Биология), № 2–4.

[11] *Чайковский Ю. В.* Элементы эволюционной диатропики. М., 1990.

Далее Ю. В. Чайковский отмечает рефренный характер разнообразия, заключающийся в том, что в разных рядах развития реализуются одни и те же потенции (рефрены), причем эта повторяемость не рассматривается как генетически обусловленная, но характеризует процесс развития сложных систем как таковой. К рефренному характеру разнообразия примыкает явление транзитивного полиморфизма, по крайней мере частично определяющее феномен, отмеченный в синтетической теории эволюции как «сетчатая эволюция».

Понимание развивающихся объектов как сложных систем ставит вопрос о коэволюционном развитии как подсистем внутри системы, так и разных сосуществующих систем между собой. Это совершенно необходимый подход при анализе как социальных явлений, так и процессов в области культуры.

Основным положением диатропического подхода следует считать заключение о том, что биологическая эволюция или развитие сложных систем в любой другой области движения материи представляют собой коэволюционное преобразование разнообразия[12]. С этим положением можно согласиться только частично. Очевидно, что коэволюция сопутствует эволюции, но вряд ли эти понятия идентичны. Видимо, коэволюционное преобразование выражено тем сильнее, чем целостнее преобразующаяся система, чем меньше у нее «запас прочности», чем больше времени прошло с момента начала преобразований. Вопрос о соотношении эволюции и коэволюции требует дальнейшего изучения.

В свете диатропического подхода особенно важно принять биологическую сущность человека не как единую или дуальную ипостась, а именно как многокомпонентную сущность. Это же относится и к анализу социума или культуры.

Биоэпистемология (эволюционная эпистемология). Эта область знания начала разрабатываться сравнительно недавно, но должна оказать значительное влияние на понимание процессов поведения человека и общества. Основание ей было положено трудами известного специалиста по поведению животных К. Лоренца в начале 40-х годов прошлого века[13], опирающегося в своих обобщениях на философские воззрения Платона и И. Канта о предсуществующем знании. В последующее время эволюционная или биологическая эпистемология разрабатывалась многими исследователями как за рубежом, так, особенно в последнее время, и в нашей стране[14], но ее разработка со стороны биологических наук еще недостаточна. Мы можем определить биоэпистемологию следующим образом: совокупность понятий, оперирующих особенностями деятельности когнитивного (познавательного) аппарата мозга человека, в котором эволюционно отработаны механизмы, ведущие к рациональному поведению, и инстинктов, определяющих многие особенности человеческого поведения.

---

[12] *Чайковский Ю. В.* Элементы эволюционной диатропики.

[13] *Lorenz, K. Z.* Kants Lehre vom apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologic / Blätter für Deutsche Philosophic, 1941, vol. 15; *Лоренц К.* Оборотная сторона зеркала. М., 1998.

[14] *Кезин А. В.* Эволюционная эпистемология: современная междисциплинарная парадигма // Вестник Московского университета. Философия. Вып. 5. 1994; Эволюционная эпистемология: проблемы, перспективы М., 1996; *Поппер К.* Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. М., 2000. С. 57–74.

Знание. Запечатленные в памяти (на любых носителях) представления о себе и окружающем мире. Знание можно разделить на наследуемое (в свете понятий биологической эпистемологии, см. выше) и приобретаемое, реальное и предполагаемое. Реальное знание дает наблюдение и научное исследование. Предполагаемое — религия и философия.

Наука (фундаментальная). Инструмент получения реального знания. Область человеческой деятельности, являющаяся на интеллектуально-психологическом уровне выражением ориентировочного инстинкта и инстинкта освоения пространства жизнеобеспечения. В силу развития у человека интеллектуальных способностей пространство жизнеобеспечения этого вида включает наряду с физическим пространством пространство теоретических изысканий — пространство мысли, ноосферу. В прагматическом плане научную деятельность можно определить как деятельность по подготовке и созданию плацдармов для дальнейшего развития цивилизации. Другой важной обязанностью науки, выполняемой ею совместно с образованием, является сохранение уже полученного количества знания и поддержание в обществе высокого уровня усвоения данных науки.

Научное сообщество. Вследствие специализации человеческой деятельности развитием науки занимается корпорация научных работников — научное сообщество. Деятельность в области науки имеет определенные специфические черты: длительный период обучения, отдаленность практической реализации результатов многих фундаментальных исследований, не коммерческий, не определяемый в денежном выражении результат многих из них. В то же время совокупная деятельность членов научного сообщества является основой существования современного человечества. Вследствие этого у членов научного сообщества возникают определенные права на совокупный общественный продукт, которые должны быть заявлены и отстаиваемы перед властными структурами.

Религия. Попытка высокоорганизованного, но не обладающего знанием разума (познавательного (когнитивного) аппарата человека) объяснить происхождение, существование и развитие мира путем привлечения к участию в становлении этих процессов сверхъестественных сил. Несет также и ряд других функций, в частности, в ее арсенале, не потерявшие до сего времени значения древние вербализации социальных инстинктов человека и отработанные на протяжении веков интеллектуальные наработки. Кроме того, религия удовлетворяет некоторые психологические, психофизиологические потребности человеческого организма. К религии необходимо относиться с уважением, но все же без упования на то, что она сможет решить все современные проблемы.

Философия. Попытка высокоорганизованного, но не обладающего знанием когнитивного аппарата объяснить происхождение, существование и развитие мира без привлечения (в отличие от религии) сверхъестественных сил путем построения многошаговых гипотез, основанных на ряде принятых в данной философской системе постулатов. (Такое «жесткое» общее определение не должно являться препятствием для признания необходимыми и полезными

многих направлений деятельности в этой области. К ним можно отнести сбор, систематизацию и логическую обработку имеющегося позитивного знания, построение гипотез в области незнаемого, что является, видимо, необходимой особенностью работы когнитивного аппарата мозга, разработка теории познания и др. Нельзя также забывать, что философия продолжает оставаться генератором новых научных направлений. Но предположения, выдвинутые философией, не могут рассматриваться как реальное знание, пока не пройдут научную проверку (важно, что на это также указывали философы-позитивисты). В то же время проверка научных теорий философией не требуется. В истории имеется достаточное количество примеров, показывающих, что сторонники различных философских школ приходили к одним и тем же научным выводам или практическим результатам. Можно думать, что этот феномен также является следствием «диатропического» устройства мира).

Цивилизация. Первоначально термины «цивилизация» и «культура» использовались как синонимы. Смысл терминов со временем меняется и в настоящее время имеет смысл под термином «цивилизация» понимать совокупность культур, развивающихся под единым ведущим принципом развития. Для нашей средиземноморско-европейской, или западной, цивилизации таким принципом является представление о возможности познания мира и его улучшения путем преобразований, основанных на знании.

Культура. Термин «культура» можно определить как систему правил, запретов и идентификационного поведения, направленных на обеспечения существования (и комфорта) определенной общности живых существ.

Если мы хотим ввести в это понятие элементы материальной культуры, то должны дополнить его. В этом случае оно будет выглядеть следующим образом: культура есть система правил поведения, запретов, система идентификационного поведения и совокупность материальных объектов (артефактов), разработанных и создаваемых носителями этой культуры для обеспечения своего существования (и комфорта).

Таким образом, область культуры — это область необходимых и в пограничных областях допустимых действий. Однако поскольку мир находится в развитии, области необходимого и допустимого все время меняются. За расширение границ культуры борется контркультура. (В качестве контркультурных явлений выступала, например светская живопись по отношению к религиозной, импрессионизм по отношению к классицизму, литература фэнтези по отношению к предшествующим стилям, автотранспорт по отношению к конной тяге и т. д.) Но на данном поле биологического типа движения материи присутствуют еще два действующих лица — это а-культура (или бескультурье) и антикультура. Бескультурье нарушает комфортные условия существования, а также маскирует приближение антикультуры. Действия антикультуры осмысленно или неосмысленно уничтожают условия существования вида.

В современном социогуманитарном знании культура понимается как оппозиция природе. Природа и культура соотносятся как «естественное» и «искусственное». Тем не менее, как показывают сравнительные исследования в приматологии и этологии, многие фундаментальные поведенческие реакции у человека в значительной мере детерминированы наследственно. (К ним относятся, например, мимические и поведенческие реакции, элементы полового

и в более широком смысле — гендерного поведения, демонстрационные позы и поведение, восприятие музыки, юмора, опасности и т. д.)

Более того, элементы культурного поведения присущи практически всем живым существам. Будь это ритуальные бои, коллективная охота, устройство гнезд, нор и другого рода убежищ, выведение и воспитание потомства у животных — во всем этом нельзя не видеть элементов культуры. Культуры не столь лабильной, не столь изобретательной, как культура человека, но тем не менее обладающей очень многими общими с ней признаками. Нам кажется, что оппозиция природного и искусственного в определениях культуры на самом деле скрывает противопоставление разумного и не связанного с деятельностью интеллекта поведением. Но и это различие не является принципиальным. Адекватное условиям существования поведение вырабатывается как разумом, так и эволюционным процессом, причем необходимые для выживания ограничения накладываются и на поведение человека, и на естественное поведение животных. Более того. Можно думать, что некоторое подобие интеллекта может существовать в клеточном ядре и отдельные факты эволюции организмов и их поведения могут определяться им[15]. В связи с этим, нам кажется небесполезным введение в научный обиход понятия культуры животных.

Интеллигенция. Слои общества, составленные людьми, опирающимися в своих суждениях и действиях на доводы разума (интеллекта).

Другими группами являются традиционалисты (патриоты в первоначальном, античном понимании этого слова), стремящиеся оставлять неизменными отношения между субъектами общества, несмотря даже на изменившиеся обстоятельства их существования, клерикалы — опирающиеся на религиозную догму и т. д. Обычно интеллигенция выступает в качестве новаторов, прогрессистов, но в связи с существенным различием в развитии разных областей знания, когда естественные науки дают в руки общества силы, могущие уничтожить человечество, а общественные науки и политические силы не могут или не хотят создать неагрессивную среду обитания, эффективно блокирующую а- и антисоциальное поведение, интеллигенция может выступать и с консервативными предложениями.

Часто в определениях этого слоя общества присутствуют характеристики, определяющие уровень образования или культуры. Но достаточно высокий уровень культуры является следствием интеллигентности, а не ее причиной. Уровень же образования не имеет большого значения, еще раз подчеркнем, что важна система оперирования имеющимся знанием. К началу перестройки в стране был весьма высокий уровень интеллигентности, охватывающий все слои общества, в том числе рабочих, колхозников и др.

Мораль. Вербализованные (и переведенные этим из подсознания в область сознания) социальные инстинкты человека, обработанные и дополненные его интеллектом. Они

---

[15] *Чупов В. С.* Биосистематические материалы к вопросу о внутриорганизменных факторах эволюционного процесса // Кариология, кариосистематика и молекулярная филогения растений. Тезисы докл. V международного совещания. СПб., 12–15 окт. 2005. С. 105–107; *Амосов Н. М.,* 2001; http://cylib.iit.nau.edu.ua/Mirrors /www.icfcst.kiev.ua/amosov

составляют правила межличностного и общественного поведения, делающие возможным осознанное существование человеческих коллективов. В процессе эволюции общественных отношений наблюдается тенденция к замене морали кодифицированным правом. Вопрос о взаимоотношении морали и права широко дискутируется в юридической и философской литературе[16].

Совесть. Психофизиологический механизм сравнения совершенных или предполагаемых к совершению индивидуумом действий с эволюционно выработанными или приобретенными в процессе воспитания алгоритмами поведения его как общественного существа.

Чувство справедливости. Психофизиологический механизм, отслеживающий ранговое положение особей при получении доступа к элементам жизнеобеспечения. У низко организованных живых существ ввиду ограниченности их жизненных интересов ранговость легко определяется успешностью в двух-трех видах деятельности. У человека, вследствие развития интеллектуальной сферы число видов деятельности практически не ограничено, и ни один индивидуум не может быть успешным во всех областях. Данная ситуация ведет к необходимости равноправия в области общегражданских прав. Необходимость равноправия в области гражданских прав, ощущаемая подсознательно, наиболее ясно была выражена (вербализована) в лозунгах Великой французской революции, потребовавшей свободы и равенства для всех граждан страны.

Харизма. Характерологические особенности поведения личности, воспринимаемые (на уровне подсознания) окружающими как способность осуществлять те или иные функции по отношению к другим лицам (напр., функцию любовника, лидера и пр.). Имеет количественную градацию. Высокая степень харизмы может быть обусловлена как чрезвычайными обстоятельствами в жизни общества, когда мобилизуются обычно неиспользуемые резервы организма, так и психопатическими состояниями акцентуированности.

Свобода (политическая). Свобода (в обществоведческом плане) есть возможность незатрудняемого властными структурами действия отдельных лиц в рамках *культуры — контркультуры* данного общества *(см. Культура)*. Достаточно широко распространенные представления о том, что данный термин может быть использован для обозначения также возможностей произведения разрушительных для общества, деструктивных действий, действий в области антикультуры, восходит к философским представлениям о том, что «голый человек появляется на голой земле» ничем ни с кем не связанный и никому ничем не обязанный. На самом деле каждый человек является лишь одним из последних звеньев цепи биологических преобразований материи длиной в 3–4 миллиарда лет. Цепи, не

[16] *Чупов В. С. Степанов В. С.* О чувстве справедливости как основном биополитологическом факторе // Вестник политической психологии. 2002, № 2 (3). С. 36–37.

прерывающейся только потому, что большинство ее звеньев, ее членов выполняют определенные правила, определяемые рамками самоподдерживающейся и саморазвивающейся культуры. На поле всевозможных действий — вседозволенности, свобода, как позитивная, организованная культурой-контркультурой категория, занимает лишь часть площади.

Свобода слова. Незатрудняемость властными структурами возможность оперирования [вербализуемыми] понятиями на уровне интеллектуального восприятия (восприятия и обработке получаемых сообщений разумом). Влияние на поведение личности в обход возможности интеллектуальной оценки ею получаемого сообщения (сознательное введение в заблуждение (обман), гипноз, различные виды психотехник, обращение к физиологическому уровню организации личности), даже если они производятся с помощью словесного манипулирования, законами, направленными на защиту свободы слова защищаться не могут. Не должна подпадать под защиту этих законов и деятельность в области антикультуры. Трудность здесь состоит в разграничении областей *антикультуры* и *контр-культуры* (см).

Пиар (PR) — связь с общественностью, самопредставительство. Приемы и методы односторонней подачи и фальсификации информации с целью получения односторонних выгод. Распространение пиар-технологий разрушает информационную среду и культуру популяции. Является интересной формой преступления, возведенного в ранг профессии.

Развитие. Процесс освоения многоуровневого пространства возможных функциональных комбинаций (конъюнкций) элементарных составляющих процесса, постепенный переход на высшие уровни пространства возможностей. Иначе развитие — это процесс освоения многоуровневого пространства возможностей, сопровождающийся нахождением путей перехода все на более и более высокие уровни существования. В процессе развития участвуют конструкционные, информационные и поставляющие энергию составляющие. Движущей силой процессов развития является перетекание энергии по каналам, формируемым информационными составляющими и некоторые пусковые механизмы, являющиеся верхним уровнем регуляции[17].

Гармония. Наиболее функциональная комбинация составляющих (см. «Развитие», «Искусство»).

Искусство. Произведение, поиск и восприятие гармонии в различных областях окружающего мира с помощью аппарата человеческих чувств. Если определить истину как «высшую гармонию», то понятно восприятие искусства в качестве одного из методов познания.

---

[17] *Чупов В. С., Степанов В. С.* Анализ процесса развития с помощью модели параллельных пучков. СПб., 2000. С. 42–49.

V. S. Chupov

Biological Bases of Human Culture

"Diatropics" is the science of diversity (Chaikovsky J. V., 1990). Chaikovsky gave the definition of biological evolution as the "process of transformation of diversity." Study of diversity transformation is an urgent subject for social sciences, as opposite to usual monistic science approach reducing the transformation of diversity to virtual average trends, or concepts like abstract categories as "Russian mentality" or "Russian culture." In periods of active transformation, society becomes hostage of interests of small marginal groups. Such processes can lead to both positive, and negative results for the whole society. Similar phenomena occur in culture as well. «Bohemian communities» are on the one hand occupied with production of new directions in art; on the other, they form a centre of spreading of social vices. Different social systems work out different approaches addressing to this element of community. Studying existing diversity, interaction between its elements, production of seminal politicians and marginal structures, form an obligatory problem for modern culturology and sociology.

Н. В. Исакова
Институт философии и права Сибирского отделения РАН (Новосибирск)

МОДЕЛИРУЮЩИЕ ВОЗМОЖНОСТИ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ: КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Современное российское общество претерпевает процесс кардинальной трансформации, которая сопровождается множеством деструктивных центробежных тенденций. Необходимо преодолеть их, восстановить целостность общества как условие сохранения его дееспособности. Но целостность общества, системность его связей могут базироваться на разных основаниях (тоталитаризм тоже представляет собой систему). Важно формирование системы такого типа, которая сопряжена со стратегией жизнедеятельности человеческого общества. Она оптимизирует социальные процессы, является ресурсосберегающей.

В рамках же реально проводимой реформационной политики преобразования осуществляются в значительной степени методом проб и ошибок. Отсутствуют систематизированные — общественно значимые — социальные ориентиры.

Поиск системных характеристик общества и обоснование целесообразного вектора его движения должна взять на себя наука. И в этих условиях максимально востребованными должны стать гуманитарные исследования. Ибо их главный предмет — человек (как субъект и объект деятельности) есть конечное основание любых социальных процессов и стратегическая цель всех общественных перемен.

Гуманитарное знание отражает объективные тенденции становления и существования человека на протяжении огромного временного интервала, исчисляемого сотнями тысяч лет. Это позволяет спроецировать данные тенденции в будущее, т. е. смоделировать процесс дальнейшей жизнедеятельности сформировавшегося современного человека. Такая модель (модели) будущего играет организующую роль в жизни человеческих индивидов (и коллективов) в настоящем времени. Моделирование, следовательно, имеет своим конечным назначением оптимизацию поведения человека во времени посредством увязывания современного образа жизни с опытом прошлого и стратегией будущего.

При таком взгляде на моделирование в гуманитарных областях знания данная проблема представляется значимой и особенно актуальной в переломные общественные периоды. И в тоже время в подобной постановке тему моделирования не только нельзя отнести к числу сколько-нибудь разработанных — ее важность является явно недооцененной.

В самом общем виде «моделирование», «модель» являются понятиями кибернетики — науки об управлении сложными динамическими системами. Термин «кибернетика» имеет греческое происхождение. В литературе имеется и критическое отношение к данному понятию, и содержится интересная трактовка его этимологии. «Кибер» переводится как «над», «наутис» – моряк. Тогда «кибернаутис» означает: старший над моряками, главный моряк, кормчий[1]. Но хотя у термина ранние корни, реальные предпосылки формирования

---

[1] *Кузин Л. Т.* Основы кибернетики. М., 1973. Т. 1. С. 6.

науки кибернетики появились только в середине XX в. в связи с созданием ее инструментальной основы (математической и технической) и на базе выработки общенаучного понятийного аппарата. Точкой отсчета является книга Норберта Винера «Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине», опубликованная в 1948 г. и переведенная у нас в 1958 г. В ней был обоснован статус нового комплексного научного направления.

Появление кибернетики знаменовало собой смену мировоззренческих парадигм. Так, если наука XIX в. базировалась на четырех основных понятиях – материи, движения, пространства и времени, то кибернетика добавила к ним еще одно – информацию. Только при этом дополнении стало возможным построить целостную картину реальности. Информация имеет отношение ко всем феноменам и процессам объективного мира (и является базовым понятием кибернетики). Всеобщий характер информации определяется тем, что она является конкретным выражением фундаментального свойства материи – отражения как продукта воздействия одной материальной системы на другую. Получение информации трактуется как процесс, уменьшающий неопределенность в сведениях, которыми располагает преемник сообщений[2]. И потому без нее невозможны регуляция взаимоотношений отражающего объекта с окружающим миром и управление (разными объектами).

В последующем развитие кибернетики пошло по пути дифференциации ее структуры и отпочкования самостоятельных направлений. В частности, начало новым наукам (предметно пересекающимся областям исследований) дали понятия кибернетики: теория управления, теория информации, теория алгоритмов, оптимология, совсем молодая наука экстремология и т. д. В их число входит и моделирование (речь идет об имеющем общенаучный характер кибернетическом моделировании, предметом которого являются информационные процессы в сложных динамических системах).

Управление сложными динамическими системами (к таковым относятся и социальные), состоящими из многих тысяч элементов, требует обработки огромных массивов информации. А сложность систем имеет тенденцию к дальнейшему возрастанию. Моделирование и позволяет решить проблему сложности за счет изучения аналогов сложных систем – более простых систем (моделей) с целью перенесения полученного знания на оригинал. Правомерность такого переноса имеет объективное основание: она базируется на принципе материального единства мира (единства природы, ее пространственно-временных характеристик, общих принципов движения материи). Конкретно оно означает существование отношений подобия (сходства, аналогии) – общности структурной организации и информационных характеристик предметов и явлений, что делает возможным моделирование. Кроме того, единство мира проявляется через всеобщность связей и взаимодействий, на чем и основано свойство материи – отражения (отображения). То есть изменения в ходе взаимодействия приводят к возникновению «сходства» взаимодействующих вещей, к тому, что они могут рассматриваться как источник информации друг о друге[3].

Подобие, возникающее в результате отражения оригинала в модели, проявляется в форме более и менее жестких соответствий. В первом случае это будут отношения изоморфные

---

[2] *Бирюков Б. В.* Кибернетика и методология науки. М., 1974. С. 22–29.

[3] Там же. С. 16–20, 128,129

(взаимно-однозначные), во втором — гомоморфные (упрощение в модели структуры прообраза)[4]. Еще одна значимая черта моделирования как исследовательского направления, отмечаемая в литературе, — использование количественных параметров при конструировании модели: «измеримость всех описываемых объектов и отношений», «их числовое представление»[5].

Согласно данным характеристикам (особенно последней), моделирование, очевидно, более применимо в области естественных наук. Тем не менее оно активно охватывает общественные науки (экономическое моделирование, социология) и гуманитарные (моделирование языковых знаковых систем[6], т. е., прежде всего, те, где количественные методы органичны самим предметам наук. А кроме того, моделирование постепенно внедряется и в те общественные и гуманитарные области, где числовые представления не имеют широкого распространения (правоведение, науковедение, искусствоведение, культурология, психология, педагогика и т. д.)[7].

Но сложный характер объектов исследования (общество и человек), особенно в гуманитарных науках — по объему информации на порядки превосходящий объекты анализа других наук, — ставит естественный предел использованию в данных областях метода моделирования в том виде, в котором он охарактеризован в литературе. Гуманитарные же исследования, в принципе, не могут базироваться на количественных методах анализа, а лишь использовать их для решения локальных задач. В противном случае сколько-нибудь значимые гуманитарные разработки были бы попросту невозможны.

И в то же время существует общественный запрос — в связи с социальной необходимостью — именно на такого рода исследования. Тогда закономерно поставить вопрос о границах применимости искомого метода (направления): возможно ли моделирование на базе качественных, содержательных характеристик исследуемого объекта?

Для ответа на данный вопрос обратимся к понятию «модель». Это — «аналог (схема, структура, знаковая система) определенного фрагмента природной или социальной реальности, порождения человеческой культуры, концептуально-теоретического образования и т. п. — оригинала модели. Этот аналог служит для хранения и расширения знания (информации) об оригинале, конструирования оригинала, преобразования или управления им»[8]. Из определения видно, что речь в понятии идет об *информационном взаимодействии двух систем* (отражаемой и отражающей). А раз так, то предполагается наличие различий между элементами (внутри каждой из них). Элементы не равнозначны, они разноуровневы: более важные для существования системы (системообразующие) и менее важные. Иными словами, в моделировании речь, прежде всего, идет об отражении *целостного образа* объекта, *системных представлений* о нем. И чем сложнее система, тем труднее и важнее удержание в модели именно системных ее параметров. Но тогда это будет передача не количественных, а уже *качественных*

---

[4] Философско-энциклопедический словарь. М., 1983.

[5] Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001.

[6] *Налимов В. В.* Вероятностная модель языка. М., 1979.

[7] *Бирюков Б. В., Геллер Е. С.* Кибернетика в гуманитарных науках. М., 1973.

[8] Философско-энциклопедический словарь.

признаков ее. Под «качеством» понимается «целостная характеристика функционального единства существенных свойств объекта, его внутренней и внешней определенности, относительной устойчивости, его отличия от других объектов или сходства с ними»[9]. Для построения модели принципиально: качественные характеристики объекта анализа не просто не исключаются — они предшествуют количественным. «Познание идет от качества к количеству…»[10]

Не случайно указание на приемлемость анализа и качественных характеристик объектов при их моделировании содержится у одного из основоположников кибернетики У. Эшби. Когда он рассматривает вопрос о регулировании очень большой системы — например, организм (регулятор с ограниченными средствами) противостоит большой и сложной среде, то выделяет при этом три пути сделать регулирование возможным (при невозможности организм погибает). Первый — понижение уровня требований регулятора (может вести к изменению организма. — *Н. И.*), второй — увеличение мощности регулятора (не всегда возможно. — *Н. И.*), третий ограничение разнообразия воздействий окружающей среды. В последнем случае Эшби имеет в виду анализ факторов среды и выделение их типов (например, повторяющиеся возмущения или зависимость факторов друг от друга)[11]. А это уже к количественным методам отнести невозможно.

Собственно, и сами отношения гомоморфизма между объектом и моделью предполагают оперирование качеством: компоновка элементов, упрощение структуры, абстрагирование от частностей (что считать частностью?).

Для более полного ответа на поставленный вопрос о границах применимости метода моделирования важно уточнить и сам вопрос. А возможно ли строить модель вообще без количественных параметров, основываясь только на качественных? В случае сложных динамических систем (например, социальных, а особенно человекодеятельных) количественный анализ дает фрагментарное представление о системе, а потому допускающее большую степень вероятности искажения ее системных свойств. А если допустить гипотетическую возможность не фрагментарного, а полного отражения объекта в модели количественными параметрами, то это или технически невыполнимо, или теряется смысл самого моделирования.

Но если при исследовании количественными методами сложной динамической системы допускается возможность искажения смысла, предполагается неадекватность передачи в модели семантики объекта, тогда в отсутствие жесткой необходимости можно и следует использовать более адекватные методы. Измерение, считающееся гарантией точности как синонимом адекватности, замещается глубиной отражения объекта, проникновением в его суть, постижением его сущностных признаков. Иными словами, анализ *качественных* характеристик объекта (сложной динамической системы, особенно человека), а именно — его *сущности*, и есть формирование адекватного представления о нем.

В свою очередь, сущность объекта — в нашем случае человека — разноаспектна: сущность (сущности) разных сторон жизнедеятельности человека. Она и разноуровнева,

---

[9] Философско-энциклопедический словарь.

[10] Там же.

[11] *Эшби У. Р.* Введение в кибернетику. М., 1959. С. 181–188, 345–356.

разнопорядкова: сущность (сущности) разных сторон жизнедеятельности человека, имеющих разную значимость в контексте целей исследования. Поэтому необходимо искать связи между значимыми в нашем контексте сторонами жизнедеятельности человека, которые отражены в соответствующих сущностных характеристиках. Иными словами, следует устанавливать *сущностные связи* сложной динамической системы — жизнедеятельности человека.

Жизнедеятельность человека как таковую изучают гуманитарные науки (разные стороны и на разных уровнях). Соответственно создание искомой, заявленной вначале модели по оптимизации социальной деятельности человека, происходит на пересечении предметов ряда гуманитарных наук — с поэтапным логическим обоснованием связей и переходов: от сущности более глубокого порядка к сущности менее глубокого порядка, от абстрактных характеристик жизнедеятельности человека к конкретным. Поэтому данная модель является *интегральной*. Только при условии интеграции результатов разных гуманитарных наук возможно построить модель, которая априори сложна: многостороння, многоуровнева. Данная модель, или системное представление о человеке, может и должна сыграть эффективную эвристическую — методологическую — роль для социальных наук.

Можно предложить вариант подхода к конструированию подобной модели (подробно он изложен в работах автора[12]). И в качестве содержательной установки для первого этапа анализа следует сделать предварительное замечание. Степень оптимизации социальной деятельности человека напрямую зависит от его мировоззрения: она тем больше, чем из более общих представлений о себе и своих взаимоотношениях с окружающим миром исходит человек в конструировании собственной жизни. Поэтому искомая модель должна базироваться на предельно общем видении человека — как этапа эволюционного процесса. Иными словами, она должна, прежде всего, адекватно отражать самого глубинного порядка сущность человека. А эта сущность, в свою очередь, с необходимостью должна воплощать собой тенденции данного процесса. Это — принципиальный тезис, обусловливающий дальнейший анализ.

Таким образом, исходной посылкой в заданном контексте будет служить закономерно анализ видовых и родовых признаков человека как ступени эволюции. В данном случае под видовыми понимается набор наиболее общих существенных свойств, а под родовыми — их взаимосвязанность. (Такой взгляд на видовые и родовые признаки (человека) не противоречит трактовке их соотношения, когда класс родовых содержит в себе класс видовых (является более широким множеством). Здесь же признаки относятся к одному и тому же субъекту. Поэтому родовые есть не что иное, как видовые и их взаимоотношения, т. е. (системные) отношения между видовыми признаками, предполагающие соответственно наличие их самих.)

Тогда человек, являясь видом живой материи, но одновременно занимая целую ступень на лестнице общей эволюции, имеет следующий набор существенных видовых характеристик. Он — существо биологическое и социальное (внебиологическое), преемственно связанное — этими двумя параметрами — с предыдущей ступенью, по меньшей мере с животными. Но

---

[12] *Исакова Н. В.* Культура и человек в этническом пространстве. Новосибирск, 2001.

он также имеет специфическую черту, которая отличает данный вид (как ступень), — сознание. Следовательно, совокупность наиболее общих видовых признаков включает в себя еще один: человек — существо, обладающее сознанием.

Но специфическая черта ставит человека в двоякое положение по отношению к общеэволюционному процессу. А под ним здесь понимается созидательная тенденция в самом общем смысле: процесс, противонаправленный энтропийному космическому процессу[13], движение в сторону все большей организации, дифференциации структуры, повышения уровня интеграции, увеличения концентрации энергии[14]. Соответственно двойственность положения человека заключается в следующем. С одной стороны, он находится в русле эволюции, образуя ее ступень. С другой стороны, накоплением, посредством деятельности (направляемой сознанием), огромного деструктивного потенциала на ее высшей стадии данный вид живой материи создает угрозу самой эволюции.

Сознание, таким образом, имеет принципиальную значимость для человека, рассмотренного в контексте общеэволюционного процесса (именно качествообразующий характер сознания для человека аргументируют ведущие представители многих философских направлений — Кант, Юнг, Гуссерль, Кассирер, Леви-Строс, Виндельбанд, Риккерт). В рамках его высшей стадии этот специфический признак определяет характер взаимоотношений с неспецифическими (общими для данной ступени с предыдущей) и между ними. Сознание воздействует на биологическое существование человека, регулируя его; оказывает влияние на социальные отношения человека, всеобъемлюще пронизывая их; многократно увеличивает значимость социальных по сравнению с аналогичными отношениями у животных. В то же время сознание как таковое заключает в себе противоречия без указания возможности их разрешения.

Поэтому важно сделать следующий шаг в анализе сущностных признаков человека: дифференцировать специфический признак — вычленить в нем такую ипостась, которая вместе с двумя другими свойствами человека — неспецифическими, но столь же неотъемлемыми (биологическим и социальным) — образует искомую комбинацию признаков. В ней должна быть адекватно отражена сущность человека: и фиксироваться его противоречивость, и обозначаться путь снятия этой противоречивости. Иными словами, необходимо перейти от видовых признаков человека к родовым.

Итак, благодаря сознанию человек в своей жизнедеятельности всегда имеет выбор, но также и возможность предвидеть его результаты. Прогнозируемые последствия деятельности, очевидно, не могут не влиять на сам выбор. А потому он не может быть совершенно произвольным. В эволюционном контексте оказываются предопределенными приоритеты в выборе способа поведения. Они обусловлены целью сохранения жизни — человеческой и не только. Следовательно, из двух тенденций в жизнедеятельности человека одна — созидательная как соответствующая магистральной линии общеэволюционного процесса — является предпочтительной для человеческого сообщества.

---

[13] *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987. С. 228–235

[14] *Уайт Л.* Энергия и эволюция культуры // Антология исследований культуры. СПб., 1997. Т. 1. С. 442–443.

Не случайным образом данное предпочтение — закрепленное в ценностях — находит подтверждение в многовековой практике человека. Оно выражается в форме жизнеутверждающего начала как центральной ценности, вокруг которой группируется множество других ценностей, образуя иерархию, систему. Но в таком случае можно говорить о том, что соответствие человеческой деятельности магистральной (созидательной) тенденции эволюции есть конечное — объективное — основание в гуманитарных исследованиях различных проявлений человека.

Наличие подобной точки отсчета сближает гуманитарный и естественнонаучный подходы к человеческой жизнедеятельности, ибо в обоих случаях предметом исследования в конечном случае является тот же общеэволюционный процесс, только разные его стороны. Это делает безосновательными упреки гуманитариям в том, что все применяемые ими критерии анализа субъективны, спекулятивны (опасность спекуляций всегда возникает там, где эти критерии не обоснованы). В свете сказанного проблема видится в другом, а именно — в трудоемкости процесса конкретизации параметров искомого соответствия в силу многосложности объекта исследования — человека, порожденной его спецификой.

Противостояние двух тенденций в жизни человеческого общества можно обозначить следующим образом: одну, соответствующую созидательной магистральной направленности общеэволюционного процесса — как нарастание порядка, вторую, не соответствующую, деструктивную — как усиление хаоса. Первую из них можно идентифицировать с культурой. Этимология слова (от *лат.* cultura — возделывание) свидетельствует о том, что это — феномен, характеризующий выделенность человека из животного мира, т. е. сопоставимый с сознанием по масштабу и содержанию (означающий эволюцию самого человека).

Понятие культуры фигурирует в общественном сознании, когда подразумевается наращивание человеком (человечеством) в ходе своей истории позитивного потенциала: накопление культурного фонда. К данному термину обращается «натуралист» В. И. Вернадский, когда ведет речь о процессе формирования сферы разума — ноосферы[15]. Антропологи доказывают соразмерность феноменов человека и культуры: связывают с культурой противоположность «естественного» (природы) и «искусственного» (созданного человеком) начал, а также «естественного» (отвечающего человеческой природе, разуму) и «противоестественного» (не отвечающего им). Наконец, в философии (аксиологического направления) культура трактуется как развитие человека. В любом случае другого понятия, более адекватно отражающего созидательную тенденцию на стадии человеческого общества, нет. Следовательно, можно утверждать, что искомая ипостась сознания воплощена в культуре.

Таким образом, родовой характер (сущность) человека как ступени эволюции состоит в том, что он есть существо **биосоциокультурное**. Эта формула фиксирует: единство признаков, свидетельствующее о целостности человека (признаки не существуют друг без друга); преемственную связь с предыдущей ступенью (био- и социо-); уровень на эволюционной лестнице (культурное); последовательность формирования признаков, отражающую последовательность ступеней эволюции; смену субстрата, носителя информации эволюционного

[15] *Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 132.

процесса (после био- культурное); противоречивость природы человека (вместе социо- и культурное); целесообразный вектор движения человеческого общества (культура). Поэтому родовая сущность человека характеризует его как элемент целого (динамического мира), т. е. элемент, интегрированный в общеэволюционный контекст. А культура здесь, обозначая собой и уровень на лестнице эволюции, и вектор движения, является качествообразующим родовым признаком по отношению к другим родовым (социальному и биологическому), производный от качествообразующего видового признака — сознания.

Культура как ипостась сознательного существования человека аккумулирует в себе достижения общества: исторический опыт прошлого, творческое применение его в настоящем с учетом интересов будущего. Осуществляя тем самым связь времен, дифференцирует эти достижения, отбирая наиболее жизнеспособные из них. И транслирует их из поколения в поколение через ценностный механизм регулирования поведения человека: путем акцентирования ценностных приоритетов. Избирательно вычленяя из множества формирующихся в общественной практике социальных ценностей (отражающих и биологическое существование человека) те, которые способствуют выживанию человеческих коллективов, культура оптимизирует, благодаря им, всю жизнедеятельность человека (в том числе и биологическую). Иными словами, *культура* — как приоритетные, стратегически значимые (или культурные) ценности — выступает в качестве *нормы человеческой деятельности*.

Норма, отражая реальную жизнь людей в историческом времени, т. е. сама формируясь исторически, реальна (не спекулятивна) и объективна. (Это находит подтверждение в выживании человечества и в направленности эволюции его как специфического вида от первобытного состояния к современному: от простого к сложному, от материального к духовному.) Норма деятельности как проявление качествообразующего родового признака человека — культуры позволяет фиксировать не-норму (отклонение от нормы) в двух отношениях. Первое — отличие человека состоявшегося (уже обретшего свой родовой характер) от предчеловека (находящегося в до-родовом состоянии), т. е. его уровень. Второе — утрата человеком уже приобретенного, в практике, человечеством своего родового характера (обозначает неродовое состояние человека), т. е. вектор человеческой деятельности (деструктивный).

Механизм функционирования нормы состоит в упорядочении в соответствующем ключе множества конкретных норм (ценностей и правил поведения). Иными словами, реально существующая норма представляет собой генерализованное образование — комплекс, иерархию: от частных, временных до самых общих, долговременных и вневременных (например, рационального отношения к ресурсам или постепенно осознаваемой самоценности человеческой жизни). В последних содержится базовая информация о бытии человека и потому их можно охарактеризовать как *культурные инварианты*. Эти ценностно-нормативные инварианты, связанные между собой, выражают единство человеческого рода во времени и пространстве. Они являются концентрацией человеческого в человеке и потому — константой его существования: кодом преемственности или *культурным кодом* (который сродни генетическому коду в органической природе).

Таким образом, в решении задачи создания ориентированной в будущее гуманитарной модели жизнедеятельности человека пройден первый, принципиальный, этап — **философско-**

антропологический. В его рамках человек рассматривается как исходный пункт исследования, *поскольку он является системообразующим* элементом общества и потому выступает *человекомерным* критерием анализа и оценки всех социальных процессов. Соответственно — для адекватности отражения — человек сам исследуется как система: через связь своих сущностных характеристик. Следовательно, здесь выявлены самые общие посылки (родовая сущность и качествообразующий родовой признак человека — *культура как норма* его деятельности). Это позволило трактовать, конкретизировать человекомерность социальных процессов как их *культуросообразность*. Иными словами, общие посылки имеют методологическое значение, задают угол зрения на реальную жизнедеятельность человека: *степень проявленности* в ней *культурного начала*. Именно на данном этапе анализа определилось название модели — ***культурно-антропологическая***, поскольку здесь обоснована сквозная идея исследования: *человек как культурное существо.*

Далее полученные выводы следует наполнять все более конкретным содержанием: осуществлять переход от абстрактного к конкретному путем поэтапной содержательной интерпретации сущностных связей — сущностных представлений о человеке. Для этого необходимо привлечь знание из других гуманитарных наук, в котором и отражен реальный процесс существования культуры, т. е. формирования человека как родового существа (в русле общей эволюции).

Так, на следующем этапе анализа — **культурологическом** — раскрывается сущность культуры или содержится ответ на вопрос: что же понимается под «созидательной направленностью» применительно к жизнедеятельности человека. Тем самым конкретизируются параметры «нормы деятельности». Для этого необходимо критически оценить существующее множество толкований культуры, в каждом из которых рассматривается та или иная реальная сторона феномена (ибо культура — явление многогранное). Имеющиеся определения не равнозначны: у них разная степень глубины проникновения в сущность культурного феномена. Поэтому множество концепций выстраивается в иерархию: от частных до общих, содержащих в снятом виде частные.

К наиболее общей можно отнести аксиологическую, в рамках которой культура трактуется как развитие человека (обстоятельно эта позиция была раскрыта в работе В. М. Межуева)[16]. Видно, что здесь культура, во-первых, рассматривается не просто в качестве социального феномена (как, например, в информационной или коммуникативной версиях), а в более широкой — антропологической — системе координат: культура как характеристика человека. Но она отличается от других антропологических воззрений — семиотической, семантической, технологической (культура как внебиологический способ деятельности), — позволяющих только установить принадлежность какого-либо феномена к человеческой стадии эволюции. Данная концепция дает возможность, во-вторых, определять его (культурный) уровень на этой стадии и, в-третьих, оценить тенденции изменений (конструктивные/деструктивные). Следовательно, она отражает сущность наиболее глубокого порядка.

Конкретно под «развитием человека» в философской литературе понимается прежде всего творческая деятельность человека (об этом писали и сейчас акцентируют внимание многие

[16] *Межуев В. М.* Культура и история. М., 1977.

авторы, но наиболее последовательно данная точка зрения была представлена у Н. С. Злобина.) Творчество можно трактовать как создание человеком нового, в настоящем времени, в процессе освоения мира. Кроме того, это — социализирующая деятельность как познание и использование человеком прошлого опыта, наработанного человеческим сообществом. (Это менее акцентируемая, но в то же время никем не оспариваемая сторона культурной деятельности.) Наконец, это — деятельность по поддержанию баланса между новым и старым, настоящим и прошлым, в основе которой — понимание человеком перспектив своего будущего (на эту черту культурной деятельности человека обратил внимание и обосновал ее принципиальную значимость Ю. Н. Давыдов)[17]. Эту деятельность (сторону деятельности) можно назвать системообразующей, ибо она имеет своей целью сохранение системных связей человека и мира.

Наличие всех трех признаков — как необходимых и достаточных, но не рядоположенных (ибо последний из них объединяет, а потому надстраивается над предыдущими) — именно их триада характеризует деятельность человека как культурную. (О трех признаках, содержательно раскрывающих сущность культуры, см. в монографии автора, опубликованной в издательстве «Наука» еще в конце 80-х гг.[18]. И чем обширнее знания, чем более творчески проявляет себя человек и чем глубже системное понимание им происходящих процессов, тем выше его культурный уровень.

Иными словами, чем шире масштабы мира, к которому осознает свою причастность человек — от локального сообщества, группы до всего человечества, до масштабов Вселенной, или Универсума, — тем более культурным будет человек. Поэтому сущность культуры можно определить как *универсальное развитие человека*. Здесь под «универсальностью» понимается интегрированность человека, его сознания и деятельности в предельно широкий контекст (или систему координат) — космический. В такой трактовке обозначен вектор расширения границ мира человека, где акцентируется всеобщий — общезначимый, общечеловеческий — характер культурной деятельности.

Дальнейший анализ связан с выяснением вопроса о том, в рамках какого типа сообщества происходит, главным образом, реальное историческое развитие культуры, накопление культурного фонда человечества, который заключает в себе общечеловеческие ценности. Обоснованию идеи о том, что таковым сообществом является этнос, посвящен следующий этап исследования — **этнологический**.

В поле зрения здесь находится не собственно этнос или этнический феномен как таковой — предмет этнологии, а этническая форма существования человека (с целью поиска в ее рамках общечеловеческих ценностей). Тем самым акцент делается не на особенностях этнической жизнедеятельности и не просто на общих, межэтнических, элементах, а на глубинном общем — общечеловеческом в ней. Это позволяет приблизиться к содержательному наполнению искомых — культурных — критериев.

Итак, этнос является естественно возникшей в антропогенезе формой жизнедеятельности, просуществовавшей с древнейших времен (имеется в виду такая разновидность данной

---

[17] *Давыдов Ю. Н.* Человек — культура — природа // Проблемы теории культуры. Труды НИИ культуры. М., 1980.

[18] *Исакова Н. В.* Культура народов Севера: Философско-социологический анализ. Новосибирск, 1989.

формы, как племя) до настоящего периода и имеющей явные перспективы в будущем. Столь длительный срок пребывания на исторической арене означает, что этнические сообщества есть не только первые субъекты культуры, но и основные создатели культурного фонда человечества. Ибо многовековое существование во времени этнической (вначале племенной) организации жизнедеятельности человека сопровождало его эволюцию — от животного (биосоциального) состояния до человеческого (биосоциокультурного), являясь формой ее воплощения.

Кроме того, этнос, как никакое другое сообщество, охватывает собой весь комплекс жизненных условий человека (по крайней мере, так продолжалось многие века вплоть до современной эпохи всеобщих связей). Это — и территория, и родственные связи, а также социально-экономические и политические отношения, психоэмоциональные коммуникативные структуры, познавательные и духовные образования. А культура этноса, которая формировалась в тесных множественных связях со всеми другими сторонами его жизни, является наиболее содержательно емкой по сравнению с культурами других социальных субъектов (классов, групп и т. п.), ибо вмещает в себя конструктивные результаты всех сторон жизнедеятельности человека в рамках этнического сообщества.

Все вместе это позволяет сделать вывод, что в рамках именно этнической формы жизнедеятельности человека культура вплотную соприкасается со своей изначальной оппозицией — природой. (Под природой подразумевается как его внутренняя природа, так и внешняя — окружающая среда). Тогда этнический феномен можно охарактеризовать так. *Этнос есть форма комплексной — природной и социальной — пространственно-временной организации жизнедеятельности человека посредством двойного механизма: взаимосвязанных культурной преемственности и биологической наследственности*[19].

Вопрос о связи в рамках этноса, как формы социальной организации человека, его культуры и природы, как природного, биологического пласта существования человека, т. е., фактически о соотношении социальной, культурной и биологической сторон жизнедеятельности человека был поставлен автором в конце 80-х[20]. Это позволило позднее перейти к трактовке человека как биосоциокультурного существа[21]. Из определения этноса следуют два вывода. Первый: в рамках именно этнической формы существования человек наиболее полно реализует свою биосоциокультурную природу. Второй: культура этноса максимально концентрирует в себе многовековой опыт освоения человеком мира, накапливая в себе результаты внебиологической эволюции человеческого общества, практическим путем отбраковывая среди них деструктивные, постепенно формируя модель целесообразного поведения человека, тем самым наделяя его ценностным инструментом, с помощью которого он строит отношения с окружающей действительностью. И потому культура выступает как *защитный пояс* человека.

Но она не однородна: имеет разные ипостаси. Так, в современную эпоху выделяются: собственно культура этноса, этническая культура и традиционная этническая культура. Культура

---

[19] *Исакова Н. В.* Культура и человек в этническом пространстве. Новосибирск, 2001. С. 125.

[20] *Исакова Н. В.* Культура национальной общности: К методологии исследования. Новосибирск, 1988.

[21] *Исакова Н. В.* Культура и человек в этническом пространстве.

этноса представляет собой обширную совокупность материальных и духовных ценностей, выработанных самим этносом и заимствованных им в процессе межэтнического взаимодействия. Этническая культура более упорядочена: включает только те продукты человеческой деятельности, которые либо созданы самим этносом, либо являются творчески заимствованными. Традиционная этническая культура есть ценностное ядро этнической, сама — динамическая система и потому выступает системообразующим фактором жизни этноса. Именно традиционная этническая культура — средоточие результатов многовекового пути формирования человека как существа разумного, т. е. модели целесообразного, конструктивного поведения его. Этот вид культуры и нужно анализировать с целью поиска культурных инвариантов.

Очевидно, что в фокусе исследования должна быть уровневость данной культуры, ее деление на различные слои (ядро — периферия). Таковое осуществляется по степени функциональной значимости элементов и соответственно долговременности их существования. Это: эмпирические артефакты жизнедеятельности этноса — устойчивые связи (обряды и т. п.) — базовые связи (календарь, религия и т. д.) — ядро (принципы деятельности и сакральные смыслы, которые пронизывают все слои традиционной культуры и выражаются в иерархии ценностей, норм и стереотипов поведения, либо в семантике материальных предметов).

Ясно, что этот слой традиционной культуры сам представляет собой динамическое иерархизированное целое, заключающее в себе весь диапазон принципов этнического бытия: от менее общих до максимально общих. Исследование данного слоя традиционной культуры можно провести (и проведено автором) на основании анализа фольклора. И это составляет последний этап конструирования нашей гуманитарной — культурно-антропологической — модели: **филологический** (на материале фольклористики). Одним из значимых звеньев в изучении фольклора является анализ совокупности формализованных ценностей (фиксирующих нормы и стереотипы поведения), выраженной в своде пословиц и поговорок[22]. В них отражены типичные ситуации во взаимодействиях людей и их отношениях с природой. Для анализа целесообразно использовать образец сведенных воедино народных изречений, собранных в прошлом веке В. И. Далем в ареале проживания русского этноса[23].

В качестве иллюстрации можно привести содержательный анализ темы, названной Далем «Помощь — кстати». Здесь содержатся изречения по поводу адекватности поведения субъекта некоторым обстоятельствам, что является одним из самых эвристических постулатов традиционной культуры. Грани такой адекватности:

— соизмеримость сопоставляемых величин по масштабу («По натиску и отпор держат», «Орел мух не ловит», «Не гоняется слон за мышью», «За комаром не с топором», «Шилом моря не нагреть», «В окно всего света не оглянешь»);

— необратимость причинно-следственной зависимости («После дела за советом не ходят», «Сняв голову по волосам не плачут»);

---

[22] *Исакова Н. В.* Культура и человек в этническом пространстве.

[23] *Даль В. И.* Пословицы и поговорки русского народа. Йошкар-Ола, 1996.

— результативность события, процесса или деятельности во временном интервале, соответствие результата затраченному времени и усилиям («Хвали утро вечером!», «Цыплят по осени считают», «Рано встала, да мало напряла»);

— встроенность событий во временной контекст, порядок, последовательность («Пора да время дороже золота», «До поры, до времени не сеют семени», «Дорога ложка к обеду», «Задним умом силен», «Куй железо пока горячо!»);

— сопоставление функциональных возможностей субъекта и границ его реального функционирования или занимаемого в социальных иерархиях места («Каков мастер, таково и дело», «По Ереме шапка, по Сеньке кафтан», «Колыбелька — младенцу, костыль — старцу», «Не петь курице петухом, не быть бабе мужиком»);

— идентификация субъекта действия («И много за морем грибов, да не по нашему кузову», «На незвано не ходи, на нестлано не ложись!», «Пятое колесо в телеге»);

— сочетаемость фрагментов действительности — событий, конкретных поведенческих актов и т. п. («Не то хорошо, что хорошо, а то хорошо, что идет к чему», «И хорошо, да невпопад»).

Содержательный анализ эмпирического материала (всего более 40 тем), позволяющий убедиться в инструментальной значимости для индивида этих формул народной мудрости (выполняющих функции нормирования и контроля) — выявляет деятельностные установки и правила поведения. В совокупности они составляют динамическое ядро традиционной этнической культуры.

Эти правила, явно не декларируемые, но с очевидностью проявляющиеся сквозь «ткань» анализируемого эмпирического материала — индуктивно полученные — таковы:

— многоаспектность подхода к любому предмету, стороне действительности, социальному или социоприродному отношению;

— адекватность восприятия иерархичности внутренних и внешних связей предмета — установление его главных и второстепенных сторон с точки зрения цели выживания;

— фиксированность рамок допустимых отклонений в поведении (обозначением пограничного «человек — животное» и предельного «жизнь — не-жизнь» состояний);

— акцентированность предпочтения некоторого оптимального варианта поведения в отношении того или иного предмета (что определяется в конечном счете указанием на верхний предел как вектор устремленности человека — божественное начало);

— непреложность индивидуальной субъектности, самостоятельности, права на личный выбор способа действий в пределах фиксированных границ;

— сопряженность деятельности индивида с ответственностью за нее описанием возможных последствий;

— открытость действий индивида для контроля со стороны общества путем выражения последним одобрения или порицания.

Ядро традиционной этнической культуры представляет собой ценностный способ деятельности — инструментарий, который позволяет человеку перерабатывать какую бы то ни было информацию, не теряя главных жизненных ориентиров при адаптации к разного рода конкретным условиям, а также вооружает его способностью вести себя универсально, реализовывать себя как родовое существо. Таким образом, установленные индуктивным

путем — при анализе традиционной этнической культуры — ценностные приоритеты имеют общечеловеческий (внеэтнический) характер. Они выступают инструментом познания и практики, отправной точкой аналитической и преобразовательной деятельности, призмой, благодаря которой можно упорядочить разнообразные процессы и результаты жизненной активности человека. Иными словами, они имеют нормативный характер. Культурные нормы исторически обусловлены, представляют собой родовые проявления человека, а вместе образуют генерализованную норму деятельности — или культурный код — как стратегичесую модель поведения.

Очевидно, что имеются явные параллели между самыми общими характеристиками культуры и наиболее общими культурными нормами. Последние являются содержательной интерпретацией методологических — философско- и культурно-антропологических посылок. Но, в свою очередь, сами могут быть положены в основание системы — культурных — критериев анализа и оценки социальных процессов, т. е. конкретизированы через сеть связанных между собой параметров. Все это позволяет утверждать, что инструментальная роль традиционной культуры (ее ядра) актуализируется в современном обществе центробежных тенденций, маргинализации, утраты ощущения целостности мира.

Представленный вариант комплексного конструирования искомой, культурно-антропологической, модели, где системообразующим элементом («единицей анализа») является человек как культурное существо (на всех уровнях анализа — от самых общих понятий до эмпирических аналогов), можно резюмировать так:

1) интеграция — на базе философских представлений — гуманитарного знания вокруг проблемы человека;

2) адекватное понимание роли гуманитарных наук в исследовании человеческого общества, а именно философской антропологии, предмет которой — сущностные характеристики человека, которые есть точка отсчета в любых общественных отношениях, исходное основание для любых исследований общества;

3) преодоление идеологической заданности недавнего прошлого — малоэвристичной трактовки человека только как существа общественного (т. е. не содержащей обоснованного указания на вектор движения). Перенос акцента на рассмотрение человека в предельно широком — общеэволюционном контексте, где возможно сближение, стыковка гуманитарного знания и естественно-научных представлений, т. е. его объективация. Здесь наряду с пониманием человека и как существа биологического аргументируется характеристика его как существа культурного, заключающая в себе вектор движения (человеческого общества), т. е. выявляется ключевое понятие динамики — культура;

4) актуальное практическое — методологическое — использование результатов фундаментальных гуманитарных исследований (в соответствии с традициями отечественной философии) в интересах общества (выработка ориентиров, конкретных критериев) для социального познания, для социальной стратегии и политики.

Таким образом, представленный вариант реализации моделирующих возможностей гуманитарного знания — создание культурно-антропологической модели жизнедеятельности человека — имеет своим конечным назначением обратное воздействие модели на оригинал. Содержательно модель позволяет структурировать (анализировать,

оценивать) множество элементов социума для оптимизации социальной деятельности и отношений (акцентирования приоритетов, выявления деструктивных тенденций и их нейтрализации, определения ключевых направлений преобразований) под углом зрения целесообразного вектора динамики общества. Иными словами, данная модель способствует восстановлению целостности общества с точки зрения стратегии человеческой жизнедеятельности.

N. *V. Isakova*

Modeling Possibilities of the Humanities

Transition period brings about a need of working out social strategy, which would optimize social processes and help to use carefully resources of the society. Its essence is human dimension of social phenomena and processes, since human being is a system which forms social systems. Then it is necessary to analyze a human being as a system in itself, in order to elaborate content of th notion «human dimension». Human being is studied by a complex of sciences, primarily, humanities. Their subject is the specific features of humans, consciousness which conditions his/her life activities. Therefore the humanities play a leading part in studying humans. They form a hierarchy: philosophical — culturological — ethnological — philological (folklore). The hypothetic multi-layered model of human activities, cultural-anthropological in its essence, serves as means for planning future, including electoral relation to the past, and purposeful formation of social policy.

II. Историко-культурный анализ традиционной ментальности

С. С. Аванесов
Томский государственный университет

АКСИОЛОГИЯ АРХАИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

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

Представления о должном, о свободе, о норме поведения и об ответственности, сложившиеся в древнейшей Греции, «значительно отличались от тех, которые сейчас кажутся привычными»[2]. Недопустимо, отмечает В. Н. Ярхо, внесение в героический эпос таких этических категорий, которые возникают и оформляются «на более поздних этапах исторического развития»[3]. Заметим, что их не только недопустимо вносить в эпос гомеровской эпохи, но и бесполезно там искать. Поведение героя мотивировано не какими-то теоретическими системами, а социальным опытом, закрепленным в неких культурных образцах. Например, Гектор, защищая свой город, поступает так, как и должен поступать его самоотверженный защитник; однако «у него при этом отсутствует представление о самоотверженности»[4].

Аксиологическое «мироощущение» греческой архаики можно кратко сформулировать следующим образом: «*ответственность (вменение вообще) не предполагает свободу произвола как непременное условие*»[5]; иначе говоря, возмездие наступает за то или иное действие *как таковое*, независимо от того, был ли свободен тот индивид, который его совершил, а также без учета того, какими мотивами (ценностями) он руководствовался при его совершении[6]. Однако, признавая, что главный предмет заботы гомеровского человека — это *дело*, за

---

[1] *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 21.

[2] Там же. С. 20.

[3] *Ярхо В. Н.* Вина и ответственность в гомеровском эпосе // Вестник древней истории. 1962, № 2. С. 3.

[4] *Гусейнов А. А.* Античная этика. М., 2003. С. 18.

[5] *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 21.

[6] Отметим, что уже Сократ ясно различает понятия «сам» и «свое»; так, он говорит, что стремился убедить сограждан «не заботиться ни о чем своем раньше, чем о себе самом, – как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее» (Апология 36 c). В частности, поэтому безнаказанность злодея — вовсе не показатель счастья субъекта безнаказанных действий: он-то и есть несчастнейший из людей (Горгий 479 d–e),

которое он и несет воздаяние, мы не можем напрочь отрицать какую бы то ни было *мотивацию* поступков архаических индивидов; человек действует по какой-то причине, с какой-то целью и (что нас особенно интересует) в соответствии с каким-то принципом; иначе говоря, его поступок тем или иным образом *организован*. И причина, и цель, и принцип действия определяются теми ценностями, которые выступают в качестве идеальных ориентиров человеческого поведения. Дело, подлежащее возмездию, должно быть совершено; действующий субъект, организуя свое действие, организует тем самым и то воздаяние, которое он за него получит.

Можно вслед за А. А. Столяровым, выделить для античности следующие «типы» ценностей: эпические (архаические), полисные, природно-космические и аскетические[7]. Гомеровский герой живет и действует под руководством первого из этих типов. Для эпического сознания характерен принцип достижения личного блага с ориентацией на критерий *успех/неуспех*. Индивидуальная доблесть успешного индивида у Гомера подразумевает такие субъективные достоинства, которые достаточны для достижения надлежащего результата во всяком деле – при минимальном внимании к средствам. Целью, а вместе с тем и долгом, является индивидуальное (пусть и общественно признанное) *благополучие в любом деле*, «а единственным принципом, принятым в максиму поведения, – принцип субъективного произвола, ограничить который можно было лишь другим произволом извне»[8]. Гомеровский герой не проводит различия между своим внутренним миром и своим «публичным статусом»[9]. Поэтому-то для него таким важным является внешнее свидетельство его достоинства. На этой *архаической* точке зрения в классический период стоит, например, софист Калликл, для которого (в соответствии с так называемым «синдромом Одиссея»[10]) испытать несправедливость гораздо хуже и постыднее, чем причинить ее (Горгий 483 c)[11]; согласно же убеждению Сократа (как выразителя *классической «полисной»* системы ценностей), напротив, потерпеть несправедливость — гораздо меньшее зло, чем ее причинить (Горгий 469 c, 474 b, 475 c-e, 479 e, 482 d, 489 a, 508 b, e).

В образах Ахилла, Диомеда и Гектора отражены, по словам В. Н. Ярхо, «идеальные представления греков», живших в «героическую» эпоху[12]. С этим тезисом можно поспорить. Герои

получая возмездие в себе самом, независимо от дел. Ср.: Горгий 512 d. Этот же смысл содержится в одном из эпизодов эсхатологического мифа, в котором Платон устами Сократа рассказывает о нововведении Зевса, согласно которому души надо судить после смерти, ибо при жизни «многие скверны душой, но одеты в красивое тело, в благородство происхождения, в богатство, и, когда открывается суд, вокруг них толпятся многочисленные свидетели, заверяя, что они жили в согласии со справедливостью» (Горгий 523 c). Иначе говоря, индивид должен быть подвергнут суду как таковой – вне зависимости от его вида, его статуса и общественного мнения о нем – лишь в этом случае суд будет справедлив (Горгий 523 e). Человек, согласно Сократу, должен не казаться хорошим, а быть им (Горгий 527 b).

[7] *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. С. 77–89.

[8] Там же. С. 77.

[9] *Гусейнов А. А.* Античная этика. М., 2003. С. 14.

[10] *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. С. 80.

[11] В высказываниях Калликла звучат прямо-таки ницшеанские мотивы (Горгий 483 a — 486 d, 491 e — 492 c).

[12] *Ярхо В. Н.* Вина и ответственность в гомеровском эпосе. С. 8.

«Илиады» и «Одиссеи» – не идеальные, а вполне *реальные* люди; герои Гомера не *воплощают собой* некие идеалы, но в своих поступках демонстрируют нам, на какие идеалы было ориентировано поведение *всякого* грека архаической эпохи. Зафиксированные в героическом эпосе, указанные ориентиры в своей совокупности и взаимной координации являются тем «исходным материалом», из которого постепенно формируется античная аксиология как учение о положительно ценном, о предпочтении, о надлежащем действии. Иными словами, анализ гомеровского эпоса позволяет не только реконструировать ценностные ориентации «героической» эпохи, но и выявить *начала* тех философских доктрин, которые в последующем представили эти ориентации как предмет специального исследования.

Прежде всего остановимся на различении позитивного и негативного в аксиологическом отношении, как это различение дано у Гомера. Безусловно позитивными выглядят такие ценности, как «добро, красота, разум, человечность, прямодушие, справедливость, верность»[13]. Видимо (вопреки мнению А. А. Гусейнова)[14], не могут быть отнесены к разряду ценностей *сила* и *мужество*, поскольку и то и другое — способности, сообщенные богами и *предназначенные к использованию по тому или иному основанию*. Так, подвиг совершается *с помощью* силы, но не *во имя* силы, а во имя какой-либо ценности; то же можно сказать и о мужестве[15]. Нестор в «Илиаде» прямо говорит, что «беззаконным» является тот мужественный боец, который любит «междоусобную брань, человекам ужасную» (Il IX 63–64), то есть любит сражение ради него самого. Диомед утверждает, что «дерзкое мужество» является показателем неосмотрительности (Il VI 125–127, 142–143). Женихи Пенелопы — *люди добрые* (αγαθοί) (Od II 209; IV 681), точнее – «благородные», ибо они определены так не по своим поступкам, а по своему происхождению и статусу[16]. Поэтому хам Эвримах, например, «прекрасен» (Od IV 628), а подлец Антиной отличается «мужеской силой» (Od IV 629). Но эти и подобные им качества — не то, за что можно хвалить или порицать их обладателя, иначе говоря, они *не имеют отношения к ценностям*[17].

Главная ценность для гомеровского героя — **честь**. При этом τιμή понимается как «чествование, соответствующее заслугам и положению, как подобающее, уважительное отношение»[18]. Например, высокий статус царя подтверждается не только экономически, но и аксиологически: «царем быть не худо; богатство в царевом доме скопляется скоро, и сам он в чести у народа» (Od I 388–389)[19]. Возвращая себе *власть*, Одиссей тем самым

---

[13] *Маркиш С. П.* Гомер и его поэмы. – М., 1962. С. 124.

[14] *Гусейнов А. А.* Античная этика. М., 2003. С. 13.

[15] По словам Солона, «от сильных мужей гибнут целые города» (Диог. I 50).

[16] *Ярхо В. Н.* Примечания // Гомер. Одиссея. – М., 2000. С. 380.

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

[18] *Гусейнов А. А.* Античная этика. С. 12.

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

восстанавливает свою *честь* (Od I 115)[20]. По словам Е. Доддса, «высшее благо для гомеровского человека — не радость чистой спокойной совести, а удовольствие от τιμή, публичных почестей и признания»[21]. Поскольку высшим достоянием героя являются его честь и слава, постольку уязвление его в этом пункте увеличивает торжество победителя[22]. Именно поэтому Диомед не сразу дает согласие на отступление перед Гектором, которому явно помогает Зевс (Il VIII 138–158).

Честь — это «самое сокровенное и ранимое место героя. Она для него превыше всего. Она — решающая причина потрясений в мире героев»[23]. Главный ущерб, который может потерпеть гомеровский герой, – это утрата чести[24]. Вместе с тем ущемление *чужой* чести «направлено лишь против *конкретного лица* или *лиц*, но не против *закона*: всякое действие, направленное на поддержание своей „доблести“ (хотя и связанное с ущербом для другого лица), не только не нарушает морального закона, но, напротив, *им предписывается*»[25]. Например, убийство (как, скажем, в случае с Одиссеем и женихами) совершается ради того, чтобы «доблесть» героя не потерпела ущерба, сменившись «позором» (αἰσχρόν); лучше погибнуть в бою с женихами, попирающими царскую честь, чем быть пассивным свидетелем совершающегося беззакония (Od XVI 99–111; ср. Od XX 315–319). На том же основании потерпевшая сторона вполне законно мстит убийце; действия и обидчика, и мстителя, таким образом, *моральны* «в совершенно одинаковой степени»[26].

Позорным является не насильственное действие по отношению к другому лицу, а «свое собственное поражение», приводящее к *потере лица*[27]. Сама Троянская война «началась из-за попрания чести Менелая», что было воспринято ахейцами как оскорбление, нанесенное им всем[28]; поэтому война против Илиона рассматривается ими как «борьба греческих племен за свою честь»[29], как месть за попрание чести ахейских царствующих особ (Od XIV 70, 117). Кстати, Ахилл публично заявляет, что его участие в троянской войне мотивировано не личной обидой на троянцев, но заботой о попранной *чести* Менелая (Il I 152–159).

К разряду положительных ценностей относится и **слава** (κλέος), которая неотделима от чести; она «есть явленность чести, ее внешняя удостоверенность»[30]. Душа Ахилла в Аиде гордится «великою славою сына» (Od XI 540). Победа над врагом покрывает героя «дивною сла-

---

[20] Ср.: *Ярхо В. Н.* Примечания // Гомер. Одиссея. С. 364.

[21] *Доддс Е. Р.* Греки и иррациональное. – М., СПб., 2000. С. 27. Ср. с высказыванием Периандра, одного из семи мудрецов: «Наслаждение бренно, честь бессмертна» (Диог. I 97).

[22] *Ярхо В. Н.* Вина и ответственность в гомеровском эпосе. С. 14

[23] *Гусейнов А. А.* Античная этика. С. 12. Ср. со спокойным отношением Иисуса к тому, что иудеи стараются Его «бесчестить» (ἀτιμάζετε με) (Ин 8:49).

[24] Ср. с одним из законов Солона, согласно которому человек, отказывающий в помощи родителям или растративший отцовское имущество, «наказуется бесчестьем» (Диог. I 55).

[25] *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. -С. 78.

[26] Там же.

[27] Там же. С. 79.

[28] *Гусейнов А. А.* Античная этика. С. 15.

[29] Там же. С. 16.

[30] Там же. С. 12.

вой» (Il IX 303; ср. Il VII 91; Od XXIV 509, 512). Стремлением к славе (Il XVIII 121; XX 502) объясняются многие кровавые «подвиги» Ахилла, который «неистово славы алкал» (Il XXI 543). Ахилл, в частности, именно поэтому запрещает своим воинам стрелять в Гектора: «Славы б не отнял пронзивший, а он бы вторым не явился» (Il XXII 207).

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

Он за отечество, он за мужей и за жен илионских
Бился, герой, ни о страхе в бою, ни о бегстве не мысля!

Il XXIV 215–216

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

Гектор же голосом звучным приказывал ратям троянским
Прямо напасть на суда, а корысти кровавые бросить.

Il XV 346–347

В данном случае для троянского героя «общая победа дороже личной славы, запечатленной снятыми доспехами врага»[31]. Вообще, именно Гектор, несмотря на все оговорки, воплощает собой идеал героя, жертвующего собой для спасения родины. Он поступает как тот воин, который гибнет под стенами своего города, «силясь от дня рокового спасти сограждан и семейство» (Od VIII 525).

Необходимо упомянуть и взаимовыручку, **взаимопомощь**; Деифоб обращается к Энею: «Если о ближних ты сострадаешь, тебе заступиться за ближнего должно» (Il XIII 463–464); по словам богини Фетиды, «благородно быть для друзей угнетенных от бед и от смерти защитой» (Il XVIII 128–129)[32]. Если Ахилл, проникнувшись жалостью к ахейцам, вступит в битву и тем спасет их от гибели, то его, «как бессмертного бога, рати почтут» (Il IX 302–303). Ахилл после гибели Патрокла чувствует, как уязвлена его честь – честь воина, «не пришедшего на помощь другу»[33].

Позитивной ценностью является у Гомера **справедливость как равенство**[34]; так, Ахилл возмущен попранием этой ценности со стороны Агамемнона: «Жестокий мне гнев наполняет и сердце и душу, если я вижу, что равного равный хочет ограбить» (Il XVI 52–53). Агамемнон, лишив Ахилла его законной добычи, «был несправедлив» (Il XVI 73), то есть нарушил принцип справедливости-равенства. За это нарушение Патрокл публично называет Агамемнона

[31] *Ярхо В. Н.* Вина и ответственность в гомеровском эпосе. С. 16.

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

[33] *Ярхо В. Н.* Вина и ответственность в гомеровском эпосе. С. 14.

[34] Хотя само понятие справедливости «появляется в греческой поэзии только в назидательном эпосе Гесиода» (Ярхо В. Н. Примечания // Гомер. Одиссея. С. 431). Проблеме справедливости посвящена значительная часть платоновского «Горгия». Здесь мы встречаем и тезис о том, что справедливость — это равенство (Горгий 488 е, 489 а, 508 а). Ср.: Законы 757.

«преступным» (Il XVI 274). Гнев Ахилла и его отказ воевать спровоцированы именно попранием справедливости-равенства со стороны Агамемнона. Спутники Одиссея, решив, что их царь скрывает в туго затянутом мехе несметные сокровища, возмущаются этим обстоятельством, считая несправедливым неравное распределение добычи при равном участии всех:

… уж и в Трое он много сокровищ от разных
Собрал добыч; мы одно претерпели, один совершили
Путь с ним — а в дом свой должны возвратиться с пустыми руками.

Od X 40–42

По поводу той же ценности вспыхивает ссора между Посейдоном и Зевсом. В «Илиаде» Посейдон представлен как соперник Зевса, посмевший вступить в боевые действия на стороне ахейцев и вызвавший гнев царя богов. Зевс по этому случаю заявляет:

Думаю, что Посидаона я и могуществом высший,
Я и рожденьем старейший, а он не страшится единый
Равным считаться со мной, пред которым все боги трепещут.

Il XV 165–167

Посейдон, однако, считает себя «равным честью» Зевсу, апеллируя к истории раздела сфер влияния между тремя божественными братьями (Il XV 186–189)[35]. Соглашаясь, под влиянием увещаний Ириды, все же уступить Зевсу, Посейдон сетует:

… огорчение сильное душу объемлет,
Если угрозами гордыми он оскорблять начинает
Равного с ним и в правах, и судьбой одаренного равной.

Il XV 208–210

К перечню положительных ценностей мы должны добавить и **справедливость**, понимаемую как беспощадное **возмездие**, «праведная кара» (Od XXIV 437) за совершенное зло[36]. Месть за убитого и ограбленного Патрокла – главный движущий мотив возвращения Ахилла в битву:

… сердце мое не велит мне
Жить и в обществе быть человеческом, ежели Гектор,
Первый, моим копием пораженный, души не извергнет
И за грабеж над Патроклом любезнейшим мне не заплатит!

Il XVIII 90–93

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

Правда, отмстил он, и страшно отмстил, и ему от народов
Честь повсеместная будет и будет хвала от потомства.

Od III 203–204

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

---

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

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

Знаешь, какою божественный отрок Орест перед целым
Светом украсился честью, отмстивши Эгисту, которым
Был умерщвлен злоковарно его многославный родитель?
Так и тебе, мой возлюбленный друг, столь прекрасно созревший,
Должно быть твердым, чтоб имя твое и потомки хвалили.

Od I 294–298; ср. Od III 196–200

Нанесенная герою «обида» может быть смыта только кровью обидчиков (Od XXII 64)[37]; «смертоносный расчет» с ними представляет собой справедливое «воздаянье» за совершенные злодеяния (Od XVI 268–269; ср. Od XXIII 57; XXIV 325–326)[38]. В этом контексте вершитель правосудия выступает как орудие высшей справедливости, как исполнитель воли богов (Od XXIV 351–352; ср. Od XXIV 482) или даже как *агент судьбы* (напр., Od XXII 54); Афина, намекая на скорое возвращение Одиссея, говорит Телемаху:

Пусть женихи, беззаконствуя, зло замышляют — оставь их;
Горе безумным![39]Они в слепоте, незнакомые с правдой,
Смерти своей не предвидят, ни черной судьбы, ежедневно
К ним подступающей ближе и ближе, чтоб вдруг погубить их.

Od II 281–284

Однако осуществление мести автоматически делает справедливым аналогичный импульс, направленный против карателя. Так, если родственники убитых женихов не отомстят Одиссею «за ближних своих», их «покроет стыд», в потомстве о них останется «поносная память» (Od XXIV 432–435; ср. Od XXIV 469–470); поэтому Одиссей, еще не отомстив женихам, уже думает о том, как ему «спастися от мщенья родни их» (Od XX 43).

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

Слабый душой Менелай, ко троянцам ли ныне ты столько
Жалостлив? Дело прекрасное сделали эти троянцы
В доме твоем! Чтоб никто не избег от погибели черной
И от нашей руки! ни младенец, которого матерь

---

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

[38] Ср. с рекомендацией Хилона, одного из семи мудрецов: «Если тебе причинили ущерб — примирись, если оскорбили — отомсти» (Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989. С. 93).

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

Носит в утробе своей, чтоб и он не избег! да погибнут
В Трое живущие все и лишенные гроба исчезнут!

Il VI 55–60[40]

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

Таким же [пропорциональным] будет и отношение свободного к свободному. Если кто вырвал кому глаз, то справедливое не в том, чтобы в ответ и ему только глаз вырвали[41], но в том, чтобы он потерпел еще больше, с соблюдением пропорциональности: ведь и начал он первый, и поступил несправедливо; он несправедлив вдвойне, и справедливо, чтобы пропорционально несправедливостям и он претерпел в ответ больше того, что сделал» (MM 1194 a 30 – 1194 b 4)[42].

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

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

Странник молящий не менее брата родного любезен
Всякому, кто одарен от богов не безжалостным сердцем.

Od VIII 546–547

Гостя надо обязательно «почтить», ибо, по словам Эвмея, «Зевс к нам приводит нищих и странников» (Od XIV 57–58). Зевс называется «гостелюбцем», покровителем странников (Od

---

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

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

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

XIV 283–284; ср. Od VII 164–165, 180–181; XVI 422–423). Именно контроль со стороны Зевса выступает решающим мотивом проявления радушия к гостю; Эвмей благосклонен к нищему страннику не потому, что тот ему «любезен», а из-за боязни кары от Зевса (Od XIV 388–389). Обида, нанесенная гостю, – «дело бесчинное» (Od XVIII 221).

Одним из нарушителей закона гостеприимства является Геракл, убивший своего гостя Ифита, чтобы завладеть его конями, и тем самым «посрамивший Зевесов закон» (Od XXI 25–30). Еще один нарушитель — Полифем. Циклоп отличается от человека не столько внешностью и размерами, сколько отказом соблюдать закон гостеприимства. Он ведет себя как существо, чуждое «добрым обычаям, вере и правде» (Od IX 215). Одиссей, «припав к коленам» Полифема, просит «бесприютных к себе дружелюбно принять», призывая в свидетели богов:

… мы пришельцы, мы ищем покрова;
Мстит за пришельцев отверженных строго небесный Кронион,
Бог гостелюбец, священного странника вождь и заступник.

Od IX 266–271

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

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

Od IX 475–480

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

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

Od X 72–75

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

Нет ничего отвратительней, нет ничего ненавистней
Дерзкобесстыдной жены, замышляющей хитро такое

Дело, каким навсегда осрамилась она, приготовив
Мужу, богами ей данному, гибель.

Od XI 427–430

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

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

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

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

Il VI 234–236

Автор поэмы (как и многочисленные ее исследователи) акцентирует внимание читателя на следующем. Безумие, посланное Зевсом, является причиной того, что Главк «совершил то, что греки не совершали почти никогда: заключил невыгодную сделку, обменяв золотые доспехи на бронзовые»[43]. В сцене обмена доспехами внимание автора акцентировано на разнице их *материальной стоимости*[44]; по этому поводу он и иронизирует: согласно Гомеру, «Главк согласился поменять свой дорогой доспех на несравненно менее ценное оружие Диомеда только потому, что Зевс ἐξέλετο φρένας у ликийского вождя»[45]. На первый взгляд смысл данного события полностью исчерпывается указанным экономическим нонсенсом. Однако читатель может увидеть здесь и *чисто аксиологический* сюжет: человеческая дружба ставится героями *выше* экономической стоимости вещей. Диомед прямо указывает на *такой* смысл обмена:

Главк! Обменяемся нашим оружием; пусть и другие
Знают, что дружбою мы со времен праотцовских гордимся.

Il VI 230–231

Можно говорить о том, что здесь Гомером *описано* аксиологически значимое действие (а вовсе не «неудачная сделка»[46] или «безотчетная ошибка»[47]), соответствующий смысл которо-

---

[43] *Доддс Е. Р.* Греки и иррациональное. М., СПб., 2000. С. 11–12.

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

[45] *Ярхо В. Н.* Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека // Вестник древней истории.1963, № 2. С. 53.

[46] *Доддс Е. Р.* Греки и иррациональное. С. 27.

[47] Там же. С. 13.

го действующим лицам вполне понятен; но именно этот-то аксиологический смысл события самому автору поэмы *недоступен* и потому *никак не отмечен*.

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

У Гомера мы встречаем и характерное для античной аксиологии представление о принципе меры, или *середины*. Так, Одиссей просит Диомеда: «Слишком меня ни хвали, ни хули, Диомед благородный» (Il X 249). Менелай говорит Телемаху, что гостеприимство является добродетелью, когда оно не «безмерно»:

… во всем наблюдать нам умеренность должно;
Худо, если мы гостя, который хотел бы остаться,
Нудим в дорогу, а гостя, в дорогу спешащего, держим:
Будь с остающимся ласков, приветно простись с уходящим.

Od XV 71–74

В стоической философии, как известно, «среднее» становится одним из основных аксиологических терминов (αδιάφορον у Зенона, media pars у Сенеки). К слову, у досократиков понятие «среднего» уже использовалось, хотя и не систематически, главным образом – в этических сентенциях типа «ничего слишком»[48] так, Клеобулу приписывается высказывание «Лучшее — мера» (*Диог.* I 93), Солону – «Ничего слишком» (*Диог.* I 63), а Хилону – «Ничего слишком; все хорошо, что в меру» (*Диог.* I 40). Платон приписывает высказывание «Ничего сверх меры», посвященное Аполлону в Дельфах, всем семи мудрецам (Протагор 343 a). В классическую эпоху термин «среднее» использовался в аттической философии достаточно широко. В частности, в этике Аристотеля «среднее» – это *добродетель*, находящаяся посередине между двумя крайностями, ведущими к пороку[49]. У Платона мы встречаем следующее высказывание: «В жизни — как по возможности в здешней, так и во всей последующей — всегда надо уметь выбирать средний путь, избегая крайностей; в этом — высшее счастье для человека» (Государство X 619 a–b). Как видим, истоки такого представления о мере (середине) можно обнаружить в архаической культуре Греции.

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

---

[48] *Луканин Р. К.* «Среднее» – специфическое понятие аттической философии и его методологическая роль // Античная философия: специфические черты и современное значение. Рига, 1988. С. 19–20.

[49] Там же. С. 21. Ср. у Аристотеля: MM 1186 b 33; 1191 a 37 – 1191 b 5; Met XI 1061 a 20 и др.

S. S. Avanesov

Axiology of Archaic Culture

Axiology as sphere of value orientations and preferences is basic for any culture. Long before it took shape as specific branch of humanitarian science, it was latently present in cultural experience of mankind, as sphere of motivation of actions marking the boundaries of proper and improper, acceptable and forbidden. The most ancient written texts of European civilization contain evidence of its existence. Analysis of Homeric poems allows to reveal basic values of archaic Mediterranean culture. Positive pole of this culture includes such values as prudence, faithfulness, self-sacrifice, friendship, mutual aid, justice as equality and justice as retribution. The negative pole includes wrath, offence, cowardice, treachery, outrage upon the enemy's body. Preference for one or another action is shown by Homer through either the will of gods, traditional moral norms, or usefulness, thus revealing values discourse in its most rudimentary form.

О. Т. Кирсанова
Ростовский государственный экономический университет,
Ростовский государственный университет

ПЕРВОБЫТНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И МИФ (КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ, МИФОЛОГИИ)

В первобытных мировоззренческих системах встречаются верования в сверхъестественные свойства различных аспектов бытия, в связи с чем отмечается наличие религиозности в самых древних и примитивных в социальном и техническом отношении обществах. Выражения «первобытная религия», «древняя религия» означают поклонение вещам — фетишизм, духам природных объектов — анимизм, животным и растениям — тотемизм, веру в возможность медиативного общения с духами и божествами — шаманизм. В антропологической науке прошлых веков не было единого реестра первобытных верований, иногда одним из этих терминов называли весь комплекс нетеистических воззрений. Не было и по-прежнему не существует единства по поводу временного и логического соотношения первобытных верований с мифологией и религией.

Одни рассматривали фетишизм, анимизм и тотемизм как зачатки религиозного сознания первобытного общества, другие, в основном, представители теологической историографии, видели в них проявление дикости и упадка по сравнению с начальной эпохой божественного творения. В любом случае считалось, что религиозный дух — это то, что отличает человека от животных, значит, и история человека начинается вместе с историей религии. В то же время открытие этносов, исповедующих «неправильную» языческую религию и оказывающих сопротивление миссионерской деятельности христиан, породило проблему стадиальности культуры. Народы, не дошедшие в своем духовном развитии до идеи единого, «трансцендентного миру Бога» (по выражению С. Аверинцева[1]) объявляются примитивными, низшими в культурном отношении.

Здесь проявился европоцентристский взгляд на историю, религию, культуру. На ложность этого взгляда указывал Н. С. Трубецкой: «…Европейская культура не есть нечто абсолютное, не есть культура всего человечества, а лишь создание ограниченной и определенной этнической… группы народов, имевших общую историю; …только для этой определенной группы народов, создавших ее, европейская культура обязательна; …она ничем не совершеннее, не „выше“ всякой другой культуры… ибо „высших“ и „низших“ культур и народов вообще нет, а есть лишь культуры и народы, более или менее похожие друг на друга»[2].

В обыденном мнении считалось, что признаком «высшей» культуры является приверженность ее носителей теистической религии, лучше — монотеистической, еще лучше — христианской. С научной точки зрения недостаточно только констатировать, сколько богов вмещает мировоззрение какой-либо общественной группы. Важно проследить, по каким осям это мировоззрение выстраивается, на какие координаты мира накладывается.

---

[1] См.: *Аверинцев С.* Язычество // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 611.
[2] *Трубецкой Н. С.* Европа и человечество. 1920 // www. eurasia.com.ru

Э. Тайлор разделял идеологические заблуждения своего времени относительно начинания истории человечества с шестого дня творения, но усомнился в том, что духовная культура имела периоды высшего знания, данного непосредственно творцом, и послепотопного упадка. «Мнение, что умственное состояние дикарей есть результат упадка прежнего высокого знания, является, по-видимому… малосостоятельным. …Изучение дикой и цивилизованной жизни дает нам возможность видеть в древней истории человеческого ума вовсе не дар трансцендентальной мудрости, а грубый здравый смысл, воспринимающий факты повседневной жизни и вырабатывающий из них схемы первобытной философии»[3]. Придерживаясь в целом эволюционистского взгляда на развитие культуры, он допускал отклонения, остановки и даже повороты вспять в общем движении цивилизации. Э. Тайлор указывал, что для понимания истории культуры, особенно ее истоков, надо изучать язык, мифологию, обычаи, религию[4]. Анимизм он рассматривал как основу любой религии; часто приводят его высказывание о том, что «анимизм есть минимум определения религии». По его рассуждению, чтобы возникло религиозное чувство, надо, по меньшей мере, верить в наличие души у себя, затем у других объектов природы, затем в сознании душа отделяется от вещи и становится самостоятельной сущностью — вне человека и вне природы. Таков путь к идее бога.

В исследовании фетишизма, анимизма и тотемизма интересные результаты получены З. Фрейдом на основе метода психоанализа. В книге «Тотем и табу» (1913) происхождение тотемистической религии объясняется осознанием вины сыновей за убийство отца. Убийство отца, по Фрейду — это великое событие, открывшее человеку ощущение вины, с которого «начинается культура». В тотемизме мы обнаруживаем модель своих действий по отношению к тому, от кого мы хотим получить какие-нибудь блага: покровительство, заботу, защиту[5].

Нетеистические верования принято называть язычеством. В трактовке С. Аверинцева это русское слово происходит от славянского *языцы* и означает «все народы, кроме моего»[6]. (В латыни язычнику соответствует *paganus* — поселянин, отсюда эпитет «поганые» в характеристике половцев в «Слове о полку Игореве»).

Теистическая религия предполагает метафизическое существование личностного бога, а язычники поклоняются космосу, который довлеет над личностью. В языческом (мифологическом) мировоззрении нет личности, нет единого бога, есть много божеств, «надзирающих» за положенным порядком в мире. По мысли С. Аверинцева, все, что происходит в человеческом мире, язычник воспринимает как магические эманации космоса; регулятивным принципом общения выступает принцип равновесия. Функциональное значение языческих божеств С. Аверинцев видит в том, что они, как мы бы сказали, «наблюдают за происходящим в мире» и пресекают «возможность избытка сил в каком-либо месте природного и человеческого космоса. …Астральный порядок как идеал морального порядка был столь

---

[3] См.: *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1989. С. 63.

[4] Там же.

[5] См.: *Красников А. И.* Тотемизм.// Новая философская энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 83.

[6] См.: *Аверинцев С.* Язычество // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 611.

же безусловным для язычества, сколь и неприемлемым для раннего христианства… Идеал теизма — трансцендентный миру смысл, идея язычества — имманентная ему мера»[7].

Продолжая эту мысль, можно добавить, что Бог, создавая мир, дал человеку этот смысл в свернутом (скрытом) виде. Формулируя научно-рациональные понятия, мы развертываем, постигаем смысл мира, восхищаясь Божественной мудростью. Язычество неспособно подняться над миром, напротив, мир-космос стоит над ним. (Разрушение этого мировоззрения есть уже у Платона, уподоблявшего микрокосм человеческой души макрокосму). Божества язычников могут заключать в себе и высокие и низкие качества, могут нести и благо, и зло. Теистическая вера, напротив, приписывает Богу только благое, высшее по доброте, справедливости, мудрости.

Опираясь на проведенное С. Аверинцевым различение между теизмом и язычеством, можно заключить, что если божество находится в том же мире, что и субъект поклонения, и божество выступает неким посредником между субъектом и миром, то мы имеем дело с мифологическим процессом, а не с религиозным. Религиозное сознание возникает, когда божество мыслится вне этого мира. Тотемизм, фетишизм и анимизм — это варианты мифологии, а то, что называют языческими верованиями, относится к процессу мифотворчества.

Содержание первобытных верований сохраняется в преданиях, в ритуальной практике некоторых этносов, в некоторых обрядах мировых религий и суевериях обыденной жизни. Вербальная сторона составляет мифологию, обрядовая сторона сохраняется в комплексе реальных действий. Иногда в толще веков происходит разрыв между словом-мифом и делом-обрядом, и тогда непосвященному остается только удивляться нелепости предания или бессмысленности обряда. Проблема соотношения мифа и обряда по-прежнему остается в эпистемологическом поле мифологических и религиоведческих исследований. В одних трудах исторический приоритет получил миф (Э. Тайлор), в других — обряд-ритуал (Дж. Фрэзер). Э. Тайлора миф интересовал в плане его познавательных возможностей, Джеймс Фрэзер прочно связал мифологию с религией. На первых страницах своей «Золотой ветви» (Лондон, 1890) он утверждает, что мифы измышляются с целью объяснить происхождение того или иного религиозного культа; мифы служат свидетельством древности культа, различаясь в деталях, они в ядре своем одинаковы[8].

Религиозный обряд (ритуал) можно отличать по наличию/отсутствию сакрального значения. Ритуалы встречаются в повседневной практике как порядок действий, алгоритм определенных периодов или фрагментов жизнедеятельности — это светская ритуализация нашей жизни, не имеющая сакрального значения. Священнический обряд представляет собой обязательную часть религиозного культа. В уже ставшем религиозном обществе обрядами сопровождаются все ключевые события человеческой жизни: рождение, брак, смерть, поскольку религиозное сознание стремится промаркировать событие не только внутренним переживанием, но и внешним обрядовым действием.

Миф-слово лишен сакрального значения, потому что рожден не Богом, но произведен человеком, «потерявшимся» в мире и желающим «овладеть» этим миром. Мифу многие

---

[7] *Аверинцев С.* Язычество.

[8] См.: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1986. С. 13.

приписывают магическую функцию и, видимо, не без оснований. Слово как интенция сознания в мир порождает иллюзию могущества. На самом деле, мифом и в первобытности, и в современности человек выражает только свое беспокойство по поводу своего пребывания в мире природном и социальном. Чтобы устранить внутреннюю тревогу и страх, человеку приходится совершать действие, которому предшествует слово мысленное и слово произнесенное. Мифологическое сознание и сознание религиозное по-разному решают эту проблему. Субъект мифотворчества произносит заговор, заклинание, магическую формулу-чару, а богобоязненная личность совершает молитву. Исследования лингвистов, фольклористов и религиоведов по поводу содержания, формальной структуры и функции заговора и молитвы открывают отдельный аспект проблемы отношения первобытных верований к мифологии и религии.

Этому аспекту посвящена одна из глав монографии Е. Г. Кагарова, впервые опубликованной на украинском языке в 1928 г., а на русском — в 1981 г. Здесь авторская точка зрения сопровождается огромным числом ссылок на отечественную и зарубежную литературу на немецком и английском языках. Е. Г. Кагаров относит заговор и молитву к элементам обряда и считает, что принципиального различия между ними не существует, вопрос только в том, какой элемент появился раньше[9]. Сам он принимает сторону тех, кто убежден в первичности заговоров, наделенных магической функцией, приводя в доказательство свою работу об исследовании древнегреческих табличек: «Переход магического заклинания, сопровождаемого обрядовым действием, в молитву можно ясно проследить хотя бы на текстах греческих проклятий»[10]. Он указывает на схожесть структурных элементов молитвы и заклятия, а главное — на постоянство в их соотношении. Единственное, в чем хочется не согласиться с ученым, — это в оценке прагматического значения молитвы и заговора. Он утверждает: «…И там, и здесь человек оказывает воздействие на окружающий мир или выше его стоящую силу при помощи той оренды, которая присуща обрядовому слову»[11]. Мифотворящий субъект действительно стремится изменить мир и считает заговор-заклятье подходящим для этого средством, а субъект теистического мировоззрения не может даже надеться повлиять на Бога и на миропорядок, установленный Богом, он только просит защиты и спасения.

Обстоятельный анализ заговора не только как фольклорного жанра, но и как специфической мыслительной процедуры, имеется в статье В. П. Петрова, написанной в 1939 г., а в печатном виде появившейся в 1981 г.[12]. Во время, прошедшее между написанием и публикацией этого труда, в области изучения фольклора и мифологии работали О. М. Фрейденберг, В. Я. Пропп, А. Ф. Лосев и многие другие. Статья В. П. Петрова не диссонирует с признанными теоретическими достижениями указанных ученых, ее можно рассматривать как необходимое звено в отечественной теории мифа.

---

[9] См.: *Кагаров Е. Г.* Словесные элементы обряда // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 67, 71.

[10] Там же. С. 71.

[11] Там же. С. 67.

[12] *Петров В. П.* Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 77–142.

В. П. Петров полемизирует главным образом с Н. Познанским, представителями русской мифологической школы, в которую он включает Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, А. А. Потебню и др., и, частично, с А. Н. Веселовским, с одними положениями которого он соглашается, с другими — спорит. Предмет полемики: историческая последовательность заговора и молитвы, отношение языческого заговора к христианской молитве. У В. П. Петрова имеется достаточно солидная эмпирическая база — это фольклорный и этнографический материал русских ученых, и пользуется он этим материалом не только как филолог, но и как философ: для характеристики «мышления, порождающего заговоры» — мифологического, первобытнообщинного мышления.

В статье В. П. Петрова отмечается фетишизация и анимизация этого мышления, что выражается в представлении о вещи как о живом существе и в представлении о существе и всем, что ему принадлежит, как о вещах [13]. На таких представлениях основана магия «передачи и прикосновения». «Так как любовь, болезнь предметна, то ее можно снять, смести, смыть, можно наслать, перенести, передать». Подобного рода мышление «не расчленяет существа, вещи, действия, субъекта и объекта действия. Это относится также и к слову»[14].

В. П. Петров утверждает, что вера в магическую силу проистекает из первобытного представления о вещности, действенности и существенности слова. Он указывает, что правильнее говорить не о связи слова и обряда, а «о функциональной однозначности заговаривания и действия. Заговоры и действия существуют как практические средства достичь желаемого. … Это тождественные средства для достижения той же цели»[15].

Принимая эту мысль В. Петрова, заметим, что миф не создается для пояснения обряда, обряд не разыгрывается для визуального сопровождения мифа; миф и обряд принадлежат одному и тому же мифологическому процессу организации опыта в определенных условиях существования человека.

Что касается вопроса о соотношении заговора и молитвы, то В. П. Петров определенно высказывается только по поводу первичности заговоров как принадлежности первобытного мышления (называет их «дохристианскими языческими формулами») и явно не соглашается с А. Н. Афанасьевым, определявшим заговоры как «обломки древних языческих молитв и заклинаний»[16]. Выражена мысль о том, что для мифотворчества в виде появления новых заговорных формул (заговоров-молитв) остается мировоззренческая почва даже и при развитии и упрочении христианской религии[17].

Следующий аспект анализа содержания первобытных верований — это модель мира, которая в них выстраивается. Здесь мы тоже получаем возможность вывести первобытные верования за рамки религиозного мировоззрения. В мифологии исследователь сталкивается с хаосом идей, переживаний, с огромным набором картин мира и моделей мироустройства. Религиозное сознание дает упорядоченную картину мира и строго выстроенную

---

[13] См. *Петров В. П.* Заговоры. С. 132.

[14] Там же. С. 133.

[15] Там же.

[16] См.: там же. С. 80, 83.

[17] См.: там же. С. 135–142.

систему идей. Первобытные верования включены в мифологическое мировоззрение, но теистическая религия из мифа не выводится. Религиозный и мифологический процесс являются, видимо, параллельными магистралями культуры. А. Пятигорский их разделяет идеологическим процессом. Вот подборка цитат из его беседы с Григорием Бондаренко:[18] «Миф конструируется абсолютно произвольно. …Миф не может быть идеологичен, потому что миф есть. Когда мы его конструируем, он уже есть. Мы можем на него идеологически ссылаться, но это совершенно другое дело. …Идеология — это в значительной степени вопрос употребления текста, а не самого текста. …Когда мы говорим „мифологичны“, мы не должны забывать, что здесь нет самонаблюдения и самосознания. …То, что есть в мифе, это то, что есть в мире. … Миф не может ни отождествляться в каждом из своих элементарных сюжетов и ситуаций с данной религией, ни, менее всего, ей противопоставляться как ее предпрошлое. Ни одна религия не может выводиться из мифа. Религия — это другое дело. В конечном счете религия — это путь к спасению. Что на этом пути собирается и используется — это вопрос уже чисто исторический. То есть мы уходим из мифологии, когда мы переходим к ее конкретным употреблениям, и мы переходим к религиям и идеологиям».

К. Леви-Строс, напротив, любые идеологические конструкции подводит под рубрику мифа[19]. Но здесь это не принципиально. У К. Леви-Строса важно следующее: свидетелями первобытного мировоззрения, архаического мышления являются мифы. В первобытном обществе, действительно, миф выступает, вероятно, основным способом обработки информации о мире. «Каждая культура является уникальной ситуацией… Каждая культура складывается на небольшом числе отличительных черт своего окружения, но нельзя предсказать, каковы же они либо для какой цели будит взяты»[20]. В одном варианте культуры мы обнаруживаем фетишизм как мифологическое обожествление природы вещей, в другом — тотемизм как мифологизирование поводу происхождения данного рода-племени, в третьем — анимизм как мифологическое отделение человеческой души от человека.

К. Леви-Строс пользуется мифологией как эмпирическим материалом, который позволяет ему установить специфические черты и компоненты современных нам культур традиционных обществ, проецируя свои выводы на древние общества. Бесспорна идея К. Леви-Строса о том, что мышление структурировано, и очень важна в методологическом отношении мысль о том, что структуры подвержены влияниям окружающей среды. Отсюда можно переходить к определению мифологии как моделирующей деятельности сознания, разрабатывающего пока еще сугубо идеально варианты взаимодействия человеческих сообществ между собой и с окружающей средой.

В общинном взаимодействии, по К. Леви-Стросу, вырабатываются два вида детерминизма в системе «nature-culture»:

1) пластичный ум пассивно формируется внешними влияниями;

---

[18] *Пятигорский А.* Литература и миф // http://zavtra.ru/cgi/veil/data/denlit/026/21.html

[19] См.: *Леви-Строс К.* Структурализм и экология // К. Леви-Строс. Первобытное мышление. М., 1999. С. 340, 353.

[20] Там же. С. 338, 339.

2) существуют «универсальные психологические законы, …действующие вне зависимости от истории и от специфики окружения»[21].

Это своего рода ограничители на пути понимания мира природного и социального, внешнего и внутреннего, материального и духовно-божественного, «этого» и «иного». Пытаясь вывести порядок мироустройства, наше мышление разделяет вещи (разводит их по классам) и составляет понятия о вещах, с точки зрения формальной логики — классифицирует и дефинирует, но сделать это предельно ясно и просто невозможно! (Невозможно было в первобытном обществе средствами мифологии и также невозможно в техногенном обществе средствами науки. Еще Платон утверждал, что подобны богам те, кто умеет делить и определять).

Каждая культура «наделяет значением определенных животных или определенные растительные виды, минералы, небесные тела и другие природные феномены, чтобы из конечного набора данных построить логическую систему»[22]. Следовательно, мифология ориентирует первобытного человека в «этом» мире, в ней содержатся опоры для логических конструкций, создаваемых для понимания своего состояния «здесь» и «сейчас».

Что может сделать внимательный антрополог, этнограф, мифологовед при изучении обрядов, артефактов, сказаний-текстов? Должен ли он отыскивать доказательства для существования или преобладания одного из видов вышеупомянутого детерминизма? В воссоздании (нашим мышлением) порядка мироздания должны, видимо, действовать обе детерминанты, считает К. Леви-Строс. «Скорее, то, что наблюдаем и стараемся описать, представляет собой попытку реализовать нечто вроде компромисса между определенными историческими тенденциями и специфическими характеристиками среды, с одной стороны, а с другой — ментальными требованиями, которые в каждом ареале являются продолжением прежних требований такого же вида. Приспосабливаясь друг к другу, эти два порядка реальности смешиваются, создавая, таким образом значимое целое»[23].

К. Леви-Строс изучает особенности культуры на материале мифологии, сохраняющей в свою очередь особенности ментальных структур того или иного этноса, принимая за образец методологию лингвистики. Лингвисты также ищут некие общие законы формирования языка и «при этом знают, что логическая система, образованная такими универсалиями, будет гораздо беднее, чем любая частная грамматика, и никогда не сможет ее заместить»[24]. Таким образом, картины мира, создаваемые мифологическим мышлением так же разнообразны, как и грамматика отдельных языков.

«Виновником» представлений о непосредственной, генетически-эволюционной связи между мифологий и религией в отечественной философии и, в частности, в религиоведении, на мой взгляд, является филологическая теория синкретизма А. Н. Веселовского, испытавшего при ее создании влияние идей Дж. Броуна, И. Гердера, А. Шлегеля, Л. Уланда.

---

[21] *Леви-Строс К.* Структурализм и экология. С. 339.

[22] Там же. С. 338.

[23] Там же. С. 339.

[24] Там же. С. 340.

Синкретизмом первобытной поэзии А. Н. Веселовский называл «…сочетание ритмованных, орхестрических движений с песней — музыкой и элементами слова»[25]. Это, собственно, и не поэзия, а именно первоначальное нерасчлененное единство пения хора, сопровождаемое пляской и мимическими действиями, — обрядовое действо. Постепенно из синкретического обряда выделяются песни, содержащих в качестве элемента слово, которое становится предпосылкой возникновения поэтических жанров. В итоге процесс становления литературных жанров — эпоса, лирики, драмы — заключается, по А. Н. Веселовскому, в постепенном, эволюционном расчленении обрядового синкретизма. Этот процесс он связывает с социальной дифференциацией первобытного общества, с углубляющейся индивидуализацией сознания. Теория синкретизма получила признание в литературоведении[26] и была распространена на понимание природы и характера духовной жизни первобытной общины в философских науках, где синкретизмом стали обозначать первоначальную нерасчлененность общественного сознания.

А. Н. Веселовский считал, что миф — это слово, закрепляющее разрозненные впечатления первобытного человека; в силу изначального синкретизма части и целого отдельная сторона предмета отождествляется со всем предметом как целым[27]. Постепенно отдельные впечатления синтезируются, мифы группируются, между ними открывается генетическая связь. «Частные мифы уступают группам мифов, и мы подходим к мифологии, как внешняя история слова привела нас к требованиям эпоса»[28]. Следующим этапом развития словесного творчества становится лирика, затем — драма. Таким образом, устанавливается непрерывная цепочка перерастания одних словесных жанров в другие.

Иной поход к проблеме происхождения литературных жанров продемонстрировала О. М. Фрейденберг вначале в своей докторской диссертации и в соответствующей монографии «Поэтика сюжета и жанра» (1936), затем в других работах. Она показала, что литературные жанры не есть исторические стадии разложения исходного духовного синкретизма. Они возникают из разных источников и развиваются самостоятельно под импульсом того смыслового содержания, которое их породило: «Ритмические акты, словесные и действенные, интерпретируя одинаковой семантикой одинаковые впечатления действительности, с самого своего возникновения идут параллельными друг другу рядами как изначальные различия смыслового тождества; нет такого исторического периода, в котором они были бы слиты воедино как нечто первородное само по себе…»[29] Продолжая эту мысль, О. М. Фрейденберг пишет, что литературные жанры рождаются не из архетипов самих себя, «а из антилитературного материала, который должен, для того чтобы стать литературой, заново переосмыслиться и переключить функции»[30].

---

[25] *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л., 1940. С. 200.

[26] См., например, оценку В. М. Жирмунского в его книге «Сравнительное литературоведение: Восток и Запад». — Л., 1979. С. 130.

[27] См.: *Веселовский А. Н.* Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса; // Собр. Соч. Т. 16. М.; Л., 1938. С. 50.

[28] Там же. С. 50.

[29] Цит. по: *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978. С. 570.

[30] Там же. С. 571.

Идея возникновения литературы не путем преемственности, а путем переключения функций (т. е. получения новой семантической нагрузки) вновь появляется в работе «Введение в теорию античного фольклора» (1939–1943) и подтверждается тем, что не у всех народов, прошедших стадию мифологичности и обрядности, образовались литературные жанры, религия, философия.

Семантическую переориентацию мифологии О. М. Фрейденберг изучает на материале греческой лирики, показывая, как мифологический образ «переключается», изменяет свою познавательную функцию и *становится* понятием. «Греческая лирика возникает в процессе метафоризации, как этапа всеобщей истории человеческого познания, как такого этапа, когда образ впервые получает функцию понятия»[31]. Греческая лирика — это новая познавательная система, в которой субъект и объект разделены (в отличие от мифологического субъект-объектного тождества), что позволяет описывать, представлять субъективные переживания через объективный мир. «Как сердцу высказать себя? Другому — как понять тебя?» — в ответах на эти вопросы вырабатывается греческая лирика.

У мифов нет автора, в мифологии нет субъективного мира, но мир объективный дается не в описании, предполагающем авторскую отстраненность от него, а в проговаривании действия, что обусловлено тождеством субъекта и объекта. Существовал миф о Сафо, бросившейся в море с Левкадской скалы из-за мучительной любви к Фаону. Прыжок с Левкадской скалы *означает* в этом мифе любовь и смерть, произошедшие реально. В лирическом стихотворении Анакреонта «… бросился я в ночь со скалы Левкадской/ и безвольно ношусь в волнах седых/ пьяный от жаркой страсти»[32] прыжок с Левкадской скалы *означает* погружение в любовь, это действие не совершено, о нем говорится в отвлеченном (абстрактном) смысле. И в мифе, и в лирическом произведении античной литературы используется один и тот же образ, но в различных значениях: конкретном и отвлеченном, образ принимает функцию понятия[33].

Итогом этих фундаментальных преобразований в мышлении, которые получили название демифологизации, становится появление в VII веке до н. э. лирики, философии. Видимо, этим же путем происходило и становление религиозного политеистического сознания. «В божестве кристаллизовано представление об уже отделенном от человека мире, но человек, уже отодвинутый от божества, все же продолжает в известных бессознательных актах переживать себя как одну из его разновидностей»[34]. И в разбираемой статье, и во «Введении в теорию античного фольклора» О. М. Фрейденберг говорит о связи лирики с культом, фольклора с религией. Она считает, что при возникновении форм античной культуры «фольклор и религия не носят… характера законченных, самостоятельных, в стороне друг от друга лежащих явлений» и правильно ставит важный методологический вопрос: «Почему они до такой степени неразъединимы, что в науке идет спор: что тут религия, что фольклор, что искусство, философия или наука?»; и сама же задает направление исследований для ответа на этот

[31] *Фрейденберг О. М.* Происхождение греческой лирики // Вопросы литературы. 1973, № 11. С. 105.

[32] Цит. по: Античная лирика. М., 1968. С. 73.

[33] См.: *Фрейденберг О. М.* Происхождение греческой лирики. С. 114–117.

[34] Там же. С. 107.

вопрос: выяснить их «конструктивную функцию»[35]. В античной мифологии мы привыкли видеть художественную сторону, и именно эта сторона запечатлелась в культуре последующих эпох; при этом забывается, что культ олимпийских богов, если не всецело занимал, то составлял существенную часть официальной идеологии греческих полисов, эллинистических государств и Римской империи.

В отечественной философской, исторической и филологической научной литературе почти всего прошлого века нет достаточной ясности по вопросу о взаимоотношении мифологии и религии. Имело ли место стадиальное расхождение во времени, или эти формы сознания (в философском подходе) сосуществовали какой-то период одновременно? О. М. Фрейденберг полагала, что тотемизм как религиозное верование — это «стадия мировосприятия», соответствующая дородовой эпохе, а родовому обществу соответствует земледельческая мифология[36]. М. И. Шахнович в «Предисловии» к работам Ш. де Бросса (1973) говорит о точках зрения на эту проблему таких отечественных религиоведов, как Ю. П. Францов и С. А. Токарев. Этим ученым присуще было понимание фетишизма как источника религии при ее зарождении и как элемента позднейших религий. Приведено и мнение А. Д. Сухова, считавшего, что фетишизм и религия несовместимы[37].

Сам Ш. де Бросс под мифологией понимает рассказы об антропоморфных божествах, по его мнению, слово «мифология» в буквальном истолковании означает «не что иное, как история или рассказ о делах умерших людей»[38]. Происхождение греческого слова mythos(миф) он ведет от египетского Muth (смерть), и автор примечаний Л. Р. Дунаевский находит эту этимологию убедительной. А вот поклонение небесным светилам и земным животным, растениям, неодушевленным предметам — это, по его мнению, фетишизм, который он оценивает как невежественное состояние, неразумное детство человечества. Некоторые народы остаются в нем, а для других — это пройденный этап [39].

Ш. де Бросс, придерживаясь теологической концепции прогресса, считает, что причиной фетишистской религиозности является невежественность, неразумность человека «в естественном состоянии», когда у всех народов в любом месте планеты проявляется «один и тот же механизм идей, …один и тот же механизм действий». Идеи и действия дикарей подчинены страху, значит, врожденной идеи Бога ни у кого нет, эта идея появляется только по мере развития разума, т. е. по мере цивилизации диких народов. (Удивительно, что в XVII веке ученый мог мыслить так свободно, независимо от официальной идеологии). Но и цивилизованность сама по себе не приводит к торжеству монотеизма, примером чему являются греки и египтяне, создавшие великие культуры и исповедавшие поклонение множеству богов и даже животным. Усматривая идентичность религии цивилизованного Египта и «дикарской Нигритии» (Африки в современном понимании), Шарль де Бросс отсекает фетишизм («это грубейшее идолопоклонство») от христианства и магометанства, которые одни только и могли

---

[35] *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978. С.11.

[36] См.: там же. С. 25.

[37] См.: Шарль де Бросс о фетишизме / Под ред. М. И. Шахновича. М., 1973. С. 7–9.

[38] Там же. С. 15.

[39] См.: там же. С. 18.

соблюдать «драгоценный догмат о единстве Бога». Тягу к чистоте своего культа эти религии, указывает он, «унаследовали от своей матери — иудаизма»[40].

Итак, первобытные верования — это проявление процесса мифотворчества, в котором человечество прорабатывает варианты взаимодействия между собой и с космосом — природой. Отсюда можно переходить к определению мифологии как моделирующей деятельности сознания, и в этой ипостаси она сохраняет свое культурологическое значение до наших дней.

O. T. Kirsanova

Primordial Religion and Myth (cultural importance of mythology)

Fetishism, animism, totemism were considered in science of the last centuries as rudiments of religious consciousness. Discovery of cultures of "wrong" (pagan) religions, as opposed to Christianity, generated the problem of cultural development by stages, leading from primitive religions to monotheism. As it was formulated by N.Trubetskoy, "The European culture is obligatory only for a certain group of people; it is not superior to any other culture". In cultural tradition, pagan beliefs form legends and ceremonies. The verbal party creates mythology, while the ceremonial one forms actions. The problem of relation between myth and ceremony forms epistemological field of religious research. In present article, approaches of such scientists as E. B. Tylor, J. G. Frazer, S. Freud, A. M. Pyatigorsky, C. Levi-Strauss, O. M. Freudenberg, S. S. Averintsev, E. Kagarov, V. Petrov, Ch. De Brosses are reviewed. Any word in religious practice has sacral origin and sacral value. Myth is deprived of sacral meaning when it is not inspired by the God. The word as intention of consciousnesses generates illusion of power of spirit, resolving differentiation of mythology and religion. Myth-making has no religious character. The myth models possible variants of interaction with the world and between cultural communities. Primitive beliefs belong to the same mythological consciousness, but religion may not be deduced from myth (A. Pyatigorsky). Cultural value of mythology as model consciousness is continuity.

[40] Шарль де Бросс о фетишизме. С. 106.

Л. Г. Корсунская
Тюменский нефтегазовый государственный университет, Нефтеюганский филиал

ПАМЯТНИКИ ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ЛИТЕРАТУРЫ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

В поле зрения моего исследования в качестве важнейшего феномена древнеиндийской культуры оказалась брахманическая проза — это приблизительно первая половина I тысячелетия до н. э., — неразрывно связанная с нормативным описанием обрядовой деятельности. Вслед за «Ригведой» именно брахманическая проза во многом определила ведущие познавательные интенции всей последующей древнеиндийской традиции. В период становления и развития брахманической прозы — от санхит «Яджурведы» и до ранних упанишад — в ходе описания и толкования обрядов почитания богов окончательно сформировалось семантическое ядро древнеиндийской культуры, центральное положение в которой заняло понятие яджна (yajna), жертвоприношение.

Брахманическая мысль сосредоточилась и задержалась на этом понятии почти на полтысячелетия, порождая нормативные тексты, ориентированные на этот обряд.

Посмотрим на частном примере дхармашастр «Законы Ману» (manavadharmasaśtra) — самый известный широкому кругу читателей памятник древнеиндийской литературы и исторический источник о многих важнейших сторонах жизни древнеиндийского общества (окончательный вариант этого источника появился в II–III вв. н. э.).

Традиция приписывает ее составление мифическому первопредку и прародителю индоариев и всего человечества по имени Ману («Мыслящий»), который сочетает в себе черты Адама и Ноя древнееврейской традиции. Это имя имеет мифологическое и символическое значение. Имя Ману упоминают древнейшие памятники индийской словесности и религии: Веды, Пураны, «Махабхарата» и «Рамаяна» — величайшие эпосы Индии. В Ведах Ману, сын Вивасвата (Света), — брат Ямы. Яма — первый человек, который умер, и царь духов предков. Ману — первый человек среди живых людей и царь живущих в этом мире. Роль Ману в истории человечества — передатчик законов (дхарм) божественного происхождения.

«Законы Ману» столетиями существовали в устной форме. Когда же обычное право и устные традиции перестали удовлетворять потребности растущих древнеиндийских государств, возникли дхармасутры[1], основанные на «Ведах», — сборники правовых норм. Эти сборники поучений и рекомендаций к применению обычных правовых норм создавались в брахманских школах (II век до н. э. — II век н. э.).

В индологических исследованиях произведения дхармической литературы обычно трактуется как «правовые книги» и основное внимание уделяется соответственно тому, какое место они занимали в складывающейся в древней Индии системе правовых отношений. Они, по мнению санскритолога Г. Бюлера, представляли собой не сборник действующего законодательства, а поучения и рекомендации к применению обычных правовых норм[2].

---

[1] Сутра — в пер. с санскрита «нить», правильная линия поведения, соблюдение положений.

[2] The laws of Manu / Oxford, 1866. P. 18–45.

Дхармасутры были написаны в прозе, но в первые века нашей эры их пересказали в стихотворной форме, сборники таких правил назывались дхармашастры («наставления, основанные на священных текстах»). Дхармашастры[3] — правовые трактаты, более систематизированные, предназначенные для изучения и лучшего запоминания, к самым ранним из них относятся «Законы Ману». В дхармашастрах и дхармасутрах были собраны и разъяснены традиционные идеи и предписания, уходившие корнями в глубокую древность. Всего они объединили около семи тысяч текстов, выпущенных в двух сборниках; на сегодняшний день сохранилась лишь незначительная часть. Такие источники, как дхармасутры и дхармашастры, нельзя расположить в примерной хронологической последовательности и реконструировать социальную историю Индии, переходя от текста к тексту. Трудности датировки текстов не случайны. Они связаны с тем, что шастры не являются в полном смысле слова ни авторскими сочинениями, ни произведениями, призванными отразить конкретные условия своего времени[4]. Шастры ценны тем, что дают обобщенную картину Древней Индии.

В Индии этим древним сборникам придавалось большое значение, в Средние века «Законы Ману» неоднократно переписывали и комментировали. Работы комментаторов Медхатитхи (IX в.) и Куллюкхабатты (XV в.) имеют огромное значение — без них многие стихи «Законов Ману» оказались бы непонятными. Общественно-политическая терминология того времени была весьма сложна, и во многих случаях термины не могут быть точно переведены на русский язык. В сущности, и перевод названия сборника — «Законы Ману» не совсем точно передает санскритское наименование (manavadharmasastra), более точный перевод «Наставление Ману в Дхарме»[5].

В древнеиндийской философии слово «дхарма» получило множество значений. Это и закон бытия, и жизненное начало, и кармический долг, и предопределение, и право, и добродетель, и учение, и истина, и закон. Со временем слово «дхарма» стало обозначать совокупность правовых, моральных, эстетических и других норм, определяющих добродетель человека и правила жизни в зависимости от его сословного статуса. «В Законах Ману» дхарма, обладающая десятью признаками, определяется как «постоянство, снисходительность, смирение, непохищение, чистота, обуздание чувств, благоразумие, знание Веды, справедливость…»[6] (I. VI. с. 92.)

Специфический характер развития Индии обусловлен прежде всего учением о переселении душ, а также связанными с ним идеями воздаяния (карма), избавления (мокша) и принципа ахимсы (непричинения вреда живому).

Ни в одной другой цивилизации религия не играла такой глубокой роли, как в Индии. Она имела и имеет огромное значение для развития социума и формирования его структуры. В основе индийского общества лежала концепция неравенства и неравноправия людей с момента рождения. Существует жесткое деление на общественные сословия, каждому из которых предписаны определенные обязанности, и представители того

---

[3] Дхармашастры — трактаты о моральных принципах.

[4] *Mishra, Y.* The Early History of Vaisalis. Delhi, 1962.

[5] Dharma на санскрите означает «ведущий принцип».

[6] Манавадхармашастра. М., 2002. С. 490.

или иного сословия должны им строго следовать. За пределами сословий оказывались представители захваченных племен, вообще лишенные общественного статуса — «млеччхи» — нечистые[7].

По «Законам Ману» происхождение каст и их обязанности объясняются следующим образом: брамины (brahman) — каста жрецов были созданы из уст Брахмы, верховного существа, кшатрии (ksatram) — каста властителей — из его рук, вайшьи (vaicya) — сословие сельское — из ляжки, шудры (sudra) — из ног; сообразно этому происхождению обязанности брамина заключались в проповеди священного слова, обязанности кшатрия заключались в охране общества и им присвоены были слава, отвага, великодушие и добрая нравственность; обязанности вайшьев — произведение жизненных продуктов, шудр — в служении трем высшим кастам. Члены трех каст назывались дважды рожденными, потому что при достижении юношеского возраста над ними совершался обряд посвящения в касту, что считалось вторым рождением.

Странствие души по различным телам, в принципе не имеющее конца, называлось сансарой (сансара — поток жизни, круговорот бытия, перевоплощение). Сначала такое странствие представлялось беспорядочным. Потом это процесс был поставлен в зависимость от поведения человека, от его благочестия, от его жертвоприношений богам, от его следования дхарме своей варны.

Каждая варна имела свою дхарму. Нерадивое исполнение дхармы влекло за собой рождение в более низкой варне, а то и в теле животного или растения. Так действовал закон возмездия, или карма. Точное исполнение дхармы представителем высшей варны, брахманом, освобождало его душу от дальнейших рождений и тем самым от страданий, связанных с пребыванием в телах, наступала мокша — освобождение.

В учение о сансаре, карме и мокше содержалась мысль, согласно которой рождение в низшей варне — наказание за прошлые злодеяния, а служение высшей варне — залог посмертного рождения в более высоком положении; переход же одной варны в другую в течение жизни человека невозможен и преступен.

Выполнение этих общих предписаний наряду с присущими каждой варне и означало выполнение дхармы.

Кастовая система находится в движении, появляются новые касты, исчезают старые (сейчас уже нет 204 *джати,* упомянутых в «Законах Ману», зато есть 3 000 других); социальный статус их понижается или повышается; отдельные низшие касты принимают в свой состав новых членов, сопровождая прием соответствующим обрядом. И все же в каждый данный момент каста считается неизменной: в нее нельзя вступить, членом ее можно только родиться, она вечна.

У каждой касты есть своя профессия — это одна из догм, которую принимают как члены кастового общества, так и многие исследователи. Составители «Законов Ману», считавшие, что многочисленные джати возникли в результате смешанных браков членов разных варн, и, значит, отнюдь не выдвигавшие разделение труда в качестве главного фактора в данном процессе, тем не менее приписывает каждой джати особое занятие. Разумеется, гораздо большее значение придают профессии в качестве определителя кастовой структуры те исследователи,

---

[7] *Ванина Е. Ю.* Идеи и общество в Индии. М., 1991.

которые в разделении труда усматривают основной ее смысл. Они считают, что каста сохраняется потому, что позволяет из поколения в поколение совершенствоваться в своей профессии.

Все правила и предписания подчеркивали ответственность монарха за соблюдение в обществе норм «Священного Закона» (Дхармы). Самую раннюю из легенд о происхождении царской власти мы находим в «Айтарее-брахмане», одном из поздневедийских текстов, относящихся к VIII или VII веку до н. э.

Царская власть — это тип института, который существует для особой политической функции, но который обязан социальным престижем своему религиозному или божественному характеру.

В индийском духе и традиции царь становится Зиждетелем Дхармы и миропорядка и в этом качестве земным воплощением Индры и Ямы[8].

В «Ману — смрити» (гл. IX, 303–311) деятельность царя описывается в терминах деятельности Индры, Ямы, Ваю, Варуны, Агни и Притхиви (богов ведийского пантеона). Обладание царской властью семантически выражается во владении страной. С этим представлением связаны некоторые обрядовые действия в совершающемся царем шраута — жертвоприношением, вроде «ашвамедхи» (жертвоприношение коня), а также включенные в ритуал «Раджасуи» знаменитые четыре шага, совершающиеся царем по тигровой шкуре в направлении четырех сторон света, и пятый, символический шаг, — вверх, в направлении пятой стороны света. Все они были признаны ритуально закрепить за царем власть над его земными владениями и в более широком плане — над миром в его существующих пределах. Царь издревле занимал в Индии определенную позицию в связи с взаимоотношениями двух миров: он «муж земли», «податель дождя» и в этом качестве несет ответственность за ее плодородие. И любое дхармическое деяние правителя, содействующее выполнению подданными своих обязанностей совпадало по образу с актом, содействующим плодородию Земли.

Особо примечательно представляется наука о государственном управлении данданити[9]. Данданити раскрывается через характеристику функций царского жезла «данды», первичной из которых является функция карающая.

В главе VII царь выступает персонифицированным Наказанием, управляющим миром. С того момента как царь в сообществе браминов признан был верховным судьей нации, закон, излагаемый в юридических трактатах, становится гражданским законом в строгом смысле слова и снабжен санкцией наказания «Законы Ману» (VII, 17)

«Наказание управляет человечеством; порядок поддерживается в человеческом роде благодаря наказанию». Однако в тексте обыгрывается и значительно более древняя реминисценция: царю для достижения успеха следует быть с «поднятым жезлом» (udyatadandah), символизирующим телесную, мужскую мощь царя (Ману — смирти, VII, 102). От него зависит произрастание посевов и подданных, их имущества, дхармы и т. д. Обязанности царя выражены в следующих положениях: он защищает народ от внешнего врага; он наблюдает за тем, чтобы члены четырех каст строго исполняли свои обязанности. Он обязан поддерживать общественную и религиозную систему в том виде, какой придают ей в своих трактатах жрецы-правоведы.

---

[8] Законы Ману. 2002.

[9] Danda — досл.: жезл, dandaniti *(санскрит)* — наука управления жезлом, то есть наука политики.

Содержательную суть праведного правления составляла положительная этическая оценка деятельности царя, следующего нормативным предписаниям дхармических текстов. Таким образом, представление о царской власти коренится в глубинных мотивациях индийской ритуалистической культуры и наполняет новым значением старые архетипы и институциональные модели культуры и религии.

Итак, дхармашастра Ману — это сборник таких предписаний члену общества, исполнение которых считалось в соответствии с господствующей системой взглядов и религии добродетелью.

Дхармашастры были только основой законодательства, но отнюдь не кодексами самих действующих законов.

Вследствие этого дхармашастры и являются столь разнохарактерными по содержанию — они включают предписания не только относительно гражданского и уголовного законодательства, но относительно обязанностей членов различных варн, норм семейной жизни, культовые и санитарно-гигиенические предписания.

«Законы Ману» по степени важности и значения для религиозной и социальной жизни арийцев занимают первое место после Вед. В них собраны все постановления, определившие и установившие все отношения религиозной, политической и общественной жизни индусов. За последние десятилетие накоплен интересный археологический и этнографический материал, меняющий прежнее представление о развитии древнеиндийской цивилизации; появились капитальные труды индийских ученых Д. Д. Косамби, Р. Ш. Шармы, Д. Ч. Сиркара, Р. Н. Дандекара, Д. Р. Чананы, Р. П. Кангле и других по проблемам политического и социального развития в Древней Индии. Значительные успехи достигнуты учеными Европы и США, укажем на работы Т. Филлиоза, Я. Гонды, А. Бэшема, В. Рау, Ф. Вильгельма, О. Ботто и др. Назовём также отечественных ученых Г. М. Бонгард-Левина, В. Н. Топорова, Т. Я. Елизаренкову, В. В. Иванова, Т. В. Ганкрелидзе, Ю. В. Кнорозова. Хочется надеяться, что последующие исследования внесут ясность в те вопросы, которые пока остаются нерешенными и дискуссионными.

Таким образом, «Законы Ману» считаются первоисточником предписаний правового и нравственного характера, лежащих в основе всей системы индийской духовности, культуры и религиозно-правовых форм сознания.

Приведенные данные лишь в малой степени отражают тот богатейший материал, который содержится в «Законах Ману», но и они достаточно убедительно свидетельствуют о значимости изучения общества и государства Древней Индии. Причины, обусловившие деление общества на варны, лежали вне сферы политической организации и были связаны с определенным этапом развития общества, его социально-экономическим базисом. Древняя Индия прошла те же этапы историко-культурного развития, что и другие страны древности, ее общество, государство, культура развивались по общим законам исторического прогресса.

L. G. Korsunskaya

Forms of Ancient Indian Culture and Literature as Phenomenon of Traditional Society

The role and structure of religion and law of ancient India is discussed on the material of primarily most archaic collection of texts, i. e. “The Laws of Manu”, being the famous heritage of the Vedic period of development of the Indian culture.

Л. И. Никонова
Научно-исследовательский институт гуманитарных наук
при Правительстве Республики Мордовия

ТРАДИЦИОННАЯ МЕДИЦИНА В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ И ЕЕ ОТНОШЕНИЯ С ВЛАСТЯМИ

Как и у каждого народа, у финно-угорских (коми, марийцев, мордвы, удмуртов) и тюркских (башкир, татар, чувашей) народов Поволжья и Приуралья в быту имеется свой, веками накопленный и проверенный опытом набор лекарственных средств и методов лечения (травы, средства животного, минерального происхождения и др.). Это связано с местной флорой и фауной, общим уровнем развития и условиями жизни населения. Разумеется, у каждого из них есть много общего и специфичного.

Власти и наука имеют разные взгляды на этномедицину (вплоть до преследований ее носителей). В последние годы отношения ученых и властей к этномедицине (под термином «этномедицина» мы понимаем комплекс методов и средств лечения как рациональных, так и иррациональных, использующихся представителями этнических групп, не имеющих специального медицинского образования) значительно изменилось. Исследователи утверждают, что проблемы сохранения этнических групп не могут быть решены отдельно от окружающей их среды, отношений социума и природы, климата, экономической и хозяйственной деятельности и других факторов жизни, которые могут помочь сохранить здоровье народа. Об этом говорят исследования: А. А. Макаренко (Живая старина, 1987, Т. 1), Н. Мартьянова (Красноярск, 1893), А. М. Григорьевой (Якутск, 1991), И. В. Ильиной (Сыктывкар, 1997), В. Н. Петрова (Йошкар-Ола, 1999), Н. А. Месштыб (М., 1999), Л. И. Никоновой (Саранск, 1995–2006), В. Л. Василенко (М., 1987), Г. И. Мальцева (Ижевск, 2000) и др.

Негативное отношение к народной медицине в нашей стране изменилось к середине 90-х гг. благодаря повышенному вниманию к восточным медицинским школам, силе целителей и частично неэффективности научной медицины в лечение некоторых болезней. По этому поводу на различных уровнях проходят конгрессы, конференции и симпозиумы. На IV Конгрессе этнографов и антропологов России был организован координационный центр по изучению народной медицины (руководитель Л. И. Никонова, г. Саранск), по этой проблематике выпускаются информационные бюллетени (Саранск, 2001–2006 гг.).

Использование целебных растений в лечебных целях было известно с древних времен. И это вполне закономерно, ибо народы проживали на просторах лесной и лесостепной зон, богатых растительностью. О вере в способность растений излечивать болезни и возвращать здоровье свидетельствуют такие народные характеристики и рекомендации, как: «Одна травка от двенадцати (семидесяти семи, от ста) болезней излечить может», «На каждую болезнь есть своя трава», «Пей травяные настои — все болезни уйдут», «На лугу от всех недугов лекарства»[1]. Признание целебных свойств растений отразилось в многочисленных преданиях о магических травах, обладающих волшебной силой, в поверьях и обычаях, связанных со сбором и

---

[1] См.: *Ильина И. В.* Как в старину лечились / Родники Пармы. Сыктывкар, 1990. С. 97.

применением конкретных растений. Чудесными целительными силами наделялись у коми венерин башмачок, первоцвет весенний, характеризующиеся как «травы от ста болезней». У удмуртов легендарная трава «улыб-турум» считалась способной воскрешать мертвых и восстанавливать сексуальные возможности мужчин. Однако обнаружить ее мог далеко не каждый: счастливец, которому она попадалась во время сенокошения, ломал об нее косу-литовку. Легендарную возможность восстанавливать здоровье приписывали весенним первоцветам, например соевичнику весеннему (зяналтурын — *удм.*). Веником из него предлагалось хлестаться в бане, это могло излечить сразу от множества болезней[2]. На протяжении столетий вырабатывались определенные навыки и традиции при сборе и сушке растений. Например, у мордвы, когда рвешь травянистые растения, надо встать против солнца, чтобы не видеть своей тени, отойти подальше, чтобы не слушать пения петуха. Было известно, что особенно в день на Ивана Купалу старушки ходят в лес рвать травы для того, чтобы завораживать болезни[3]. До сих пор сохранился обычай в вечер Дня Аграфены-купальницы (23 июня) и утром на Ивана Купалу (24 июня) не пивши и не евши отправляться в поля и луга, леса и искать там «сорок трав»[4]. По мнению знахарей, каждая травка имеет чудесную силу, но не каждая полезна для мужчины или для женщины. Необходимо строго различать, «какая именно назначена природой в лекарство женатым и вдовым мужчинам, замужним женщинам и вдовам, равно какую должны принимать при болезни холостые и девицы». Для сбора трав знахарь должен был изучить «некоторые слова и молитвы, относящиеся к заготовке трав»[5]. Сходные обряды и поверья, кстати сказать, связываются с Ивановым днем и во всех славянских традициях[6]. При сборе и технологии первичной обработки растений целители соблюдали определенные правила, обряды. Они были, как правило, доброжелательны, правдивы, не злословили, редко подвергались гневу и злобе, воздерживались от алкоголя, были сдержанными, аккуратными, милосердными, сочувствующими и любящими[7].

При лечении лекарственными растениями практиковалось использовать отвары, настойки, настои, экстракты, мази, масла, порошки, чаи, сборы, соки и т. п. Исходя из собранного материала, можно отметить, что указанные народы при лечении используют более 200 лекарственных трав. Повсеместно имеют применение подорожник, ромашка, тысячелистник, боярышник и др.

С давних времен люди обратили внимание на ряд лечебных свойств подорожника. Удмурты и мордва используют его в виде отвара как отхаркивающее средство[8]. Барабинские татары сок

---

[2] См.: *Гришкина М. В.* Народная медицина удмуртов (из опыта XVIII–XIX вв.) // Вестник Удмуртского университета. 1992, № 6. С. 51.

[3] Шахматов А. А. Мордовский этнографический сборник. СПб., 1910. С. 160.

[4] Полевой материал автора (ПМА), собранный автором статьи в Пензенской, Самарской областях; районах Мордовии, Башкортостана, Татарстана, Удмуртской, Чувашской Республиках, Красноярском, Алтайском краях и регионах (1990–2006 гг.).

[5] См.: *Верещагин Г. Е.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями. М., 1898. № 3. С. 85.

[6] См.: *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 29.

[7] См.: *Никонова Л. И.* Тайны мордовского целительства. Саранск, 1995.

[8] См.: *Никонова Л. И.* Как лечились народы Поволжья и Приуралья. Саранск, 2005. С. 185.

подорожника, пропущенного в свежем виде через мясорубку, используют при лечении астмы[9]. Мордва из Сосновоборского района Пензенской области отваром лечат колиты, в Никольском районе для этого используют его в сочетании с мятой, репешком[10]. Мордва Ичалковского района Республики Мордовии пьют отвар из листьев при гастрите, язве желудка, заболевании печени[11]. Башкиры пили отвар из листьев этого растения для улучшения аппетита[12]. Сибирские барабинские и тоболо-иртышские татары подорожник называют *янчыр, кавала, путачай* и применяют при болях в желудке. Для этого листья собирают в течение лета, расправляют, сушат в тени. Одну ложку сухих измельченных листьев подорожника заливают стаканом кипятка, в течение нескольких часов настаивают и пьют три раза в день до еды[13].

Лечебные свойства ромашки аптечной также нашли свое место в народной медицине коми, мордвы и удмуртов. Отвар из ее цветов применяли для полосканий горла при ангине[14]. Башкиры корень ромашки непахучей в виде отвара или настоя применяли при болях в области сердца, сердцебиении[15]. Татары от болезней сердца используют отвар сушеной ромашки, собранной с середины мая до конца июля. Сушат траву на печке, в темноте, в течение трех-семи дней. После этого примерно 50 г травы бросают в 200 г кипящей воды и кипятят 10–15 минут в кастрюле при закрытой крышке, накрытой сверху плотной тканью. Прокипяченный раствор процеживают и охлаждают. Отвар пьют холодным три раза в день перед едой по столовой ложке[16].

Мордовское население Сосновоборского района Пензенской области отваром ромашки полощет ротовую полость при зубной боли[17]. Башкиры для этого рекомендовали жевать корень этого растения[18]. Татары при лечении зубов используют густую охлажденную заварку, ее также рекомендуют как противовоспалительное средство при болезнях печени и желудка. Ромашку собирают во время цветения, цветы и стебли сушат в тени, затем мелко мнут. Полстакана сухого растения заливают кипятком и настаивают. Пьют по столовой ложке три раза в день до еды. У туралинской подгруппы тарских татар встречаются совершенно отличные как от барабинских, так и от тоболо-иртышских татар рецепты использования ромашки. Так, в д. Большие Туралы Тарского р-на Омской обл. ромашку собирают до цветения, заварива-

---

[9] См.: *Томилов Н. А., Кадырова Л. М.* Народные способы лечения у сибирских татар. // ЭО 1997, № 5. С. 122–131.

[10] ПМА, собранный автором в Пензенской обл. (1993–1994 гг.).

[11] ПМА, собранный автором в Республике Мордовия (1991–2006 г.).

[12] См.: *Гумаров В. З.* Башкирская народная медицина. Уфа, 1985. С. 33.

[13] См.: *Томилов Н. А., Кадырова Л. М.* // Цит. соч. С. 125.

[14] См.: *Никонова Л. И.* Как лечились народы Поволжья и Приуралья. Саранск, 2005. С. 145.

[15] См.: *Гумаров В. З.* Башкирская народная медицина. С. 32; *Никонова Л. И.* Традиционная медицина тюркских народов Поволжья и Приуралья как часть системы их жизнеобеспечении. — Рузаевка, 2000.

[16] См.: *Томилов Н. А., Кадырова Л. М.* // Цит. соч. С. 123; ПМА, собранный в Республике Башкортостан (1998 г.).

[17] См.: *Никонова Л. И.* От Адама и Евы до наших дней (очерки народной медицины мордвы). Саранск, 2000.

[18] См.: *Гумаров В. З.* Башкирская народная медицина. — Уфа, 1985. С. 33.

ют и пьют до обеда для стимуляции работы желудка. Такой отвар в густом виде дают взрослым и в жидком — детям. Аргументом для сбора травы до ее цветения является то, что она во время цветения сочная[19].

Настой боярышника кроваво-красного, по мнению мордовского населения, заменяет АТФ — медицинский препарат. Это средство улучшает сердечную деятельность и нормализует давление. Берется 1 стакан ягод и наливается 1,5 литра кипятка. Закрывается фуфайкой и настаивается 10–12 часов[20]. Удмурты и башкиры плоды и цветы боярышника в виде настойки также издавна применяли в народной медицине для лечения сердечных заболеваний[21]. Татары отвар из цветов боярышника пьют при повышенном кровяном давлении и при головной боли[22].

Очень широкое применение в народной медицине финно-угров и тюрков нашел тысячелистник обыкновенный. Коми отвар из этого растения пили при заболеваниях легких, при женских болезнях пили отвар и принимали ванны[23]. Мордва и удмурты при воспалении матки и яичников также используют отвар из него. Причем его можно было пить в течение дня или проводить местное лечение через спринцевание. Для этого горсть травы заваривают литром кипятка, процеживают и используют в теплом виде[24]. Удмурты считают, что «… белый тысячелистник служит средством, останавливающим регулы, а красный — возбуждающим. От выхождения матки составляется и следующее средство: настаивают водку в течение 12 суток травами — тысячелистником белым, зверобоем, душицей и поят больных»[25]. Барабинские и тарские татары при гинекологических простудных заболеваниях три-четыре веточки тысячелистника заливают 0,25 кружки кипятка, закрывают и парят 10–15 минут. Процеженный состав после еды выпивают. По мере необходимости лечение повторяют несколько дней[26]. В чувашской народной медицине применяется при женских болезнях как кровоостанавливающее и регулирующее средство[27]. Чувашские женщины при подобных болях готовят крепкий отвар из этого растения (горсть цветов на пол-литра горячей воды) и спринцуются два раза в день[28]. Отваром из растения, который готовят путем кипячения горсти травы в небольшой кастрюльке в течение 30 минут, барабинские татары Западной Сибири лечат болезни глаз. Отвар остужают и пьют по стакану 2–3 раза в день перед едой. Этим же отваром промывают глаза. Лечиться таким образом рекомендуют около полумесяца[29]. Коми настой травы пьют при болезни сердца и почек, желудка, желудочно-ки-

---

[19] См.: *Томилов Н. А., Кадырова Л. М.* // Цит. соч. С. 124.

[20] ПМА, собранный автором в Самарской обл. (1997 г.).

[21] См.: *Губергриц А. Я., Мишин А. В.* Лекарственные растения Удмуртии. Ижевск, 1958. С. 18; ПМА, собранный автором в Удмуртской Республике; *Гумаров В. З.* Башкирская народная медицина. С. 32.

[22] ПМА, собранный автором в Республике Башкортостан (1998 г.).

[23] См.: *Ильина И. В.* Как в старину лечились / Родники Пермы. Сыктывкар, 1990. С. 104.

[24] ПМА, собранный автором в Самарской обл. (1997 г.).

[25] См.: *Верещагин Г. Е.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями. М., 1898. № 3. С. 143.

[26] См.: *Томилов Н. А., Кадырова Л. М.* // Цит. соч. С. 24.

[27] См.: *Никонова Л. И.* От Адама и Евы до наших дней (очерки народной медицины мордвы).

[28] ПМА, собранный автором в Самарской обл. (1996 г.).

[29] См.: *Томилов Н. А., Кадырова Л. М.* // Цит. соч. С. 124.

шечных расстройствах. Для этого обваривают сырье кипящей водой, затем настаивают в течение 20–30 минут и процеживают[30].

Представляет большой интерес применение в народной медицине многих народов ряда растений, обладающих ядовитыми свойствами. Многовековый опыт их применения позволил выработать этим народам оригинальные методы лечения тех или иных заболеваний, определить оптимальные дозы лечебных свойств этих растений. У коми отвар из адониса сибирского (народное название — усун ту рун, лэба турун) употребляют при воспалении легких, а при ангине отваром всего растения полоскали горло. Кроме того, его использовали при болях и ломоте суставов и поясницы[31]. Татары и башкиры в народной медицине применяют его как сердечное средство[32]. Мордва Никольского района Пензенской области пьют настой травы при желчекаменной болезни. Для этого 2–3 цветка заваривали на стакан кипятка и, как немного настоится, пили без дозировки[33].

По сообщениям некоторых информаторов, при онкозаболевании, в т. ч. при женских заболеваниях, можно использовать болиголов пятнистый. Для этого в поллитровую банку набивают измельченную траву и заливают водкой, ставят в темное место на срок не меньше недели. Затем все хорошо встряхивают и процеживают через воронку. После этого доливают банку до краев также водкой, т. к. объем жидкости после извлечения травы уменьшится. Принимают с 10 капель до 40 четыре дня подряд и с 40 до 10 также четыре дня. После 10-дневного перерыва лечение проводят в том же порядке и в той дозе. При принятии травы попутно обязательно вести витаминотерапию и хорошо питаться[34]. В марийской народной медицине это же растение (плоды) используется как отхаркивающее средство при бронхитах, бронхиальной астме, болях в желудке, метеоризме, воспалении мочевого пузыря: по 0,5 г измельченных плодов, три раза в день или настой чайной ложки плодов на стакан холодной воды, настаивают восемь часов — однодневная доза[35].

Достаточно интересно использование некоторых растений в мордовской народной медицине. Мордва Никольского района Пензенской области используют гравилат речной при лечении ангины, мышечных заболеваний, для суставных ванн. Для этого две чайные ложки корневищ с корнями настаивают один час в стакане кипятка (в закрытой посуде), процеживают и принимают по столовой ложке 3–4 раза в день перед едой или 2 столовые ложки корневищ с корнями отваривают в 2 стаканах кипятка, процеживают и употребляют для местных ванн, обмываний и полосканий[36]. Бурачник лекарственный мордва с. Сабаново Ни-

---

[30] ПМА, собранный автором в Пензенской обл. (1995 г.).

[31] См.: *Ильина И. В.* Как в старину лечились. С. 99.

[32] См.: *Никонова Л.И.* От Адама и Евы до наших дней; *Гумаров В. З.* Башкирская народная медицина. С. 32.

[33] См.: *Никонова Л. И.* Традиционная медицина финно-угорских народов Поволжья и Приуралья как часть системы жизнеобеспечения. Саранск, 2000.

[34] Там же. С. 132.

[35] См.: *Подымов А. И., Суслов Ю. Д.* Лекарственные растения Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1990. С. 139.

[36] См.: *Никонова Л. И.* Традиционная медицина финно-угорских народов Поволжья и Приуралья как часть системы жизнеобеспечения. С. 234.

кольского района специально выращивают около дома на приусадебном участке и применяют для ослабления ревматической боли, улучшения обмена веществ, при сердечной боли, как мочегонное и потогонное средство. С этой целью столовую ложку заваривают стаканом кипятка, настаивают под теплым колпаком, как остынет, процеживают и пьют по полстакана за полчаса до еды. При радикулите делали горячую ванну из отвара гречишной соломы и находились в ней до 30 минут[37].

В народной медицине чувашей, мордвы и удмуртов отмечается применение ярутки полевой (что не характерно для других). Это растение чуваши кипятили, охлаждали и купали в ней детей при оспе — обязательно до восхода солнца. Мордва подожженным пучком сухой травы окуривают язвенные участки кожи. Удмурты же в прошлом отваром этой травы обмывали золотушные пятна у детей[38].

Многие народы издревле занимались охотой, рыболовством, пчеловодством, разведением домашнего скота. Соприкосновение с животным миром побуждало интерес и какие-то ассоциации. Так повелось в народе думать, что кошка снимает злую силу колдуна, кровь петуха или курицы противостоит злым, нечистым силам. Лекарственным растениям нередко давали имена животных: «медвежье ушко» — «толокнянка», «волчьи ягоды» — «верьгиз умарь» *(эрз.),* «вороний глаз» — трава «ужаление змеи» (народное название)[39].

В процессе лечебных действий использовались различные части животных. Е. Всеволжская отмечала, что мордва берегла свиные челюсти, которые прикладывались в случае заушницы за ухом[40]. Коми при лечении желтухи заставляли смотреть на щучью спинку[41]. Марийцы при значительных ожогах тела человека забивали овцу или теленка и в свежеснятую шкуру заворачивали больного[42].

Замечательным лечебным средством у всех народов считались молоко, масло, простокваша, творог, сметана. Горячее молоко пили при простудных заболеваниях и отравлениях. Коми теплый свежий творог накладывали на чирьи и нарывы. Мордва при сильном шелушении кожи накрывали на лицо теплой пленкой топленого молока. Удмурты в больное ухо впрыскивали теплое молоко, разведенное кипяченой водой. Гнойнички, коросты, ожоги для смягчения и эластичности кожи повсеместно смазывали сметаной и топленым маслом. Говяжий, свиной, гусиный, куриный, ежовый, барсучий, олений, лосиный жиры — это же целая лечебница. Мордва при простудных заболеваниях пили с молоком растопленные гусиный, медвежий, свиной, ежовый жиры. У марийцев подмечено, что сало барсука считается самым ценным при лечении ревматизма. Коми при лечении желтухи, золотухи использовали жир, вытопленный из внутренностей рыбы. Удмурты смазывали желчью рыбы ожоги, раны, язвы.

В лечебных целях использовалась и кровь животных. Коми при воспалении почек пили кровь только что убитого оленя; удмурты также рекомендовали кровь при болезнях печени.

---

37 См.: *Никонова Л. И.* Тайны мордовского целительства. Саранск, 1995.

38 ПМА, собранный автором в Удмуртской Республике (1995 г.).

39 См.: *Евсевьев М. Е.* Эрзянь-рузонь валкс. М., 1931. С. 126.

40 См.: *Всеволжская Е.* Очерки крестьянского быта Самарского уезда // ЭО. 1895, Кн. 26, № 3. С. 28–29.

41 См.: *Никонова Л. И.* Тайны мордовского целительства. Саранск, 1995. С. 145.

42 Там же.

Вплоть до середины XIX века башкиры преимущественно занимались скотоводством, довольно развита была и охота. Поэтому в их народной медицине лечебные средства животного происхождения имели значительное распространение. Использовались чаще всего молоко и молочные продукты, отдельные органы, ткани и физиологические жидкости домашних и диких животных. Из молочных продуктов как ценное средство особое место занимает кумыс. Этот освежающий и слегка пьянящий напиток был известен и древним кочевым народам — скифам, монголам, половцам и др. О кумысе упоминал еще Геродот. Да и в настоящее время этот чудесный напиток среди многих народов нашей страны (а также за рубежом) довольно популярен. Но в лечебных целях кумыс впервые нашел применение в народной медицине башкир[43]. Не случайно первые кумысолечебницы появились именно на территории Башкирии (XIX век). Д. П. Никольский писал: «…потребление кумыса считается у башкир наилучшим средством для восстановления истощенного, ослабленного организма для быстрого восстановления сил и здоровья. Башкиры кумыс использовали при истощении, малокровии, легочных болезнях, зобе и как седативное средство. Некоторые старики-башкиры считают, что кумыс целебен при всех недугах. Существует в народе и такое мнение: если больной не поправляется от кумыса в благоприятное летнее время, то положение такого больного весьма серьезно».

Первоначальные сведения о применении кумыса в лечебных целях появились в первой половине XIX века. Особенно большой общественный резонанс имела статья «Нечто о кумысе» (1843) врача В. И. Даля — автора знаменитого «Толкового словаря живого великорусского языка». В период службы в Оренбурге, хорошо ознакомившись с кумысом, он дал высокую оценку этому напитку. Приезжали в Башкирию поправить свое здоровье Л. Н. Толстой и А. П. Чехов. К настоящему времени кумыс изучен довольно детально. В нем выявлено много биологически активных веществ, в том числе биостимуляторов, антибиотиков, витаминов (особенно витамина С). Его терапевтическая эффективность установлена при целом ряде болезней: туберкулезе легких и мочеполовых органов, гастрите, отдельных заболеваниях нервной системы, дискинезии толстого кишечника, желчного пузыря и т. д.

Кумыс как лечебное средство стали применять не только в нашей стране, но и за рубежом. В настоящее время изготовление кумыса значительно усовершенствовано. Разработка технологии получения сухого кобыльего молока позволила этим чудесным средством пользоваться круглогодично[44]. У касимовских татар кумыс из кобыльего (иногда овечьего) молока утратил к началу XX века свое изначальное значение опьяняющего напитка и употреблялся лишь в качестве лекарства от многих хворей[45]. Удмурты для выведения веснушек на лице «…умываются кобыльим молоком или мочой этого животного; нажавши соку из неспелой, но уже начинающей рдеться смородины, примешивают к нему серного молока так густо, чтобы образовался кисель. Этим лекарством намазывают лицо по вечерам и на следующее утро смывают тепловатым молоком. Лечение продолжается от семи до двенадцати дней»[46].

---

[43] См.: *Гумаров В. З.* Башкирская народная медицина. С. 23.

[44] Там же. С. 37–39.

[45] См.: *Шарифуллина Ф. Л.* Касимовские татары. Казань, 1991. С. 92.

[46] См.: *Верещагин Г. Е.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями. М., 1898. № 3. С. 132.

При лечении простудных заболеваний у всех названных народов широко использовались продукты пчеловодства. На больной участок сажали пчел, укусы которых помогали излечиваться от ломоты суставов, ревматизма, радикулита. Башкиры при воспалении легких делали компресс на грудь из меда[47]. Его также применяют в виде натираний и внутрь в качестве потогонного средства при воспалении легких и верхних дыхательных путей[48]. Для наружного применения смешивают его со спиртом и в вязком состоянии втирают в тело. При простуде или при гриппе мед едят по столовой ложке три раза в день[49]. Чуваши при ангине используют следующее средство: выдалбливают в середине редьки углубление, кладут мед и потом появившуюся жидкость пьют небольшими глотками несколько раз в день после еды[50]. Подобное встречается и у мордвы. Марийцы при осложнениях на уши часто применяли мед, смешанный с солью. Его разогревали, размешивали и капали в ухо[51]. А при ревматизме «водку, пиво и мед вливали в глиняный горшок, клали туда же ржаной соломы, горшок плотно закрывали, обмазывали тестом и ставили в печь. После того как содержимое закипит, давали пить больным»[52]. У мордвы при простуде, гриппе самой эффективной считалась следующая настойка. На одну бутылку водки берется сто граммов меда, тщательно все перемешивается деревянной палочкой. Настаивается несколько дней. Пьют по мере возможности в течение дня. Желательно эту процедуру проводить на горячей печке. Если нет таковой, необходимо теплее одеться.

При простуде мордовское население натирало пятки ног и грудь медом, разогретым до горячего состояния[53]. Удмурты эту процедуру проводили в бане. Они же в таких случаях пили мед с молоком, самогоном[54]. Для лечения коклюша удмурты давали детям теплую смесь сушеной малины с красным медом по одной столовой ложке через три часа в день, прибавляя туда от 3 до 6 капель свечного сала. Кроме этого, время от времени прикладывали к груди напитанную свечным салом синюю сахарную бумагу, проколотую булавками во многих местах. Для этого готовили смесь: заваривали в чайнике горсть сушеных ягод и давали настояться на самоваре; настой сливали в другой чайник и распускали в нем одну ложку красного меду, в который прежде был погружен раскаленный конец толстого железного гвоздя[55].

Мордва при гастрите и повышенной кислотности рекомендовали средство, состоящее из следующих компонентов: пол-литра меда, тридцать яиц, полкилограмма коровьего топленого масла. Смесь готовили следующим образом: яйцо разбивали и выливали в стакан, добавив столовую ложку меда и масла. Все размешивали и выпивали. Два часа после этого было нельзя ни пить, ни есть чего-то другого. Воспрещалось также курение. Лечение следовало проводить в течение месяца. Если улучшение у больного незначительно, то через

---

[47] См.: *Гумаров В. З.* Башкирская народная медицина. С. 42.

[48] Там же. С. 32.

[49] ПМА, собранный автором в Республике Башкортостан.

[50] ПМА, собранный автором в Самарской обл. (1997 г.).

[51] См.: *Бирючев В. Г.* Народная медицина среди горных мари. Йошкар-Ола, 1934. С. 12.

[52] Там же. С. 18.

[53] ПМА, собранный автором в Самарской обл. (1997 г.).

[54] См.: Удмурты. 1985. С. 262.

[55] См.: *Верещагин Г. Е.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями. М., 1898. № 3. С.145.

месяц повторялось. Практика показывает, что у больных с таким заболеванием вскоре наступает улучшение[56]. Коми настойку меда с крапивой жгучей (корень) пьют при болезни печени[57].

Издревле финно-угорские народы пользовались баней, ваннами, компрессами, растираниями с различными настойками, отварами. У всех родственных народов она почиталась как лучшая лечебница, укрепительница здорового духа. В бане происходили роды, здесь правили мышцы, вывихи, лечили радикулиты, бодрили чахлых детей, излечивали и разного рода дерматиты и т. д. При гриппе, сопутствующем ему кашле, а также при всех простудных заболеваниях, а равно и при некоторых других инфекционных заболеваниях, баня занимает до сих пор одно из главных средств лечения. Единственным противопоказанием для лечения в ней была высокая температура больного. Целебное действие тепла, массажа березовым веником подкреплялось применением компрессов, ванн, ингаляций, растираний из отваров лекарственных трав. При кашле, насморке на каменку у коми лили настой мяты, пихтовой хвои, тимьяна ползучего и дышали поднимающимся паром. При ломоте в суставах, мышечных болях парились вениками из пихты, крапивы, на больные места накладывали компрессы из распаренных в кипятке тысячелистника, горца войлочного, очитка пурпурного, крапивы, мокрицы, фиалки трехцветной. Распространенной лечебной процедурой при кашле и вообще при простудных заболеваниях, а также ревматизме были горячие муравьиные и хвойные ванны[58].

Лечение в бане был распространено у всех финно-угорских и тюркских народов повсеместно. Основу его составляли действия, направленные на «выпаривание» болезни; вместе с тем оно имело вид магического обряда, которому предшествовал процесс подготовки самой бани и необходимых для этого средств: воды, камней, веника. Вот как проводилось лечение детей: «Воду приносили из трех источников, веник готовился из трех берез (для девочки), дубов (для мальчика), камни собирали из трех бань. Прежде чем начать лечение, знахарка готовила воду для пара. Для этого в емкость с водой опускали принесенные камни, предварительно их накалив и прочитав над ними молитву. Затем она поднимала на полати ребенка и парила его, а мать поддавала пару. Всю эту процедуру продолжали три раза, меняя веники. После совершения обряда баню тщательно закрывали, чтобы болезнь не вернулась к ребенку». В бане лечили и другие заболевания[59]. Достаточно часто в процессе лечения используют и другие средства.

Татарское население такие болезни глаз, как их воспаление, нагноение, лечили примочкой из камфарного раствора[60]. При некоторых глазных болезнях чуваши также использовали камфару[61]. При зубной боли удмурты клали кусочек камфары величиной с булавочную

---

[56] См.: *Никонова Л. И.* Тайны мордовского целительства. С. 29.

[57] См.: *Дерябина Ф. И.* Сведения о народных лекарственных растениях Коми-Пермяцкого национального округа // Научные труды Пермского государственного мед. института. Пермь, 1969. Вып. 3. С. 199.

[58] См.: *Ильина И. В., Шабаев Ю. П.* Баня в традиционном быту коми // Вопросы этнографии народа коми. Сыктывкар, 1985. Вып. 32. С. 55.

[59] См.: *Никонова Л. И.* Баня в системе жизнеобеспечения народов Поволжья и Приуралья. Саранск, 2003.

[60] См.: Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 338.

[61] См.: Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук. Л. 35.

головку на зуб и укрепляли жеваной бумагой. Если больной при увлажнении камфары чувствовал нестерпимую боль, то терпел ее, так как через минуту она прекращалась[62].

Среди средств лечения можно также указать мел, серу, уголь и т. д. Удмурты мел употребляли при затяжном прорезывании зубов у детей[63]. Башкирами он употреблялся внутрь при изжоге, обусловленной токсикозом беременности[64]. Чуваши также при изжоге применяли мел[65]. Это же отмечается и у удмуртов[66]. Башкиры туалетным мылом промывали воспаленные глаза. Кроме того, башкиры, как и чуваши, маленькие кусочки мыла (с горошину) применяли (путем введения в прямую кишку) от запора у грудных детей[67]. Простым мылом чувашское население натирает места опухоли[68]. Употреблялось оно ими и при болях в пояснице[69]. Хозяйственным мылом башкиры способом обмываний избавлялись от опрелости. Нередко оно употреблялось и как слабительное. Удмурты при запорах пили мыльную воду[70] или глотали ледяные катышки через каждые два часа[71].

В этномедицине применяется и сухой нашатырь. Башкиры принимали его внутрь 1–2 раза в день при болях в области сердца. Однократной дозой препарата являлась его масса на кончике ножа. У них же он применялся внутрь 1–2 раза в день при коклюше. Однократная доза препарата была такая же, как и при лечении болей в области сердца[72]. Удмурты, если опухла щека от болезни зубов, берут синюю сахарную бумагу, смачивают ее в теплой воде, потом насыпают щепотку нашатыря и прикладывают к щеке[73]. Ими же нашатырь в сочетании с перцем употреблялся в качестве лекарства от кашля. То же самое было и у чувашей[74]. Слабым раствором нашатыря способом орошения лечили свежее бельмо[75].

Более широкое применение в народной медицине нашла сера. Башкиры применяли ее при затянувшемся кашле, болях в животе[76]. У них же среди женщин и детей был распространен обычай жевания серы. Согласно народно-гигиеническим воззрениям, жевание серы укрепляет десны, отбеливает зубы, делает их более устойчивыми к заболеваниям, предупреждает

---

[62] См.: *Верещагин Г. Е.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями. М., 1898. № 3. С. 133, 136.

[63] См.: Удмурты. С. 262.

[64] См. : *Гумаров В. З.* Башкирская народная медицина. С. 45.

[65] См.: НАЧГИГН, Никольский Н. В. Л.35 об.

[66] См.: *Михеев И. С.* Болезни и способы их лечения по верованиям и обычаям казанских вотяков. М., 1922. С. 44.

[67] См.: НАЧГИГН, Никольский Н. В. Л.35 об.

[68] Там же. Л.18 об.

[69] Там же. Л.14 об.

[70] См.: Удмурты. С. 262.

[71] См.: *Верещагин Г. Е.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями. С. 137.

[72] См.: *Гумаров В. З.* Башкирская народная медицина. С. 49.

[73] См.: *Верещагин Г. Е.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями. С. 134.

[74] НАЧГИГН, Никольский Н. В. Л.15.

[75] См.: *Гумаров В. З.* Башкирская народная медицина. С. 45.

[76] Там же.

появление запаха изо рта[77]. Серой удмурты лечили туберкулез: «…сжигали в комнате, где находится больной, от ½ до 1 зол. серы». При ревматизме натирают больные места порошком серы и обвязывают фланелью, а если болят ноги, надевают на них шерстяные чулки; затем в бане натирают больные места дегтем до появления испарины. Больные глаза удмурты лечили пихтовой серой, вынутой из коры, т. е. той серой, которая еще не подверглась влиянию воздуха»[78]. У татар от таких кожных болезней, как чесотка, лишай, сыпь, золотуха, экзема, также довольно часто применялась горючая сера[79].

Среди этносов Поволжья и Приуралья существовало поверье, что целебными свойствами обладают и некоторые металлы и минералы, особенно в сочетании с другими средствами. Так, при холере удмурты носили на шее или под мышкою на голом теле кусок меди величиной с пятикопеечную монету, зашитый в холстину, а для предотвращения болезни пили мятный чай и клали на живот сухие припарки и теплее одевались[80].

Имело место применение и уксуса. Удмурты при болях желудка прикладывали к больному месту холодную смесь, сделанную из свежего тертого хрена, разведенного уксусом[81]. Чуваши смачивали им тряпку и прикладывали к голове. Они же при груднице давали женщине в послеродовый период понемногу разведенного уксуса[82].

Исходя из вышеизложенного, отмечаем, что традиционная медицина у исследуемых народов, представляет собой целый комплекс средств и методов лечения. В ней прослеживается общее и специфическое, что определяется природно-климатическими условиями, хозяйственно-бытовым укладом, степенью отдаленности поселений от лечебно-профилактических центров, периодичностью распространения тех или иных заболеваний, прочностью народных традиций, культурными контактами с соседними народами. При поддержке властей необходимо создавать специальные лаборатории на базе региональных отделов здравоохранения с привлечением широкого круга специалистов, которые могли бы работать по изучению народной медицины.

L. I. Nikonova

Traditional Medicine in Ethnic Cultural Life and its Relations with the Authorities

In the latest years a tendency has developed towards the exceed of death rate over birth rate, which is associated with a whole range of causes (pollution, bad health care, other social problems). At the same time ways leading towards healthy way of living are being studied. Thus attitudes towards folk medicine, which forms an integral part of folk culture, are starting to change. Authorities and academic community have had different attitudes toward ethnic medicine (up to persecution of its followers). Nowadays attitudes toward ethnic medicine (complex of methods and means

---

[77] См.: *Баймурзин Х. Х.* Башкирские народные традиции физического воспитания (теория и практика). Уфа, 1995. С. 60.

[78] См. : *Верещагин Г. Е.* Указ соч. С. 126, 140, 142.

[79] См.: Татары Среднего Поволжья и Приуралья. С. 339.

[80] См.: *Верещагин Г. Е.* Указ соч. С. 140.

[81] Там же. С. 147.

[82] См.: НАЧГИГН, Никольский Н. В. Л. 27, 36.

of treatment, both rational and irrational, used by representatives of different ethnic groups, who lack formal medical education) have changed, which is explained by a range of social and economic, ecological and other factors. Researchers perceive more and more that the problem of saving an ethnic group can't be solved separately from its environment, relations between society and nature, climate, economic activities and other factors, which would contribute to national health, cf. research by A. A. Makarenko (1987), N. Martianov (1893), A. M. Grigorieva (1991), I. V. Ilyina (1997), V. N. Petrov (1999), N. A. Messhtyb (1999), studies by L. I. Nikonova (1995–2006), B. I. Vasilenko (1987), G. I. Maltsev (2000).

Negative attitude toward folk medicine in our country changed by the middle of the 1990ies due to growing interest in Eastern medical schools, healing, and partly to inefficiency of scientific medicine in treating certain diseases: congresses, conferences and symposiums take place on different levels. Coordinating Center for Studies of Folk Medicine of the Russian Federation was organized (Saransk, director: Nikonova L. I.), a bulletin is being prepared for publication. Along with this we think it is necessary to create special laboratories on the basis of regional health departments, and attract a wide range of specialists, which could work fruitfully supported by the authorities.

И. Г. Татаровская
Институт Африки РАН (Москва)

ОБРАЗ ДУШИ В АФРИКАНСКОЙ И ГРЕЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ

Понятие души появилось из размышлений человека о смерти, сне, обмороке и других патологических состояниях. Эти первоначальные представления о душе были в основном одинаковыми у всех народов.

Анимизм является начальной точкой развития понятия души. Насчитывают два главных источника возникновения первобытного анимизма: внешний (наблюдение фактов) и внутренний. Для анимистического мировоззрения характерно одухотворение природы, овеществление психики и представление о душе, чуждой духу и телу человека. Первобытному человеку душа представлялась фантастическим двойником реальных вещей, которая вела себя как телесное существо, т. е. она имела голову, руки, ноги, сердце и т. д. Это была уменьшенная его копия. Человек еще не мог представить себе существо без материальных свойств. Однако многие народы и сейчас сохранили такие представления. Например, эскимосы наделяют душу свойствами вещественности, телесности, она мыслится как самостоятельное существо, независимое от тела, поэтому считается, что душа может, как вещь, потеряться. Иногда ее крадут шаманы. Эскимосы считают, что когда человек уезжает в долгое путешествие, душа его остается дома и этим объясняется тоска по родине. Гренландские эскимосы полагают, что у толстых людей и души толстые, а у худых — худые[1]. У бушменов (Южная Африка) души и духи тоже наделяются материальной формой. У них тоже нет еще разграничения между душами и духами.

В ранних верованиях не было деления на добрых и злых духов. Одни и те же духи могли быть и добрыми и злыми в зависимости от почитания их родными. Некоторые народы Индонезии считают, что души умерших вселяются в рыб, крокодилов и помогают людям или вредят им. Например, даяки полагают, что крокодилы в подводном царстве имеют человеческий облик и, лишь выходя на берег, превращаются в собственно крокодилов[2]. Многие африканцы верят, что существует два вида льва: обыкновенные львы и львы, в которых вселились души умерших, потому эти львы не нападают на человека. Случайность в поведении льва исключается.

В представлениях многих народов о душе можно обнаружить «остатки» наиболее древнего понимания ее как некоего материального носителя жизненных сил, которое ассоциировалось с тенью, кровью, дыханием и т. д. Например, зулусы (Южная Африка) различают две души — душу живого человека *умойа* и душу мертвого *иситунзи* (бук. «тень»). По их верованиям, после смерти человека его душа/тень бродит в горах, в лесу. Через некоторое время покойник якобы возвращается и селится недалеко от жилища своих родных. Родные ожидают этого, приносят жертвоприношения и следят за могилой и окрестностями

---

[1] *Чертихин В.* У истоков религии. М., 1977. С. 55

[2] *Маретин Ю.В, Трисман В. Г.* Пережитки ранних форм религии у индонезийских рыболовов. М., 1970. С. 121

крааля. Когда кто-нибудь увидит змею, ее считают воплощением умершего. Равнозначно этому увидеть покойника во сне. Все это означает, что умерший доброжелателен и намерен помогать своим родным[3]. Б. И. Шаревская отмечает, что в африканских религиях местонахождением души, ее «вместилищем» может служить дыхание, кровь, слюна, пот, голова, сердце, печень, зрачок. Все это у разных африканских народов окружается мистическим ореолом[4]. У других народов мира (карелов, папуасов, арабов, древних евреев) было иное представление о душе, она связывалась с кровью. В языках этих народов понятие «душа» и «кровь» обозначались одним словом. Во многих религиях индоевропейских народов дыхание тесно связывается с «духовным» началом в человеке, о чем свидетельствуют его названия, например, индийское *атман,* греческое *пневма,* латинские *анима, анимус* и *спиритус,* славянские *дух, душа.*

Древние греки считали, что душа, как и все вещи, возникла из живого материального первоначала (воды или воздуха) и представляет собой нечто парообразное или воздухообразное. Она подчиняется всеобщему миропорядку. Душа у греков не играет роли ни в жизни сознания, ни в деятельности тела. При жизни человека она стоит в стороне от всех явлений его духовной и телесной жизни, не принимая в них никакого участия. Деятельной и заметной она становится лишь тогда, когда отделится от тела. Правда, как телесная, так и духовная силы человека функционируют лишь до тех пор, пока в его теле пребывает душа. Не душа сообщает человеку жизнь и сознание, не она направляет деятельность человеческого организма, и не из нее вытекают явления мысли, чувства и воли человека. Она не есть ни принцип биологических процессов, ни носительница фактов сознания[5]. «*Это — воздухообразный двойник человека, обитающий в нем как часть, чуждый и его телу, и его духу*»[6]. Таким образом, души и духи постепенно стали приобретать воздушный, эфирный облик. Однако они сохранили следы материальности и в языке, и в ритуале.

Для большинства африканских народов характерна вера в существование нескольких душ. Например, по представлениям азанде (Западная Тропическая Африка), вабена (Танзания), динка (юг Судана) человек имеет две души, а по верованиям ашанти (Гана) четыре: телесная душа (душа-кровь), душа-личность, от которой зависит благополучие, удача и характер человека, душа — жизнь/дыхание и душа-тень. Вера в множественность душ не является чем-то исключительным, свойственным только африканским религиям. Она обнаруживается и у древних греков, а пережитки ее сохранились и в мировых религиях.

Согласно африканским верованиям, количество душ часто зависит от возраста, пола и положения человека в племени. Мужчины и женщины имеют равное количество душ, но ценность им приписывается разная. Душа девушки не обладает такой силой, как душа женщины, так как душа замужней женщины получает силу от души своего мужа. Игбо

---

[3] *Шаревская Б. И.* Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964. С. 60.

[4] Там же. С. 178

[5] Древние греки полагали, что не человек сам мыслит, чувствует, желает и действует, но в него вселяются и за него действуют боги или демоны. Свои собственные чувства, свою радость и печаль человек видит в окружающей его природе.

[6] *Маковельский А.* Понятие о душе в древней Греции. Варшава, 1913. С. 37–38

(восточная Нигерия) считают, что женщина обладает только двумя душами, а не тремя как мужчина.

Во всех религиях мира существует вера в продолжение жизни в стране мертвых. После смерти человека душа попадает в страну предков, загробный мир, где обитают умершие его соплеменники. Согласно традиционным верованиям многих африканских народов, страна предков представляет собой точную копию территории племени, а жизнь там почти не отличается от реальной жизни племени. Народы, проживающие на территории бассейна реки Конго, считают, что страна предков находится под землей. Африканцы утверждают, что души умерших в загробном мире сохраняют тот же облик, что и при жизни. Если они были неполноценными, калеками или же получили какие-либо увечья во время жизни или перед смертью, то и в загробном мире будут калеками. «Душа человека и после его смерти сохраняет свои свойства и добродетели и, переселяясь в другой мир, не теряет связь с живыми»[7]. Душа предка может переселиться в тело ребенка той же семьи или тело тотемного животного, а может превратиться в духа.

Религия древних греков признавала загробную жизнь. После смерти человека душа его переселяется в царство Аида. О положении этого царства у Гомера два представления. По одному — Аид с рекой Стиксом находится под землею (Илиада 8, 20, 61, 369), по другому — внутри земли, на крайнем западе, около реки — Океана (Одиссея X 507–512). Потусторонний мир виделся им как темная и неподвижная Вселенная, где страдания и муки были уделом лишь больших грешников, таких как Тантал и Сизиф. Антиподом Аида, раем для древних греков были блаженные острова Элизии. Это счастливое место, где проводят свою вторую жизнь души героев, избранники богов. Они занимаются там музыкой, гимнастикой, игрой. Греки во времена Гомера вместо того чтобы сказать «умереть», говорили «уйти в дом Аида».

В отличие от «африканской страны предков» греческое подземное царство отличается от земного, там нет полей, садов, парков и т. д. В Аиде растут «бесполезные деревья», например плакучая ива, которая ассоциируется со смертью и разлукой, серебристый тополь, сорняки, асфодели и др. Дом Аида представлялся им, окруженным крепкими воротами, самого Аида называли Пилартом (Запирающим ворота) и на рисунках изображали с большим ключом. Его имя так же обозначает «невидимый». У Аида много помощников и слуг. Выход из царства тьмы сторожит трехглавый адский пес Кербер. Суровый старый Харон перевозит души мертвых через мрачные воды Ахерона. У трона Аида сидят судьи царства умерших Минос и Радамант. Бог смерти Танат прилетает к ложу умирающего, чтобы срезать своим мечом прядь волос с его головы и исторгнуть душу. Мрачные Керры носятся по полю битвы, пьют кровь из ран убитых и вырывают из тела их души. Богиня Геката посылает ужасы и тяжкие сны на землю и губит людей. В мрачном царстве Аида бродит ужасное привидение Эмпуса с ослиными ногами. По ночам оно хитростью заманивает людей в уединенное место, выпивает всю кровь и пожирает их тела. Там живет и чудовищная Ламия. Она ночью крадет у матерей детей, чтобы напиться их крови. Аиду также служат неумолимые богини мщения Эриннии, Гипнос и боги сновидений[8]. Проводником душ в царство тьмы был Гермес. Золотой палочкой

---

[7] *Тордай Э.* Конго. 1931. С. 176.

[8] *Кун Н. А.* Мифы древней Греции. М., 2003. С. 42–44.

он подталкивает души умерших вперед, будит людей или усыпляет их навечно. Таким образом, преисподняя со своими обитателями составляла в умах греков иной, особый мир, который является противоположностью миру земному.

Греки считали «души умерших — безжизненными призраками, бессильными тенями»[9]. Эти «тени» для живых безвредны. Вера в воздействие мертвых на живых у греков отсутствовала, но они признавали долг живых перед мертвыми. Древние греки полагали, что душа непогребенного человека не может найти себе покоя. «Первой приблизилась душа юного Эльпенора. Раньше нас домчалась душа его до врат царства душ умерших. Молил меня Эльпенор предать его тело погребению, чтобы душа его могла найти успокоение в царстве Аида»[10].

В Африке широко распространен культ предков. Большинство африканцев считает, что род, племя состоят не только из живых, но и из мертвых сородичей. Например, по представлениям баконго (бассейн реки Конго), «деревня может быть уничтожена, но род всегда будет существовать, так как под землей будет оставаться селение предков. Любая удача — это дары предков»[11]. Сами духи предков имеют такие же потребности, как и живые люди. Поэтому им приносят еду и питье. Если же люди пренебрегают жертвоприношениями предкам, то духи начинают гневаться, и людей постигают несчастья. Посредником между живыми и мертвыми, между людьми и мифическими силами был вождь. В африканском обществе предки делятся на родовых и общеплеменных. Родовые предки могут оказывать влияние лишь на здоровье и благополучие своих сородичей. Общеплеменные — это духи умерших вождей. К ним обращаются вожди за помощью в войне, в борьбе с эпидемиями, засухой и другими бедствиями. Например, у балуба (западная Тропическая Африка) центрами культа предков были небольшие хижины перед жилыми домами. После смерти родича воздвигался алтарь для его тени — двойника. Глава семьи приносил подношение на алтарь своим предкам и произносил молитвы. Наряду с почитанием семейных, родовых предков у балуба существовал и культ предков племени, в котором принимали участие старейшины. Церемония этого культа совершалась один раз в год. Во время обряда вождь обращался к духам предков с просьбами и пожеланиями от всего племени.

У древних греков культ предков состоял из почитания тритопаторес, т. е. триады — отца, деда и прадеда. Духи предков считались хранителями дома и им приносили дары. Греки считали, что духи предков заинтересованы в сохранении и чистоте их рода. Их приглашали принять участие в свадьбе, так как это и их праздник тоже. Древние греки верили, что предки могут мстить. «Их беспощадный гнев настигал грешницу — жену, которая, нарушая обет супружеской верности, прерывала преемственность их крови и вводила «подложных детей» в дом. Прелюбодеяние мужа осуждалось обычаем, но оно не составляло религиозного преступления»[12].

Бессмертие рода, обусловленное браком, соответствовало бессмертию души. Греки оказывали религиозные почести душам тех своих усопших, кто имел заслуги перед городом.

---

[9] *Кессиди Ф.* От мифа к логосу. Становление греческой философии. СПб., 2003. С. 113.

[10] *Кун Н. А.* Одиссей сходит в царство Аида. // Мифы древней Греции. М., 2003. С. 491.

[11] *Шаревская Б. И.* Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964. С. 84.

[12] *Зелинский Ф. Ф.* Древнегреческая религия. Петроград, 1918. С. 69.

Это были местные герои, основатели городов (герои — ктисты). Их именами называли города, площади, рощи и т. д. Например, именем Академа была названа роща, где была школа Платона, известная под названием Академия. Поклонение знаменитым предкам происходило в праздник Анфестерий (праздник цветов) в феврале, когда после зимы открываются поры земли и души умерших вылетают из-под ее покрова. Души приглашались в дома живых, их угощали едой, питьем и зрелищами, чтобы обеспечить себе их благосклонность на следующий год, а потом прогоняли обратно в Аид со словами: «Вон души! Анфестериям конец»[13].

Некоторые ученые (Фробениус, Спенсер) считают, что из культа предков, культа духов появились тайные учения, мистерии. Таких таинств в Африке несколько. Одним из таких таинств является нкимба. Это учреждение, занимающееся мальчиками, вступающими в период пологого созревания. Женщины не допускаются в нкимба. Мальчиков в возрасте от 10 до 15 лет собирают из разных деревень и удаляют в лес, где они живут какое-то время. Вступление в нкимба совершается посредствам церемонии — употребления наркотических средств, бичевания, перемены одежды, наречения нового имени, клятвы. Принятие в нкимба совершается ночью при пении и танцах. Колдун нганга передает адептам религиозные знания, обучает искусствам и ремеслам. Преподавание проходит на тайном языке. Посвященные не могут употреблять мясо и рыбу, обязаны спать на голой земле и должны окрашивать себя в белую краску. Они не могут говорить и смотреть ни на одну женщину — даже на мать. Сами таинства проходят через год или через два, по окончании сезона дождей. Курс нкимба имеет три степени, но не все проходят его весь. Прошедшие обряд являются как бы выходцами из другого мира. Сначала они не должны никого узнавать, делать вид, что не умеют ходить, не знают обычаев здешнего мира. Затем происходит сцена узнавания.

Другой обряд — ндембо. Это обряды и упражнения совместно для мужчин и женщин. Для ндембо не назначается определенного возраста. Допущение в эти таинства не требует никаких условий. Колдун рекомендует желающим подвергнуться мнимой смерти. Обряд проходит в лесу, где адепты танцуют, поют и под действием внушения погружаются в транс и симулируют смерть. Они становятся умершими ндембо. Колдун своим искусством должен воскресить их. Родственники и друзья обязаны заплатить колдуну за церемонию и прислать праздничные одежды. Ндембо выкрашены в красный цвет, они не имеют одежды, так как считаются умершими. Упражнения ндембо длятся несколько месяцев и проводятся на особом языке. Посвященный в ндембо также меняет имя.

Для более наглядного представления об анимистических представлениях африканцев приведем в качестве примера верования бангала и баконго (западная Тропическая Африка)[14]. Бангала считают, что человек имеет три души: 1) elimo — это душа, заключенная в теле, она источник ловкости, могущества, удачи, а также способности производить детей. Тотемное животное является носителем этого начала. Элимо может покидать тело человека, может являться во сне, совершать какие-то действия и даже убивать врага. 2) elilingi — тень живого

[13] *Зелинский Ф. Ф.* Древнегреческая религия. С. 80

[14] Настоящие примеры приводятся из книги: *Шаревская Б. И.* Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964.

человека. Это слово никогда не употребляется по отношению к тени, отбрасываемой трупом или неодушевленным предметом. Человек может потерять свою элилинги, но с помощью колдуна может вернуть ее к себе. 3) mongoli — душа, лишенная тела, или дух, который живет в лесу, в воде и может приносить людям пользу или вред. После смерти человека душа элимо, покидая тело, превращается в духа монголи. Монголи имеют человеческий облик, тихий голос и острый слух. Люди боятся монголи, так как они причиняют им зло. Поэтому им приносят в жертву пищу, табак и т. д.

Считается, что эти духи очень любят вареное сердце с приправой из маниоки. Бангала носят фетиши и обереги от монголи. Кроме этих трех категорий души, бангала верят еще в духов болезней, так называемых bwete. Они имеют свои имена, особые для каждой болезни. Однако это имена самих духов, а не болезней. Баконго считают, что человек состоит из четырех элементов: из тела — nitu, крови — menga, которая содержит в себе душу — moyo, и души двойника — mfumu kutu. Человек как «законченная» личность обозначается словом «Зина». Это понятие включает и имя собственное. Ниту — это человеческое тело, для животных этот термин не применяется. Ниту обозначает тело не только живого человека, но и мертвого. Умирая, человек только меняет свое ниту, как змея кожу. Все духи имеют ниту, так как они являются в человеческом облике. Мойо неразрывно связано с телесными органами: с печенью, сердцем, кровью. Мфуму куту входит в ребенка и рождается человек, а с уходом его из тела наступает смерть. Однако мфуму куту может временно покидать тело человека, например во время обморока или сна. Тень — это видимый облик мфуму куту. Но животные и неодушевленные предметы хотя и отбрасывают тень, не имеют мфуму куту. В представлениях баконго мир населяют разные духи. Общего наименования у духов нет, каждая из нескольких групп духов имеет свое наименование. *Бакулу* — это духи умерших сородичей. Представления о месте нахождения страны предков у баконго двояки: с одной стороны, покойники уходят в воду и там живут, с другой — их селения расположены под землей, где находятся такие же леса и реки. Они миролюбивы, помогают своим сородичам.

«Грешники» и, особенно, колдуны становятся духами *матебо*. Это маленькие, безобразные существа, они живут в лесу или возле реки. Матебо приносят неприятности людям, они воруют, скот, еду, нападают на людей и поедают их. Колдуны обращаются к ним за помощью. *Банкита* — это духи предков, умерших насильственной смертью. Они имеют белую кожу и очень сильны. Живут в лесу около рек. Летучие мыши и ласточки рассматриваются как воплощения банкита. Духи *бисимби* никогда не были людьми. Это духи природы. Они насылают на людей недуги: опухоли, нарывы и т. д. Кроме этих групп духов существуют и другие группы более или менее злокозненных духов под разными наименованиями.

Сравнительный анализ мифологических представлений о душе народов Африки южнее Сахары и древних греков показывает, что и греки и африканцы представляли душу в виде какой-то материальной, жизненной силы. У древних греков душа связана с дыханием, у многих африканских племен — с кровью, тенью человека, его сердцем и т. д. Религиозные верования африканцев допускают существование у человека нескольких душ. Существенно отличаются взгляды африканцев и древних греков на загробную жизнь. И те и другие верят в жизнь после смерти. Однако потусторонний мир греки и африканцы представляли по-разному.

Греческий Аид находится за пределами реального мира, в котором существуют живые люди, он потусторонний. У африканцев загробный мир называется страной предков. Этот мир для них еще не выделен из реального мира и существует на территории племени, и жизнь предков там аналогична настоящей жизни племени. В греческой и африканской мифологии существует разница в способах жертвоприношения. Африканцы приносят духам своих предков подношения при событиях, имеющих важное значение в жизни семьи и племени (смерть, болезнь, засуха, неурожай, удача на охоте и т. д.). Древние греки совершали жертвоприношения по определенным праздникам, связанным с именами богов или героев. Проведенный сравнительный анализ греческой и африканской мифологии может выявить некоторые особенности мифотворчества, имеющие значение для понимания мифологии в целом, как феномена культуры.

I. G. Tatarovskaya

Soul in African and Greek Mythology

The belief in existence of several souls is characteristic of most of African nations. The number of souls depends frequently on the person's age, sex, and position within the tribe. Men and women have equal amounts of souls, however they are believed to be not of equal value. After death, the soul gets to the ancestors' land, which is located under the ground. It can resettle in the body of a child of the same family, or totem animal, or become a ghost. Bangala believe that people have three souls: *elimo* is soul contained in the body, as source of dexterity, power, luck, and fertility; *elilingi* is shadow of a quick man; *mongoli* is soul devoid of body, or ghost which lives in the forest, or water, and can help people, or harm them. Bangala also believed in spirits of disease, so called bwete. Bakongo believe that the man consists of four elements, body-nitu, blood-menga, which contains the soul–moyo, and the twin soul — mfumu kutu. Greeks believed in one soul. After one's death, soul gets to the Aid kingdom. Hermes was the conductor of souls into the kingdom of darkness. His attribute was golden stick with which he pushed souls forward, awoke people, or put them asleep forever. Soul, by its nature, is so strong that it is able to endure several births.

Е. А. Окладникова
Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург)

КОНЦЕПЦИЯ КАЧЕСТВА ЖИЗНИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КОРЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ АМЕРИКАНСКОЙ АРКТИКИ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ И СОЦИОГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТЫ

К числу индикаторов качества жизни, проявляющихся в человеческой деятельности, историки и культурологи традиционно относят деятельность людей по преобразованию естественных природных материалов в искусственные. Процессы этих преобразований историками рассматривались в исторической перспективе. Одним из примеров преобразований являются возникшие в эпоху неолита практики плетения одежды и утвари из травяных волокон, керамическое производство и т. п.

Представления о человеческой деятельности в культуре не только традиционного общества, но и современной европейской культуре тем или иным образом оказывались сопряжены с идеей качества в широком смысле этого слова. Например, представление о качественном характере научной активности эпохи Просвещения (XVII–XVIII вв.). Начиная с античной эпохи умственные занятия (интеллектуальные игры) мудрецов-философов рассматривались как времяпрепровождение представителей обеспеченных слоев общества. Большая часть общества была малообразованна для того, чтобы принимать в ней участие. Проблемы, которые интересовали ученых мужей, были далеки от хозяйственных забот большинства населения. Книжная ученость воспринималась как господская блажь. Век Просвещения внес в науку новые краски. Поэтому с распространением грамотности и книгопечатания наука приблизилась к обществу, что способствовало повышению ее престижа в глазах широких слоев населения. В XVIII–XIX вв. появляется идея высокой престижности научного труда и предназначения науки[1].

Так, если раньше качество жизни напрямую зависело от эффективности процессов преобразования естественных материалов в искусственные, то к XIX в. возник новый параметр измерения качества жизни — духовный. Принцип научности становится своего рода индикатором или параметром духовного аспекта концепции качества жизни современной европейской цивилизации, ибо наука относится к духовной сфере культуры.

Настоящая работа опирается на разработки, которые на протяжении трех последних лет велись автором в рамках инициативного научного проекта (2003–2005) по исследованию традиционной культуры коренного населения Северной Америки как цивилизационного феномена[2].

Задачей проекта было выявление базовых интегративных характеристик, которые формировали социокультурные контексты крупных локальных цивилизаций Северной Америки: цивилизация гарпуна — охотников на морских млекопитающих Арктики: цивилизация томагавка из рога оленя — охотников на оленя карибу и лося Субарктики, цивилизация

---

[1] *Кармин А. С.* Культурология. СПб., 2001. С. 644.

[2] Проект был поддержан Российским фондом фундаментальных исследований (2002–2005).

тотемных столбов — рыболовов северо-западного побережья Северной Америки; цивилизации корзинщиков — собирателей желудей Калифорнии, Плато, Большого бассейна; цивилизация гончаров — земледельцев Великого Юго-Запада; цивилизация лука и стрел — охотников на бизонов Великих Равнин; цивилизация строителей курганов — возделывателей кукурузы и Восточной лесной зоны[3].

Основные результаты проекта освещены в публикациях автора[4]. Одним из выводов проделанной работы стало положение о том, что именно географические условия и особенности пищевого рациона оказали прямое и решающее влияние на формирование концепции качества жизни каждого из семи цивилиазционных феноменов Северной Америки: охотников на морского зверя или цивилизации гарпуна.

Другим выводом явилось положение о том, концепция качества жизни, присущая традиционным культурам коренного населения американской Арктики, базируется на основе учета таких индикаторов качества жизни, как **индикатор № 1 — *принцип добродетельного поведения*** и **индикатор № 2 — *принцип космологического ориентирования.***

Третий вывод состоял в том, что оба эти принципы по-разному репрезентировались (представление) и интерпретировались (переживание) в системах «женского» и «мужского» миров (коммуникативных пространств), если разговор идет о социокультурной модели цивилизации охотников на морских млекопитающих американской Арктики. Выдающийся исследователь быта и культуры гренладских эскимосов К. Биркет-Смит писал, что первым и фундаментальным делением в пространстве социальной культуры эскимосско-алеутского мира является гендерное (разделение по половому признаку)[5].

Цель настоящей работы — сравнительный социокультурный и этносоциологчиеский анализ репрезентаций и интерпретаций концепции качества жизни у коренного населения американской Арктики с учетом гендерной специфики.

---

[3] *Окладникова Е. А.* Традиционные культы коренного населения Северной Америки как цивилиазционный феномен. СПб., 2003. С. 4–5.

[4] *Окладникова Е. А.* Ценностная модель культуры и ее мифологическая составляющая // Радловские чтения. СПб., 2004. С. 34–36; *Окладникова Е. А.* Влияние технологических концепций на процесс качественных изменений культуры. Интеграция САПР // Материалы международной конференции 6–9 сент., Соловецкие острова. 2004. — С 58–64; Окладникова Е. А. Воспитание толерантности в межэтническом общении как предметная область этноаксилогии // Литература. Язык. Культура. Материалы научной конференции. — Владивосток, 2004. С. 457–467; *Окладникова Е. А.* Европейские антропологические концепции XIX–XX вв. и процесс качественных изменений культуры // Закономерности и перспективы трансформации общества. Материалы V международной Кондратьевский конференции. М. 2004. Т. 3. С. 28–32; *Окладникова Е. А.* Этнос. Общение. Ценность. Учебное пособие. СПб., 2004; *Окладникова Е. А.* Традиционные культуры коренного населения Северной Америки как цивилизационый феномен // Учебное пособие. СПб., 2003; *Окладникова Е. А.* Диалог климата, ландшафта и мифа в «картинах мира» коренного населения Северной Америки // Онтология диалога: исторический и экзистенциальный опыт. СПб., 2002; *Окладникова Е. А.* Этнопсихогеографические образы Западной Арктики // Этнос, ландшафт, культура. СПб., 1999. С. 75–86.

[5] *Birket-Smith K.* Caribou Eskimos. Report on the fifth Thule expedition 1921–1924. Copenhagen, 1929. P. 257.

В культурологических исследованиях выделяются три группы теорий, авторы которых по-разному изучают рациональное осмысление и психологическое переживание человеческой деятельности в ее квалитологическом (качественном) измерении: цивилизационные, историко-культурные (этнокультурные) и социогендерные (с различными аспектами: социально-историческим, социально-экономическим, социально-политическим). В настоящей работе мы исходим из следующих положений:

— культурология как наука зародилась в лоне этнокультурных, а точнее, американских этнографических исследований традиционных культур коренного населения Северной Америки (О. Мэзон, Л. Уайт, А. Кребер и др.);

— одним из важных направлений развития культурологических исследований стало изучение истории культур и цивилизаций, становление теории цивилизаций (в том числе и ее социально-исторического, социально-политического, демографического и квалитологического аспектов).

— в этнологии, социальной антропологии, а затем и исторической культурологии принципиальная роль отводилась изучению принципов классификации материала, проблемным формулировкам и гипотезам исследования. Одним из базовых принципов классификации стал гендерный[6]. В контексте этнокультурологических и социально-антропологических исследований гендерный принцип разрабатывался на основе дихотомического подхода[7]: разделения пространства традиционной культуры на мужской и женский миры или пространства культурных репрезентаций[8]. Исследованию гендерных репрезентаций в материальной, социальной и духовной культурах эскимосов посвящено специальное исследование американской исследовательницы Н. Гиффен Мусмакер[9]. Отдельные концептуальные вопросы гендерных этнокультурных репрезентаций рассматривались автором настоящей статьи[10]. «Общество существует только в культурной репрезентации, а культура, в свою очередь, репрезентирует генеральное определение социальной ситуации в представлениях людей, либо активно разделяющих, либо пассивно принимающих ее формы. Культурная репрезентация производит культурное тело, присовокупляя к женщинам и мужчинам символы мужской и женской сексуальности, власти, создавая социально-телесные каноны, которые затем каждый из нас примеряет, подгоняя себя под символическую рамку»[11].

---

[6] Принцип (*лат.* — principium — основа, первоначало) — первоначало, руководящая идея, основное правило поведения. В науке принципом называют основное исходное теоретическое положение, руководящую идею.

[7] Подход (*англ.* — approach) — это совокупность способов, приемом в рассмотрении объектов или явлений в аспекте их воздействия на объекты и явления. Иными словами, подход — это особый синтез знания, базирующийся на определенных принципах.

[8] Репрезентативный подход к толкованию понятия «культура» был предложен Л. Г. Иониным в его книге «Социология культуры. М., 1996. С. 76.

[9] *Musmaker N. G.* The role of men and women in Eskimo culture. Chicago; Illinois, 1930.

[10] *Окладникова Е. А.* Аксиосфера мужского. Мужское в традиционном и современном обществе. Вып. 2. М., 2004. С. 13–25.

[11] *Ярская-Смирнова Е. Р., Романов П. В.* Социальная антропология. Ростов н/Д, 2004 С. 122; *Ионин Л. Г.* Социология культуры. М., 1996 С. 76.

Согласно цивилизационным квалитологическим концепциям, качество жизни коренного населения Северной Америки детерминировалось успешностью коммуникативных процессов, т. е. напрямую зависело от успешного взаимодействия между природной средой и обществом. Приемы выстраивания таких взаимодействий определяли образ жизни представителей коренного населения Северной Америки. Исследуя особенности традиционных культур коренного населения Северной Америки как цивилизационных феноменов, мы пришли к выводу, что на севере Америки возникла и развивалась локальная арктическая цивилизация. Эта цивилизация была представлена алеутской и эскимосской культурными традициями, известными по археологическим и этнографическим памятникам. Метафорически эту локальную цицвилиазцию можно назвать цивилизацией гарпуна — основного орудия охоты охотников на морских млекопитающих. Цивилизация гарпуны соседствовала в американской Субарктике с цивилизацией охотников на оленей и лосей. Западнее располагалась цивилизация рыболовов и охотников, южнее — цивилизация собирателей желудей, корзинщиков и птицепоклоников, еще южнее, в Прериях — цивилизация охотников на бизонов и др. Мы выделили эти цивилиазционные феномены на основе идеи А. Кребера о культурном ареале, в основе которого всегда лежала идея пищевого предпочтения[12]. Перефразируя А. Кребера, эту мысль можно сформулировать так: «Скажи мне, что ты ешь, и я скажу — кто ты». Пищевой ресурс — основа любой традиционной системы жизнеобеспечения. Идеи, связанные с характеристиками этого ресурса, включающие системы представлений, его описывающие, раскрывают многие аспекты концепции качества жизни. Диета как производное базового пищевого ресурса — это феномен культуры. Диета является способом дисциплинирования тела в угоду требованиям культуры не менее, чем род занятий индивида, выбор брачного партнера, представления об успехе и престиже. Все это культурно осмысленные деятельностные характеристики человеческой личности, ее культурные репрезентации.

Поэтому деятельностные характеристики личности раскрываются представлениями, прежде всего связанными с использованием, преумножением, распределением пищевого ресурса. В свою очередь, деятельностные характеристики людей оказываются связанными с понятиями престижа (самовыражение) и жизненного успеха (самореализация) как качественными характеристиками личности, стремящейся к социальному идеалу. Характер распределения пищевого ресурса, степень и форма доступа к нему в среде представителей коренного населения американской Арктики — эскимосов и алеутов — это индикаторы качества жизни.

Интерес к поиску индикаторов качества жизни, а по сути, к выявлению параметров концепции качества в социально-философском, позитивистком аспекте был впервые проявлен в 1920–30-е гг. американскими социоэкологами Р. Парком и Э. Берджесом (Р. Парк — Э. Берджес, «Город» (1925). Их исследования в социологическом плане были ориентированы на поведенческий аспект изучения жизни современного европейского города. Система индикаторов, которую они ввели, — уровень загрязнения окружающей среды, дорожно-транспортных

[12] *Kroeber A. L.* Cultural and Natural Areas of Native North America. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 1939. Vol. 38.

происшествий, психических заболеваний, отравление атмосферы — принадлежала к комплексу понятий социальной экологии.

В 1960–70-е гг. социологический аспект их идей разрабатывали М. Алиан (М. Алиан. Социальная экология, 1964) и Д. Эсти (Д. Эсти. Психоэкономика экологии человека, 1971). Последнему автору принадлежит мысль о том, что создатели и руководители современной индустриальной цивилизации используют, обрабатывают и эксплуатируют человеческие ресурсы наравне, а то и более беспощадно, чем природные. Он писал: «Однако не всегда мы полностью осознаем, что эксплуатация и манипулирование человеческими ресурсами привносит социальное загрязнение и истощает человека, что угрожает самой нашей жизни»[13].

Если мы обратимся к традиционной культуре, в частности, традиционной культуре коренного населения Северной Америки, а именно эскимосов и алеутов — создателей цивилизации охотников на морских млекопитающих, и постараемся выявить индикаторы «качества жизни», используя этнографический материал, то наиболее продуктивным окажется не позитивистский, социально-экологический аспект анализа, а социокультурный, затрагивающий область духовной культуры. Такой анализ позволяет определить индикаторы качества жизни традиционной культуры коренного населения Северной Америки. Используя категориальный аппарат социальной антропологии, можно выделить несколько индикаторов качества жизни через понятия «социальный престиж» и «жизненный успех». Эти понятия в традиционной культуре раскрываются, прежде всего, принципами добродетельного поведения и космологического ориентирования. Иными словами, в традиционной культуре коренного населения Северной Америки только те люди, которые придерживаются этих принципов, могут считаться престижными с точки зрения рода занятий (деятельность) и соответствия социальному статусу, а их жизненный путь может оцениваться как успешный.

Прежде чем приступить к анализу сути принципов добродетельного поведения и космологического ориентирования эскимосов и алеутов, стоит сделать два замечания.

1. Этнокультурные исследования, результаты которых мы публикуем в настоящей статье, опираются на работы многих выдающихся исследователей. Первым, кто косвенно обратился к этой теме в аспекте изучения духовной культуры, был священник И. Вениаминов[14]. Оказавшись на Алеутских островах в качестве православного миссионера, спустя сто лет после первого знакомства алеутов с православием, он занялся сбором «жизненных правил и мнений алеутов». Его приятно удивило, что алеуты активно адаптировали принципы христианской этики, совмещая многие из них с принципами добродетельного поведения своей традиционной концепции качества жизни. Например, в быту алеуты придерживались правил гостеприимства — одной из основ принципа добродетельного поведения, постыдным считали воровство, жадность, хвастовство, слабость в походе и т. п. Основные сведения относительно представлений алеутов о качестве жизни почерпнуты из работ записок русских

---

[13] *Esty G.* Psychological economics of Human ecology. The Amer. Journal of economics and sociology. 1971, Vol. 30. P. 245.

[14] *Вениаминов И.* Записки об островах Уналашкинского отдела. СПб., 1840. Ч. 1–3.

мореплавателей[15], а также исследователей этнографии алеутов Р. Г. Ляпуновой[16], Л. Блэк[17] и эскимосов К. Расмуссен[18], Д. Рэй[19], Л. А. Файнберг[20].

2. Знаково-символически осмысленные репрезентации деятельностных характеристик концепции качества жизни в традиционной культуре коренного населения американской Арктики рассмотрены нами на основании двух социокультурных моделей: мужской и женской. В качестве индикатора и системообразующих признаков этих моделей были выбраны следующие: **индикатор № 1.** принципы добродетельного поведения: а) знания, умения, навыки; б) коллективизм; в) технологии; г) представления о жизненном успехе; **индикатор № 2.** принцип космологического ориентирования: а) ориентация в пространстве; 2) космологическая символика; 3) трансляция знаний, умений, навыков.

Индикатор качества жизни № 1. ***Принцип добродетельного поведения: мужская социокультурная модель.***

Осваивая Арктику, эскимосы столкнулись с несколькими географическими проблемами. Самыми крупным из них стали острая нехватка питьевой воды, полярный день и полярная ночь и монотонность пищевого рациона. Специализация хозяйства эскимосов осуществлялась по линии совершенствования приемов рыбной ловли и охоты на крупных морских млекопитающих, особое место среди которых занимали киты. Район Берингова пролива — классическая зона охоты на крупных морских млекопитающих. Морской зверобойный промысел давал эскимосам все необходимое: мясо и жир шли в пищу, из кости делали предметы домашнего обихода, оружие, каркас жилищ, кишки кита использовали для затягивания оконных проемов, шитья водонепроницаемой одежды, из сухожилий делали нитки, сало и китовый жир использовали в качестве горючего материала для освещения и отопления жилищ. Из шкур оленей делали все необходимое для оборудования и укрепления жилища, изготовления ремней, шили одежду. Одежда эскимосов была хорошо приспособлена к холодному климату Арктики.

а) Знания, умения, навыки. Знания, умения и навыки требовались и для всех видов охоты в Арктике и на Алеутских островах. Например, у эскимосов охота на тюленей велась в зимнее время с помощью лунок во льду, поэтому охотнику не только приходилось часами

---

[15] *Сарычев Г. А.* Путешествие флота капитана Сарычева по северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану, в продолжение восьми лет при Географической и Астрономической морской экспедиции, бывшей под начальством флота капитана Биллингса с 1785 по 1793 год. СПб., 1802; *Загоскин Л. А.* Путешествия и исследования лейтенанта Лаврентия Загоскина в Русской Америке в 1842–1844 гг. М., 1956; *Давыдов Г. И.* Двукратное путешествие в Америку морских офицеров Хвостова и Давыдова, писанное сим последним. СПб., 1810, 1812. Ч. 1. Ч. 2; *Лисянский Ю. Ф.* Путешествие вокруг света на корабле «Нева» в 1803–1806 гг. М., 1947.

[16] *Ляпунова Р. Г.* Очерки по этнографии алеутов. Л., 1975; *Ляпунова Р. Г.* Алеуты. Очерки этнической истории. Л., 1987.

[17] *Black L.* Some problems in the interpretation of Aleut prehistory. Arctic Anthropology, 1983. Vol. 20, № 1.

[18] *Rusmussen K.* Intellectual culture of the Copper Eskimo. Copenhagen, Univ. Copenchagen Forlag., 1937.

[19] *Ray D. J.* Eskimo Masks: Art and Ceremony. Seatle, 1967; *Rayney F. G.* Eskimo Prehistory: the okvik Site on the Punuk islands. Anthropological Papers of the American Museum of natural History. N. Y., 1941. Vol. 37, № 4.

[20] *Файнберг Л. А.* Охотники американского Севера (индейцы и эскимосы). М., 1991.

неподвижно лежать на снегу, поджидая животное, но умело встраивать снежные заслоны, за которыми охотники прялась[21].

У алеутов достойным, а следовательно, сопряженным с понятием престижа, для мужчин занятием, так же как у эскимосов, считалась охота на морских млекопитающих. В алеутской среде, охотники на китов пользовались особым уважением в поселке, т. е. их деятельность считала особо престижной. Увидев кита, охотник очень осторожно подплывал к нему сзади как можно ближе, бросал копье, наконечник которого был обильно смазан аконитом, и быстро отплывал. Аконит — нервно-паралитический яд растительного происхождения. Раненый кит через два-три дня умирал, и тело его выбрасывало на берег. Когда на берегу находили тушу кита, искали наконечник копья в ране на его хвосте. По метке на наконечнике узнавали, кто убил животное. Ему выделяли лучшие куски добычи. Убившему сивуча отдавали самые лакомые части туши: ласты, сердце, язык и прочее. Ценные шкуры морских животных отдавали тому, чей гарпун поранил тело животного ближе к хвосту[22].

Престижность охотничьей деятельности была обусловлена тем местом, которое в пищевом рационе алеутов занимала белковая пища. При раскопках раковинных куч на о. Умнак археологам удалось составить представление об алеутской диете конца 1 тыс. до н. э. Одну часть пищевых продуктов составляли: 1,8 — птицы, 35,9 — рыба, 51,7 — морские животные. Сюда стоит прибавить морских беспозвоночных — получится весьма калорийная диета. Белковая диета, являлась индикатором качества жизни, обеспечивала понятие престижность рода деятельности. В данном случае — охоты. Иными словами, охотник-алеут имел престижный социальный статус добытчика и кормильца[23].

б) Коллективизм. Принцип добродетельного поведения у эскимосов и алеутов основан на коллективистских представлениях. У эскимосов успех промысла зависел не только от физической силы и выносливости охотников, но и от знаний, умений, навыков — опыта. Охота на китов, как правило, осуществлялась на умиаках — многоместных лодках с деревянным каркасом. Каждый умиак вмещал от 15 до 30 гребцов. Когда несколько умиаков собирались вместе, получалась своеобразная промысловая артель, объединявшая представителей разных семей одного поселения. В древности гребцами — членами промысловой артели могли быть только мужчины. Сейчас гребцами могут быть и женщины. Эскимосы отправлялись на охоту специальными артелями или общинами-умиаликами. В каждом умиаке был свой охотник-лидер, который обладал наибольшим опытом. Он-то и руководил действиями членов общины — коллектива охотников, действовавших в одном умиаке. Во время охоты эскимосы распевали магические песни, которые должны были привлечь китов и способствовать удачной охоте.

Излюбленным объектом морской охоты алеутов был морской бобр. Обычно для охоты на бобров собиралась группа из 15–20 охотников, которые выходили в море каждый на своей

---

[21] *Файнберг Л. А.* Охотники Американского Севера (индейцы и эскимосы). М., 1991. С. 47; *Ляпунова Р. Г.* Орудия охоты алеутов. Л., 1964. Т. 22. С. 78.

[22] *Ляпунова Р. Г.* Музейные материалы по алеутам // Сб. МАЭ. 1963. С. 50; С. 154 (поворотные гарпуны).

[23] *Ляпунова Р. Г.* Орудия охоты алеутов. Т. 22. С. 58–50.; *Файнберг Л. А.* Охотники американского Севера (индейцы и эскимосы). М., 1991.

байдарке. Алеуты создали особую охотничью сигнализацию: чтобы не спугнуть бобров криками, охотник в байдарке, первым заметивший бобра, поднимал весло вверх, и к нему бесшумно начинали стягиваться ближайшие байдарки. Охотники бросали гарпуны в уже почуявшего неладное и ныряющего бобра по сигналу старшего на промысле. После попадания в цель первого гарпуна охотники продолжали метать гарпуны, пока не убивали зверя. Право получить лучшие куски при дележе туши доставалась тому охотнику, лезвие гарпуна которого оказывалось ближе к голове зверя[24].

В эскимосском обществе вплоть до прихода европейцев действовал принцип равного распределения добычи между общинниками, исключавший возможность индивидуального обогащения. Даже когда охотились только два члена общины, добыча доставалась всем остальным. Так сохранялся принцип долевого участия всех членов общины в использовании продуктов промысла, т. е. принцип равных возможностей, равного доступа к пищевым ресурсам. Самые лакомые куски, например язык, получали отнюдь не убившие кита охотники. Эти части туши кита по старому эскимосскому обычаю отдавали старикам, больным и детям. Северо-восточные эскимосы полагали, что жена охотника, убившего моржа, должна была отдать соседям лучшие куски. Если она этого не делала, ее поднимали на смех; эскимос в пути мог вынуть добычу из чужих силков и съесть ее; шкуру убитого медведя делили три охотника, стрелы которых первыми попали в тело животного; во время путешествий семья могла использовать мясо из найденных по пути мясных складов (ям) и т. п.[25].

Как мы видим, правила, по которым осуществлялось распределение добычи, зафиксированные русскими путешественниками и учеными в середине XIX в. были другими, чем у эскимосов. Эти правила отразили разрушение древних внутриобщинных связей, отход от принципов социального альтруизма и наметившуюся в среде охотников-мужчин тенденцию к индивидуализации. Процесс трансформации внутриобщинных связей начался с развитием использованием огнестрельного оружия в контактный период. Использование огнестрельного оружия, появление европейских торговцев, интенсификация обменных отношений упраздняют острую необходимость в объединении. Нуклеарная семья принимает на себя основные функции экономического производства и потребления. Меняется и отношение к личности.

Если сравнить результаты реализации такого обычая с номенклатурой индикаторов качества жизни в современном европейском обществе, т. е. с индикатором, которым определяется «обеспеченность населения продукцией собственного производства», и индикатором, определяющим «возможность населения делать накопления». Оба индикатора теряют смысл в системе социальных взаимодействий эскимосской общины. Эскимосская община существовала как единый организм — племя, а не социальный союз отдельных индивидов, каким, например, является современный город, где каждый житель обладает собственной «потребительской корзиной». Равный доступ к пищевым ресурсам, с акцентом на поддержку

---

[24] *Ляпунова Р. Г.* Орудия охоты алеутов. Л., 1964. С. 59.

[25] *Окладникова Е. А.* Семиотический статус моделей байдарок в сакральной культуре алеутов. Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Вып. 5. СПб., 1997. С. 67–85.

стариков, больных, женщин, не принимавших непосредственного участия в промысле, снимает вопрос об индивидуальной потребительской корзине. Накопления делались, но всей общиной. Так, после удачной охоты на кита остатки мяса складывались в большие ямы, становясь коллективной кладовой мяса, которое шло на корм собакам.

Добродетельность поведения охотников-эскимосов выражалась в альтруизме: обязательной поддержке слабых (детей, женщин, стариков) и больных сильными и здоровыми людьми. Иными словами, добродетельность поведения мужчины-охотника выражалась в том, что он поддерживал свой статус добытчика реальными действиями. Тем самым охотник действовал альтруистически, увеличивая свой социальный престиж — один из залогов жизненного успеха.

в) Технологии. Успех в охоте на морского зверя зависел от умений, знаний, навыков не в меньшей степени, чем от технологических усовершенствований, которые в совокупности определяли качество жизни. К числу технических устройств, определявших уровень качества жизни можно отнести поворотный гарпун (эскимосы), копьеметалку (эскимосы, алеуты), нарту с собачьей упряжкой (эскимосы), лыжи-рактки, байдарку (алеуты). ***Гарпун.*** Совершенствование технологии промысла, которое значительно улучшало качество жизни, — это не только достижения современной промысловой техники. В древности эскимосы использовали гарпуны, лезвия которых были плотно примотаны к древкам[26]. Распространение поворотного гарпуна привело к качественным сдвигам в технологии промысла морских млекопитающих, например моржей. Особенностью поворотного гарпуна стало отстреливающееся лезвие, которое, попав в тело животного, отделалось от древка. К наконечнику был привязан длинный ремень из сыромятной кожи, за который охотник притягивал в себе раненое животное. Плыть за раненым животным уже не было необходимости. Другими способами охоты были: гренландская охота на тюленей через дыхательные лунки, охота ременными сетями (эскимосы р. Маккензи), охота в кожаных каяках (Гренландия, Аляска)[27]. ***Копьеметалка***. В летнее время эскимосы охотились на птиц и занимались промыслом пушнины. Эскимосы и алеуты охотились на птиц специальными дротиками (шатинами) с двумя или тремя зубцами, бросая их с помощью метательных дощечек (копьеметалок). Копьеметалка увеличивала дальность полета почти в 5 раз[28]. ***Нарта, лыжи-рактеки, собачья упряжка.*** Совершенствование транспортных средств также способствовало успеху в охоте. Для сухопутной охоты эскимосы использовали нарты с костяными полозьями, несущие детали которых были перевязаны кожаными ремешками, и лыжи-снегоступы из дерева и ремешков из кожи. В качестве тяглового животного для нарт в этнографически изученное время их истории держали собак. Упряжка цугом была распространена у эскимосов Сибири, веером — у канадских и гренландских эскимосов. По суше эскимосы передвигались в

---

[26] *Окладникова Е. А.* Модели байдарок у алеутов и ритуалы программирования повседневности // Американские аборигены и их культуры. СПб., 1998. С. 32–82.

[27] *Корсун С. А.* Алеутские тоены (из ранней истории Америки) // Сб. МАЭ. 2004. Т. 49. С. 136–150. Библиогр. в примеч.: с. 148–150.

[28] *Меновщиков Г. А.* Эскимосские сказки и легенды. М., 1988. С. 404–405; *Holtved E.* The polar Eskimo language and folklore. Meddelelser om Gronland. Vol. 152, № 11. P. 428.

легких санях, в которые впрягали собак (нарты с собачьей упряжкой). ***Байдарка***. У алеутов однолючные байдарки служили для нужд охотничьего промысла, двухлючные — для перевозки легкого груза, для выхода в море старика с мальчиком целью обучения, а трехлючные — для перевозки пассажиров. Кроме того, для прибрежных плаваний у алеутов использовалась для военных походов открытая многовесельная кожаная лодка. Русские моряки, наблюдавшие алеутов в байдарках во время промысла, с восторгом сообщали об ее исключительно полезных для морского промысла качествах: маневренность, быстроходность, небольшой вес (около 15 кг)[29].

Каждый алеут мог построить себе байдарку. Но особым почетом пользовались специалисты — мастера-байдарочники. Для изготовления байдарок использовали решетчатый каркас из калифорнийской чаги (сосны), обтяжку — из кожи сивуча и более шестидесяти костяных деталей. Все части каркаса байдарки связывались китовым усом, а две, три или четыре шкуры сшивались сухожильными нитками. В готовой байдарке швы с целью сделать их водонепроницаемыми обильно промазывались животным жиром.

Справедливости ради отметим, что строительство байдарки — это не только исключительно мужское занятие. Шкуру для обтяжки остова байдарки делали женщины, они же занимались сшиванием выделанных шкур, которые покрывали остов. Но традиционное мировоззрение относит байдарку к числу предметов «мужского мира», связывая байдарку через функцию с мужской промысловой морской деятельностью.

В контактный период алеуты делали уменьшенные копии или модели байдарок в качестве сувениров для русских моряков. Верхние швы моделей украшались вставленными в них мелкими перышками птиц или пучками длинной шерсти животных. После прихода русских в швы вместо перышек стали вставлять пучки шерстяных ниток размером от 0,5 до 1 см. Часто швы украшались стеклянными бусами[30].

г) Жизненный успех. Опыт охотника-лидера, который складывался из знаний, умений, навыков, владения технологиями, а также коммуникативных способностей человека, увеличивал его социальный престиж (через самореализацию), а следовательно, воплощая саму идею престижа. Представления о жизненном успехе (самовыражение) также были тесно связаны с понятием престиж, которое сопрягалось с социальным статусом, родом деятельности и личными способностями мужчины. Поэтому отношение к успеху (самовыражению) в традиционном обществе служило одним из индикаторов качества жизни.

Алеутская община состояла из нескольких семей, которые вели свое происхождение от общего предка (в контактный период уже ставшего мифическим). Прямым наследником такого предка почитался вождь селения. Вождь вершил правосудие, но его власть была ограничена советом старейшин селения. Вождь распоряжался родовыми угодьями, осуществлял надзор за лежбищами морских животных, следил за выполнение обычаев кровной мести, организовывал военные походы. Местом проведения общеплеменных празднеств были барабары (общинные мужские дома), в которых также осуществлялись совместные мужские работы.

---

[29] *Briggs L.* Never in anger. Prtrait of an Eskimo family. Cambridge, 1997. P. 108.

[30] *Карпов Ю. Ю.* Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001. С. 261.

Престиж также обретался человеком в период праздников раздаривания, которые эскимосы устраивали. Такими праздниками раздаривания (индейское название *потлач*) мог быть пир по случаю поминок (т. е. отправления культа предков, а также сопряженного с ним культа плодородия), удачного улова (благодарственные обряды, призванные поддержать магическим путем экологический баланс сил в природе) и др.

В контактный период начался распад большесемейных общин, которые раньше составляли костяк алеутского селения. Нарушилась производственная функция общины, что сказалось в изменении принципа добродетельного поведения, олицетворением которого была деятельность вождя. Правление Российско-американской (РАК) компании применяла практику задабривания верхушки алеутского общества подарками, поощрениями, наградами, тем самым осуществляя одну из форм политики «косвенного управления». Правление компании издало «Правила для тойнов, избираемых в старшины». Теперь алеуты из числа вождей-тойонов избирали старейшину. Старейшина должен был назначать алеутов в промысловые отряды и иметь неослабный надзор за деятельностью рядовых общинников, организовывать деятельность тойонов. Тойны в декабре собирались в главные селения для сдачи в Компанию добытых шкур, и здесь же велись переговоры о предстоящих в будущем сезонных промыслах. Тойны были богатыми людьми, которые обеспечивали жизнь членов своей общины и были владельцами рабов (военных и патриархальных). Они организовывали распределение продуктов жизнеобеспечения: охотничьего промысла, ремесленных изделий, а также человеческих ресурсов[31].

Политика косвенного управления РАК привела к социальной дифференциации в обществе алеутов: появились богатые, чье состояние стало измеряться не количеством рабов, как это было раньше, а денежной стоимостью нажитого имущества. Богатыми были те, кто «… имеет свою юрту, байдарку в новой оболочке и с полным количеством промысловых орудий, ружье, топор, чайник и котел, две перемены платья для себя и семейства». Тойоны становились менеджерами низшего звена в компании, часто работали вместе с остальными наемными работниками. Мелкие поселки прекращали существование, алеуты переселялись в крупные селения типа Никольского. Служившие при компании алеуты, большая часть которых была креолами, — каюры получали компанейскую пищу и одежду. Остальные алеуты получили статус вольных и за выполняемую работу — добычу рыбы, охоту на китов, сенокос, сбор плавника, заготовку ягод и кореньев — периодически получали жалованье. «Первобытный коммунизм» старой алеутской общины ушел в прошлое, а вместе с ним изменился и традиционный принцип добродетельного поведения.

В контактный период изменился принцип добродетельного поведения в алеутской среде. Ценности коллективизма уступили место ценностям личного обогащения. В результате изменения претерпела и концепция качества жизни.

Индикатор № 1. *Принцип добродетельного поведения. Женская социокультурная модель.*

Слагаемыми принципа добродетельно поведения в женском мире, так же как и в мужском пространстве, считались деловые навыки, технологии, коллективизм, престиж и жизненный

[31] *Файнберг Л. А.* Первобытно-общинные отношения и их разложение у полярных эскимосов Гренландии // Разложение родового строя и формирование классового общества. М. 1968. С. 177.

успех. Но социокультурная интерпретация этих слагаемых была иной, чем в мужском пространстве.

г). Жизненный успех. Успешной в традиционном обществе эскимосов и алеутов могла считаться только женщина-мать. Существование вне семейных связей для женщины не предполагалось. Статус женщины-матери имел мифологическое обоснование, подчеркивавшее его престижность и социальную значимость, сопрягая принцип добродетельного поведения с принципом космологического ориентирования. Так, женщина традиционным мировоззрением рассматривалась прежде всего как мать не только в системе социальных отношений, но и в мифологической традиции. Материнство как основная функция женщины была главной для образа Седны — великой праматери и прародительницы всех морских млекопитающих. Согласно легенде, именно из частей ее тела они и возникли. Основные стихийные божества эскимосов, в частности, ветра (северный, южный, западный и восточный), также имели женскую природу. Наконец, женщины почитались в эскимосской среде как самые сильные шаманки. Эскимосы верили, что охотник мог часами безуспешно бродить по морскому берегу в поисках моржей или тюленей, если его жена в это время в яранге не шаманила, призывая зверей к встрече с охотником[32]. Основное призвание женщины — быть полезной мужчине в семье. Хотя муж приносил добычу в дом, ее разделывание и утилизация была заботой женщин. При этом на себя женщина могла потратить незначительную часть семейного имущества. Например, в контактный период ей полагалось чашка утреннего чая. Но если мужчина хотел еще чаю, жена могла выпить с ним и другую чашку, притом она должна была расценивать это как праздник[33].

Никаких личных накоплений мастерицы не имели, в отличие от женщин Кавказа. Например, в XIX в. в Грузии разрешалось женщинам продавать излишки произведенной ими продукции земледелия или вязаные вещи. Вырученные деньги составляли ее личное имущество[34].

У эскимосов существовал обычай инфантицида в отношении девочек. В результате, количество мужчин в селениях превышало число женщин. Например, на 1906 г. в Туле насчитывалось 119 мужчин и 85 женщин. В среднем на 100 мужчин приходилось 71 женрщина. Браки заключались рано (девочки — в 12–16 лет, юноши — 20 лет). Считалось, что мужчине без женщины прожить трудно, т. е. именно женщины выполняли работу по поддержанию жизнеобеспечения семьи: изготовление одежды, приготовление пищи, забота о детях[35].

а) Знания, умения, навыки. Женщины играли систем обеспечения алеутской общины пищей не меньшую роль, чем мужчины. В летнее время они, так же как эскимоски, занимались сбором и заготовкой ягод, трав и кореньев, которые служили источниками растительной пищи. В периоды, когда мужья уходили в длительные морские поездки, они объединялись с

---

[32] *Freeman M.* Life among the Qallunaat. Edmonton, 1978. P. 48; *Oakes J., Riewe R.* Our boot an Inuit women's art. Vancouver-Toronto, 1995. P. 22.

[33] *Ляпунова Р. Г.* Очерки по этнографии алеутов. Л., 1975.

[34] *Ляпунова Р. Г.* Плетеные изделия алеутов. Л., 1975. Т. 31. С. 46.

[35] *Turner G.* Hair embroidery in Siberia and North America / Oxford, 1955. P. 47; *Иванов С. В.* Орнамент народов Сибири как исторический источник. М.-Л., 1963. С. 169; *Штернберг Л.* Орнамент из оленьего волоса и игл дикобраза // Советская этнография. 1935, № 3–4. С. 45–48.

детьми и стариками, оправляясь за морскими ежами — источником белковой пищи. Собирательство — это латентная охота. Эскимосские женщины охотились на песцов, ловили рыбу летом, обрабатывали шкуры и т. п.

б) Технологии. Если главным орудием деятельности мужчины-охотника был гарпун, то у женщины таким орудием был горизонтальный нож «улу». По внешнему виду он напоминал сечку. Остро наточенное лезвие такого ножа делали из камня или металла, вставляли в деревянную или костяную рукоятку. Улу работали как скребком, обрабатывая шкуры, счищая мездру. С помощью улу измельчали мясо и рубили морскую капусту[36]. **Кулинарные приемы**. Эскимосы были знакомы с приемами консервации почти всех пищевых продуктов: мяса, рыбы, ягод — копчением, вялением, сушкой и др. Русские в контактный период познакомили алеутов с мукой и металлической посудой (котлами). Новые технологии приготовления пищи изменили качество жизни алеутов: ускорили приготовление пищи, хотя старые кулинарные технологии — запекания мяса и рыбы между двух камней с углублениями, замазанными глиной, — не были забыты[37]. ***Одежда.*** Эскимосские женщины владели сложными технологиями изготовления зимней одежды. Эти технологии обеспечивали соответствующее качество жизни в суровых условиях Арктики. Летняя одежда шилась из меха в один слой, обязательно мехом к телу. Зимняя одежда была двухслойной, при этом один слой был обращен мехом к телу, а другой — мехом наружу. Одежда шилась из меха оленя. Мужчины ходили в короткой кухлянке с капюшоном из шкуры оленя или тюленя, обращенных мехом к телу. Штаны из шкуры оленя доходили до колена, ниже колена надевали меховые чулки и сапоги из камуса (шкуры, снятой с ног оленя). Климат и ландшафт диктовали конструктивные особенности и материал одежды алеутов. Алеуты, и мужчины и женщины, носили длинную глухую одежду с рукавами без капюшона. Мужские парки делали из шкурок птиц, женские — из шкур морских бобров и котов шерстью вовнутрь. На ногах алеуты носили обувь (торбаса) из кожи морских животных, преимущественно сивучей. Одежда была прекрасно приспособлена к жизни в условиях океанской тундры — Алеутских островов. Эту ее особенность оценили русские промышленники, купцы, священники и мореходы. ***Одежда из птичьих шкурок***. Алеуты шили уникальную одежду из шкурок топорков. На изготовление такой парки шло 300–400 шкурок. Шкурки снимали чулком с туловищ топорков, выделывали и сшивали сухожильными нитками. Парка из шкурок птиц украшалась вышивкой белым оленьим волосом. О качестве работы свидетельствовала технология вышивки. Мастерица накладывала на полоску выкрашенной в красный или черный цвет кожи 2–3 белых оленьих волоса и прихватывала их сухожильной ниткой. На фоне пестрых коричнево-желтых птичьих перьев полосы такой вышивки смотрелись изысканной декоративной деталью. Алеутские женщины с помощью игл, сделанных из костей птиц, шили одежду, обтяжки для байдарок, изготавливали кожаные кошельки на продажу, непромокаемую одежду из кишок морских млекопитающих. ***Плетение***. Алеутки были искусны в плетении циновок и корзин. Материалом для плетения служили высушенные и расщепленные стебли травы. Техники плетения были настолько трудоемки, что для изготовления плетеного бумажника иногда требовалась целая

---

[36] *Turner G.* Hair embroidery in Siberia and North America. Oxford Univ. Press., 1955. P. 547.

[37] *Ляпунова Р. Г.* Плетеные изделия алеутов. Т. 31. С. 46.

зима[38]. Нити из растительных волокон у алеутов были так тонки, что могли конкурировать с шелковыми. Вышивка оленьим волосом. Волос белого оленя считался священным[39]. Представления об олене-альбиносе как священном животном охватывали огромные территории, простиравшиеся от Северной Азии до северных границ Калифорнии. С образом белого оленя у народов севера Азии, алеутов и индейцев хупа, живущих на севере Калифорнии, были связаны идеи о благополучии, процветании, солнце, счастье, плодородии. Белый олень считался животным, приближенным к небесным сферам, божествам верхнего мира[40]. У индейцев хупа был разработан целый ритуал поклонения оленю, носивший форму оленьего танца. Исполнители танца несли на шестах шкуры, снятые с белых оленей, как священные символы. У эскимосов плетением владели только жительницы острова Кадьяк и чугачи. В июле они отправились собирать колосья дикой ржи, которые использовали в высушенном виде как материал для плетения циновок и корзин[41].

в) Коллективизм. В отличие от мужского коллективизма, который охватывал производственный цикл по добыче морского зверя вне дома, женский коллективизм существовал на внутрисемейном уровне. Коллективистские тенденции поддерживались жизненной необходимостью: обеспечением жизни (загонная охота, постройка илу) и организацией цикла повседневной жизни (жизнь в алеутской барабаре). Загонная охота**.** Женское участие предполагалось в коллективных загонных охотах. У эскимосов и женщины и мужчины принимали участие в загонной охоте, правда, посильное. Охотничьи угодья простирались, примерно на 200 км в глубь материка. Именно здесь эскимосы осуществляли охоту на оленя карибу. Летом, спасаясь от гнуса, стада оленей шли к побережью. Эскимосы устраивали загоны в виде рядов каменных вешек длиной от 3 до 15 км, которые сходились под углом в виде буквы «V». Женщины и дети гнали стадо к узкой части загона, где его расстреливали из луков мужчины-охотники. Оленей также ловили в месте переправы через реки, когда плывущее животное можно было легко догнать на каяке. Оленные эскимосы охотились на оленей в местах зимовок с помощью ловчих ям. По дороге оленей на водопой расставляли петли. ***Иглу***. Строительство иглу осуществлялось несколькими семьями совместно. Внутри иглу сооружался полог из шкур, который служил жилой камерой. Строительство иглу осуществляли опытные мужчины-специалисты. Женщины и дети помогали им. Снежную хижину сооружали из больших кирпичей специально выбранного специалистом вида снега, которые вырезали с помощью ножей для разрезания снега, укладывая снежные блоки по спирали справа налево. Наружный вход в снежный туннель имел высоту около 1,5 м. В диаметре хижина имеет 3–4 м, а высота ее достигает 2 м. Потолок изнутри оплавлялся огнем жирника и промораживался, таким образом, что получался плотный ледяной слой. В иглу часто жили по две семьи. Внутреннее пространство жилища обогревается

---

38 Freuchen's books of Eskimo. Cleveland, 1962. P. 34.

39 *Rasmussen K.* The people of the Polar North. Copenhagen, 1954. P. 25.

40 *Okladnikova E.* Traditional Cartography in Arctic and Subarctic Eurasia // Cartography in the traditional African? American, Arctic, Australian and Pacific Societies. 1998, Vol. 2, book 3. P. 329–349.

41 *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX (нач. XX вв). М.; Л., 1954. С. 464–485.

жирниками — плошками из мыльного камня с плавающим в тюленьем жире фитилем. На жирниках готовили пищу.

Несколько снежных домов могли быть соединены туннелями, вырытыми в снегу. По этим туннелям люди ползком передвигались от одного жилища к другому в сильный снегопад и пургу. Эскимосы могли возводить два куполообразных дома с одним входом. Могли быть построены несколько пересекающихся куполов, а затем вырезаны общие сегменты для создания изолированных хижин. Получались сложные сооружения, в которых жили несколько семей, состоявших из 20–30 человек. Рядом с иглу, обычно в ведущем к нему коридоре-дромосе, устраивали кладовые, где держали запасы мяса и жира в пузырях. Когда наступала ночь, купола иглу светились розовым мерцающим светом.

Вокруг иглу довольно быстро накапливались отходы жизнедеятельности человека. Возможность возникновения антисанитарной обстановки заставляла эскимосов оставлять свои жилища и уходить на другие места. Поэтому иглу носили характер временных жилищ и, как правило, использовались охотниками во время передвижений. Поселения алеутов располагались на низких берегах, откуда не только открывалась панорама морского берега, но где имелся и легкий доступ к морю. Таких мест на побережье немного — всего 5–10% береговой линии. В местах нереста лососевых рыб, около скал с птичьими базарами летние лагеря, алеуты устраивали охотничьи лагеря и возводили временные жилища полуземляночного типа. Спасаясь от непогоды, алеуты сооружали жилища, зарываясь глубоко в землю. Традиционное жилище алеутов представляет собой землянку с входом через дымовое отверстие. Во внутрь жилища спускались по бревну с зарубками. До прихода русских такие сооружения возводили из костей кита, позднее стали использовать в качестве строительного материала плавник[42]. Внутри такой землянки жили 10–40 семей. В древности алеуты селились в больших домах, которые вмещали много семей. Котлованы таких сооружений уходили в земные недра на 50 м уже во 2 тыс. до н. э. Позднее стали возводить жилища значительно меньшего размера. Эти дома для одной семьи сооружали из валунов, костей кита и плавника. И. Вениаминов сообщал, что прежде жилища алеутов были больших размеров и в каждом из них располагались 10–40 семей. Строились они из плавникового леса.

У гренландских эскимосов зимние стационарные жилища принадлежали мужчинам селения (мужчина, который ремонтировал дом, считался его хозяином), а летние были собственностью женщин. Летние жилища делались из жердей и шкур. Деревянные жерди очень ценились эскимосами, они передавались по наследству от матери к дочери[43].

Еще одним примером коллективизма был обычай обмена женами. Если охотник оказывался в гостях у дальних родственников без жены, ему предлагали жену хозяина. Дети, родившиеся в результате такого гостеприимства, оставались с матерью, пополняя человеческий ресурс семьи[44].

---

[42] *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX (нач. XXвв). С. 489.

[43] *Black L.* Glory remembered. Wooden headgear of Alaska sea hunters / Juneax.: Alaska State museum, 1991.

[44] *Ляпунова Р. Г.* Коллекция Северо-восточной географической экспедиции Биллингса — Сарычева (1785–1794) // Сб. МАЭ. 1980. Т. 35. С. 173–177.

Индикатор № 2. ***Принцип космологического ориентирования. Мужская социокультурная модель.***

Жизнь морских охотников развивала не только глазомер, но и формировала навыки ориентации в пространстве**.**

а). Ориентация в пространстве (карты). Эскимосы при знакомстве с европейской географической картой быстро осваивали ее. Эскимосы делали карты на моржовых шкурах, которые более походили на планеграфические модели мира, чем на реальные карты местности. Знаки-символы на таких картах обозначали отдельные события и передавали объекты окружающей жизни: корабли, яранги, промысловые лодки.

С проблемой ориентации в пространстве (включая пространство Космоса) связан декор охотничьих атрибутов. Охотничьи головные уборы из дерева высоко ценились в алеутской среде[45]. Семантику головных уборов алеутов, как праздничных (мужских и женских), так и охотничьих, исследовали С. В. Иванов, Р. Г. Ляпунова, Л. Блэк[46]. Американская исследовательница алеутской культуры Д. Рей отметила, что искусство изготовления деревянных охотничьих головных уборов получило развитие в алеутской среде именно в русский период. До появления русских алеуты делали только головные уборы-козырьки с зооморфной символикой. Российские этнографы полагали, что преимущественными сюжетами росписи козырьков были сцены охоты на морского зверя. Фантастических образов в росписях было мало. Сами зооморфные образы осмыслялись художниками как изображения хозяев моря, дарителей удачной охоты, символы стихий (воды, земли, неба) и сфер мироздания эскимосской модели мира[47].

Тем не менее сам способ расположения декоративных элементов и нарисованных фигур на поверхности уборов свидетельствует об их соотнесенности с моделью мироздания (ярусное расположение, сочетание нарисованных образов с декоративными элементами из кости и др.). Орнаментальные в своей основе мотивы росписи охотничьих уборов появились в результате творческого воплощения фантазией мастеров религиозных идей и воплощали эти рисунки астральные образы.

Как полагает американский историк Л. Блэк, центром изготовления конических уборов в контактный период стал остров Кадьяк, т. е. место, где располагалась некоторое время контора РАК. Конические головные уборы из дерева с украшениями алеуты стали делать после того, как русские ввели институт вождей тойонов со всеми их привилегиями и обязанностями. Тойоны стали приобретать новые социальные функции — власть и авторитет они стремились подчеркнуть в одежде эти изменения своего положения. Древняя идея охотничьего убора приобретает новую потестарную окраску — отражает отношения господства-подчинения в алеутском обществе. Конические многофункциональные деревянные козырьки,

---

[45] *Иванов С. В.* Орнамент народов Сибири как исторический источник. М.; Л., 1963. С. 18–19.

[46] *Иванов С. В.* Орнамент народов Сибири как исторический источник; *Ляпунова Р. Г.* Очерки по этнографии алеутов. Л., 1975; *Black L.* Glory remembered. Wooden headgear of Alaska sea hunters. Juneax./ Alaska State museum. 1991.

[47] *Ляпунова Р. Г.* Коллекция Северо-восточной географической экспедиции Биллингса — Сарычева. Т. 35. С. 174.

украшенные усами морского льва использовались в качестве защитных приспособлений во время промысла (от солнечных лучей и брызг воды), как знаки высокого социального статуса и как ранговые в охотничьем сообществе. Алеуты делали конические козырьки для охоты. Охотничьи головные уборы были трех типов: зооморфные (один из старых головных уборов этого типа привез И. И. Билингс в Кунсткамеру в 1880-е гг), уборы без верха и конические охотничьи шапки с длинным козырьком, украшенные усами морского льва, костяными пластинами и ярусами ритуальной раскраски[48]. Каждый ярус раскраски охотничьей шапки символизировал одну из страт многоуровневой модели мира алеутов. На таких уборах горизонтальными полосами орнамента была представлена модель мира, т. е. уровни Вселенной, населенные людьми, духами и морскими млекопитающими.

б) Космологическая символика. Алеуты соотносили модель социума с моделью мироздания. Способы такого соотношения хорошо видны на примере анализа декора козырьков — головных охотничьих уборов, которые получили распространение в контактный период. Анализ эстетики образов декора предметов повседневного обихода — коробочки для хранения табака и принадлежностей для шитья и других ритуальных предметов у эскимосов или древки метательных наконечников — свидетельствует об их корреляции с представлениями о модели мира, а следовательно, и принципом космологического ориентирования. Правильная соотнесенность образов с космогоническими ориентирами, согласно представлениями создателей цивилизации охотников на морских млекопитающих, способствовала жизненному успеху, выживанию и процветанию социума. Содержанием декоративных элементов были знаки-символы космических объектов: солнца, луны, звезд, стихий. Л. Блэк полагала, что концентрические спирали, разновидностью которых были полосы раскраски охотничьих головных уборов алеутов, являлись метафорическими изображениями космической реинкарнации или рождения смерти и возрождения алеутской общины[49].

в) Трансляция знаний, умений и навыков, т. е. трансляция традиции добродетельного поведения осуществлялась эскимосами и алеутами внутри двух систем социальных отношений: мужского и женского миров. Период социализации охватывал время от трехлетнего возраста до 14–18 лет, т. е. окончания периода инициаций.

Индикатор № 2. ***Принцип космологического ориентирования. Женская социокультурная модель.***

а) Космологическая символика. Эскимосы считали, что женщина была приближена к стихийным божествам более, чем мужчина. Согласно описанию праздников эскимосов Г. Сарычевым, существовали особые женские танцевальные церемонии, в процессе которых женщины танцевали с деревянными изображениями животных — олицетворениями стихийных сил природы, хозяевами этих стихий — в руках. Присутствие на таких церемониях мужчин, даже случайное, каралось смертью[50].

---

[48] *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX (нач. XX в.). С. 485.

[49] *Black L.* Glory remembered. Wooden headgear of Alaska sea hunters. Juneax / Alaska State museum., 1991. P. 44.

[50] *Сарычев Г. А.* Путешествие флота капитана Сарычева по северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану, в продолжение восьми лет при Географической и Астрономической

б) Трансляция знаний, умений и навыков. С момента рождения мать была для ребенка основным воспитателем, пока он не достигал трехлетнего возраста. Маленького эскимоса мать носила с собой постоянно. Он постигал основы эскимосского этикета, высунув голову из широко капюшона ее парки. С раннего возраста он наблюдал за ее повседневными хлопотами и заботами, за тем как она встречает гостей, разговаривает с отцом, чистит рыбу, выделывает шкуры, шьет одежду. Когда мальчик подрастал, его воспитанием начинал заниматься отец. Мальчик постигал основные навыки охоты с помощью отца. Отец-охотник показывал ребенку след медведя, касаясь рукой ребенка этого следа, а также учил определять, когда он был оставлен зверем. Позднее охотники учили детей пользоваться биноклями, огнестрельным оружием. Взрослые старались включать детей в свои разговоры об охоте.

Девочки оставались под присмотром матери дольше, чем мальчики. Они рано начинали принимать активное участие в уходе за маленькими братьями и сестрами, работали по дому, собирали съедобные травы и коренья.

Итак, в мужской социокультурной модели арктических охотников на морских млекопитающих принцип добродетельного поведения в качестве слагаемых имел знания, умения навыки, технологии промысла, коллективизм, жизненный успех — социальный статус, престижность деятельности, которые на ранних стадиях жизни общины не сопрягались с представлениями о богатстве или денежном достатке, а (согласно наблюдениям этнологов и анализу текстов мифологической традиции) носили альтруистический характер (эскимосы). Мужская социокультурная модель, репрезентирующая основные постулаты концепции качества жизни эскимосов и алеутов, была ориентирована на внешний мир, описывала связи человека и природы более чем на внутрисоциальное взаимодейтсвие.

В женской социокультурной модели принцип добродетельного поведения имел те же слагаемые, что и в мужском мире, но основные его этико-социальные постулаты охватывали не пространство внешнего мира, соединяющего человека с природой, а внутреннее социальное пространство. Это был мир внутрисоциальных взаимодействий, предполагавший качественные, а не количественные отношения. Объединяясь для совместной деятельности с мужчиной, женщина исполняла подсобную, но часто более трудоемкую и менее престижную роль. Она часто была отстранена от деятельности, связанной с планированием и распределением результатов и продуктов этой деятельности. Степень добродетельности поведения женщины определялась степенью ее согласия и покорности, способностью к деторождению, склонностью к навыкам выполнять монотонную и тяжелую работу. Женскими характеристиками добродетельного поведения были качественные: не сколько детей родила женщина, а каких детей родила. Рождение мальчиков было предпочтительным. Учетные характеристики мужского добродетельного поведения сводились к количественным: сколько морских млекопитающих убил охотник. За каждое убитое морское животное охотник-алеут получал знак отличия — ус морского льва на головной убор. За рождение ребенка, даже мальчика, женщина не получала никаких видимых знаков отличия.

морской экспедиции, бывшей под начальством флота капитана Биллингса с 1785 по 1793 год. СПб., 1802. С. 135–136; *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству. С. 478.

Изменение принципа добродетельного поведения, смены его альтруистической составляющей на индивидуально-накопительную, т. е. переход от коллективистских принципов к индивидуалистическим, коснулся сферы мужского мира. Трансформационными факторами таких процессов были контакты эскимосов с европейцами русскими. Вещи, полученные эскимосами-проводниками экспедиции Р. Пири в обмен на услуги, например винтовки, использовались ими в товарообменных целях. Часто таким товаром становились новые жены[51].

Женский мир существовал на основании кодекса вторичности женщины и дармового женского труда. Максимум, что могла получить в качестве социального признания многодетная мать или успешная мастерица, — словесную похвалу, «титул хорошей мастерицы», «многодетной матери хороших детей», отражающий ее вклад в дело обеспечения выживания семьи, общины.

Другой индикатор качества жизни — принцип космологического ориентирования — наиболее ярко проявился в мужской социокультурной модели, что находит объяснение в ориентации этой модели на внешний мир, акцент на достижимость и результативность деятельности вне тесных социальных связей общины (охота, торговые поездки на дальние расстояния).

E. A.Okladnikova

Quality Concepts in Traditional Culture of Indigenous Population of American Arctic: Socio-gender and Culturological Aspects

Anthropology in a wide sense studies essence of quality. Anthropologists are interested primarily in way of life, quality of life, well-being of population of any country. Human being and its behavioral and mental peculiarities is the object of anthropological study, hence the title of Aurelio Peccei's famous book: Human Qualities.

The term "quality" has different meanings in different scientific contexts. In philosophical context, the purport of such notions as quality of life, quality of population was investigated by classical scholars, French philosophers of the 18th century from the psychological and anthropological point of view. In Russia, this tradition was developed by Vladimir Soloviev, and others). French sociologists studied the concept of quality of life as concept of happiness (R. Shmalery, 1966), concept of way of life according to the geographical conditions (M. Dueverge, 1968), concept of common equilibrium (A. Barlilly, 1977). American sociologists came across contradiction in terms, categories and conception of "quality of life". Two terms were investigated in American social philosophy: «quality-of-life» и «well-being» to determine phenomena supporting level of health and well-being in contemporary American cultural contexts.

The question is, whether Greek and European philosophers and sociologists of the 19th–20th centuries, were pioneers in their interest to the idea of "quality of life"? How this idea was represented in other cultures of the world created by aboriginal peoples? What appearance was immanent to it?

As ethnologists we know that idea of "quality of life" was immanent to concept of life of the indigenous people of South-East Asia, Siberia, Australia and North America.

The aim of my article is to outline parameters of conceptual ideas concerning the quality concept in different traditional cultures of the world. I am interested in attitude of people to main ideas and

[51] *Пири Р.* Северный полюс. М., 1948. С. 19.

phenomena supporting the level of health and well-being of society in different social and cultural contexts.

I try also to compare basic parameters of the traditional concept of quality, and the modern European one.

Method of investigation: comparative and ethnographical-historical typological

Material: traditional culture of Aleutians and Eskimos (North America).

Two basic concepts of quality in traditional culture — "virtuous behavior" and "cosmological orientation"- are traced back.

Main parameters of quality in traditional cultures are linked to values of household management and ecosystem management (Aleutians and Eskimos of North America). Main parameters of quality in the European culture are concentrated around values of rationalism. Prognostic value of "quality concepts" investigation bring forth new series of questions: is there a contradiction between European and traditional parameters and integrative values of quality concepts? Can this contradiction be figured out in terms of male/female (gender) discourse? Can this contradiction (between traditional and rational European) come to harmony by means of the globalization process?

III. Теоретические аспекты исследования исторической динамики культурных форм

В. А. Щученко
Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств

ТЕОРИЯ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ В КОНТЕКСТЕ ПРИНЦИПА «КОНКРЕТНОГО» ИСТОРИЗМА

Событийная история XX века явилась красноречивым свидетельством того, что «прямых» путей в историческом процессе не существует, что эти пути, казавшиеся многим выдающимся мыслителям XIX века прямыми, оказались на самом деле извилистыми и вели не вперед, а назад, что предсказания будущего, опирающиеся на эвристические возможности социальных закономерностей, на которые так уповали в XIX веке, далеко не всегда осуществлялись, и если осуществлялись, то совсем не так, как предполагалось, и в этой связи выявилась острая необходимость в духовной устойчивости и упорядоченности, которые могла дать культура в ее ставших и становящихся формах (памятник, традиция) и вера, взятая в самом широком смысле, как вера в существование абсолютных ценностей. Это и многое другое побуждало искать новые объяснительные модели, позволяющие взглянуть на исторический процесс во всей его конкретике и глубине, во всех его индивидуальных особенностях, историко-генетических связях (т. е. процессуально), в сложной, противоречивой динамике, учитывающей аксиологические, культурообразующие факторы, а не только факторы социально-экономического и политического порядка.

Понятно, что в этой связи как теория культуры, так и теория историко-культурного процесса не могли уже в XX столетии опираться на принципы историзма, сложившиеся в XIX столетии, хотя принципы эти уже явно не соответствовали ни историческому опыту истекшего столетия, ни уровню гуманитарного знания.

В XX веке вполне сложилась новая форма историзма — конкретный историзм, историзм, конкретизирующие, многомерные возможности которого существенно расширились.

Термин «конкретный историзм», притом в его проблемно-понятийной форме, появился в трудах английского историка Р. Дж. Коллингвуда. В «Автобиографии» (первое издание вышло в Оксфорде в 1939 году) и в «Идее истории» (увидело свет в 1946 году)[1] историк выдвигает основные положения, характеризующие эту новую форму историзма и во многом созвучные воззрениям Г. Риккерта, М. Вебера, Э. Трельча в Германии, Б. Кроче в Италии, представителей Школы «Анналов» во Франции, А. С. Лаппо-Данилевского, Г. В. Флоровского, Г. П. Федотова в России и др.

Р. Дж. Коллингвуд высоко оценивает научные достижения историков прошлого: романтиков, расширивших пространственные и временные горизонты исторической науки, которые критически относились к идее «человеческой природы как чего-то единообразного и неизменного»[2] и к просветительской концепции прогресса в его всеобщей, необходимой

---

[1] Обе работы были опубликованы в России в 1980 г. *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980.

[2] *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории.

и закономерной форме проявления, и которые опирались на принципы исторической индивидуализации в культурном творчестве. Подготовительный период истории как научной дисциплины завершают Г. Гегель, К. Маркс и позитивисты, где первый застревает в «логизировании» истории, второй опирается на номотетику диалектического и исторического «натурализма», а последние — на сциентистски и натуралистически ориентированное изучение исторических фактов и законов исторического развития.

В трудах Р. Дж. Коллингвуда явственно просматриваются основные характерные черты конкретного историзма — отказ от наивной веры просветителей, позитивистов, гегельянцев и марксистов в существование неизменных и все объясняющих законов, от абсолютизации созерцательно-эстетического, нарративно-педагогического отношения к прошлому. Историческая наука нуждается в конкретизации, главные линии развития которой — отказ от установки на постижение неких раз и навсегда данных законов исторического процесса и обращение к новым конкретизирующим моделям в духе исторической индивидуализации, критика натуралистического редукционизма и признание многомерности, многофакторности в теоретических построениях, акцент на диалектической сопряженности прошлого, настоящего и будущего, когда прошлое «вторгается» в настоящее, продолжает жить в нем, а ценностное содержание памятников прошлого встречается с ценностными новообразованиями современности и как следствие этой встречи — появление новых синтетических, исторически конкретных культурных форм.

Именно XX век стал периодом кардинальных сдвигов в подходах к истории. Более того, именно в этом столетии тема культуры вошла в историческую науку в качестве наиважнейшей ее составной части и оказала существенное влияние на формирование целого ряда ее теоретических положений.

Если попытаться выразить одним словом содержательную тенденцию свершившегося поворота, то этим словом стало бы слово *многомерность*. Историческая мысль отказывается от поиска неких магических и раз навсегда данных формул постижения смысла истории, все решительнее настаивает на том, что теоретические измерения, которые используются в ходе научного исследования исторического процесса, столь же многообразны, сколь многообразна, многогранна и изменчива историческая действительность. Очевиден отход от узко понятых «формул прогресса», от идеологических клише, утопий и социальных иллюзий «золотого» века.

Известный философ, автор впервые опубликованного в 1949 году труда «Истоки истории и ее цель» К. Ясперс подчеркивал, что рождается новое историческое сознание и новый научный подход к истории, важнейшими характерными чертами которого он называет *«всесторонность, точность исследовательских методов*, осмысление бесконечного переплетения каузальных факторов, а затем и объективации в совсем иных, некаузальных категориях, а именно в морфологических структурах, в закономерностях, в идеально-типических построениях»[3]. «Простого изложения событий» сегодня недостаточно; надо идти к «аналитическим методам», к «многомерной понятийности», к использованию «старого метода сравнения» с целью более ясного осознания «тайны единичного и неповторимого».

---

[3] *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель / Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 271–272.

Историческое знание, таким образом, стремится к конкретизации, не замыкается на социологических и идеократических моделях, а идет вглубь, к постижению своеобразия исторического генезиса, вариативных исторических состояний — в общем, к объективному анализу прошлого, настоящего и вырастающего из этого настоящего будущего. Уходит представление о том, что знание однажды открытых социологических законов, действующих, конечно, и в исторической конкретике, «проявляющихся» в ней, находящихся в коррелятивных связях с историческими фактами, источниками, само по себе способно объяснить часто неожиданные повороты исторических процессов, *индивидуализированных, существующих в конкретной органике,* а не как несущественные и второстепенные по своему значению «проявления» этих законов. Объективный — не только законосообразный, но и конкретизированный индивидуализированный — смысл исторических процессов при таком подходе ускользает, как бы «проваливается», ибо факты, источники, весь многообразный исторический материал снова и снова подтверждает лишь истинность законов, их непоколебимое содержание, а не специфику конкретного исторического образования, не «логику» и не «органику» индивидуального исторического процесса — «логику», поскольку конкретно-исторический, индивидуальный процесс причинностно и с необходимостью обусловлен как унаследованным специфическим состоянием, так и особенными условиями исторического процесса, а «органику», поскольку причинно-следственные и необходимые связи характеризуют именно эту конкретную историческую систему, относятся лишь к этому историческому индивидуальному, а не ко всем «родственным» по своей сущности историческим индивидуальностям, когда способом обобщения становится общесоциологический закон, а не конкретно-историческая форма или культурно-исторический тип.

Сторонники новых подходов (Г. Риккерт, М. Вебер, К. Ясперс, Р. Дж. Коллингвуд, Э. Трельч и др.)[4] видели проблему исторической науки в том, как исследовать саму эту конкретно-историческую ткань общественной жизни, становление конкретно-специфических форм этой жизни, причинно-следственные, генетические связи между индивидуальными состояниями конкретных социальных процессов, смену одних исторически конкретных форм другими, а не просто одних всеобщих законов другими, как утверждали Г. Гегель, О. Конт или К. Маркс. Речь не идет, разумеется, об отказе от изучения общесоциологических, общеисторических или даже общечеловеческих законов, которые, конечно, существуют в глубинных слоях исторической действительности. Проблема в том, чтобы определить пути и способы обнаружения индивидуально-самобытных начал, обусловленных органикой данной исторической системы, историческими антецедентами, случайностями, реализацией тех или иных вариантов и альтернатив.

---

[4] См. об этом: *Риккерт Г.* Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Г. Риккерт. Философия жизни. Киев, 1998; *Вебер М.* Критические исследования в области наук о культуре // Культурология. XX век. Антология. М., 1995; *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994; *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980; *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М., 1994. Аналитический обзор этих и других работ дан в нашей монографии: Вечное настоящее культуры. Теоретические проблемы историко-культурного процесса. СПб., 2001.

Задачей любой науки, и история здесь не исключение, является объективная реальность, проявляющая себя в конкретной, в том числе и эмпирически данной форме. Однако если в естественнонаучных областях знания господствует количество и математическое счисление, пренебрегающее зачастую индивидуальной формой проявления, то в науках исторических (общественных) важно обнаружить индивидуальный характер исторического формообразования, где качественно своеобразные, изжившие себя культурные формы не исчезают бесследно, но вступают во все новые исторические синтезы.

Историзм XX века с полным основанием характеризуется как «конкретный», во-первых, потому, что он стал многофакторным, многомерным, а его представители стремятся расширить круг понятий, необходимых для его анализа, учесть все многообразие исторической жизни — экономические, политические и духовные процессы; ставшие состояния и историко-генетическое становление, номотетический и идиографический подходы. Новый конкретный историзм уходит от нарратива и от изучения только явных форм (памятник, культурный герой и др.), нацелен на анализ закономерных и типологических тенденций, в том числе и того, что неочевидно (ментальные образования, недовоплощенные формы и др.)

Речь идет сегодня не просто о том, что необходим анализ историко-генетического становления, но о том, что это становление надо изучать в его индивидуальных, конкретно-исторических формах. Был сделан принципиально важный вывод, согласно которому настоящее влияет на прошлое, точнее, на понимание этого прошлого, по причине того, во-первых, что рождаются новые теоретические и методологические механизмы, а во-вторых, того, что на исследование прошлого влияет современная аксиологическая ситуация, что требует тройной теоретической рационализации: во-первых, рационализации опредмеченного в артефактах культуры ценностных миров, во-вторых, рационализации взаимодействия этих ценностных миров с многосоставными ценностно-познавательными ориентациями современников и, в-третьих, рационализации ценностных импульсов, исходящих от самого теоретика, который обязан быть объективным и, что особенно трудно осуществить, адекватно объективировать и современные ему ценностные миры и свой собственный.

В полном соответствии с духом нового историзма культура, взятая в ее понятийном содержании, анализируется как историческая реальность, т. е. как двусторонний процесс исторического становления — как многообразие унаследованных конкретно-специфических форм, с одной стороны, и как процесс протекающего в современности формообразования, с другой. Осмысление теории культуры принципиально невозможно вне и помимо ее хорошо известных «исторических», понятийных характеристик, таких как «традиция», «наследие», «памятник», «культурная форма», «культурно-исторический тип» и др. Понимание культуры явным образом историзируется, а ставшие культурные формы предстают как современные в том смысле, что они также участвуют в формировании культурных синтезов настоящего. При этом и сам исторический процесс как таковой одухотворяется, обретает все более рельефные культурогенные очертания и ценностный мир.

Конкретизирующий характер историзма XX века выразился также в возрастании теоретического интереса к изучению современности, в том числе и к проблеме культурного синтеза современности, другими словами, к исследованию не только ставших форм, но и исторического формообразования. Современность представляет собою становящееся

«недооформленное» качество, выступающее притом как новообразование, как появление не бывшего ранее. Выяснилось, что изучать надо не инновации как таковые, а именно синтез старого и нового, национального и инонационального, эпохи уходящей и эпохи рождающейся. Все это потребовало разработки специфических методологических решений, что выразилось, в частности, в концепциях идеальных типов М. Вебера и особенно культурного синтеза современности Э. Трельча[5].

В упомянутой работе Э. Трельча, немецкого религиозного философа, историка и социолога, «Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории» (1922) есть целая глава, которая называется «Понятие культурного синтеза современности в его отношении к исторически-индивидуальному и этически-общему». Исследовать исторический процесс, утверждает Э. Трельч, — это значит обращаться к анализу исторического индивидуального, «индивидуальных тотальностей». Так же как и другие представители конкретного историзма XX века, Э. Трельч нацеливает историков на выявление индивидуальных, особенных, типологических образований, не отрицая, впрочем, эвристического значения общих понятий, законов, принципов, во-первых, и ценностных «масштабов», «идей» и «идеалов», выступающих в качестве логических форм выражения общезначимого в исторической действительности, во-вторых.

Подлинный предмет истории — познание «оригинальных» состояний, смысл и значение которых нельзя понять, опираясь только на каузальное выведение или на представления о высших ценностях разума. Ибо историк всякий раз имеет дело с качественно новой исторической индивидуальностью, которая «прорывается» каждый раз как новая своеобразная форма жизни. «Каузальное объяснение», предполагающее выведение следствий из «географических, исторических и прочих предпосылок», уточняет Э. Трельч, не является по сути своей достаточным объяснением природы особенного, ибо из отдельного, в котором уже заключено объяснение особенного, не может быть выведено другое особенное, индивидуальное[6].

В этой связи становится понятным, почему он считает недостаточным изучать только закономерные связи, аналогии, сходства, а «сравнительные изображения» при всей их полезности называет вспомогательными «словарями». Его аргументация убедительна и к ней стоит прислушаться. «Удушающее преобладание» сравнительного метода в исторических исследованиях, по его словам, объясняется тремя большими заблуждениями. Первое заблуждение заключается в том, что абсолютную систему ценностей выводят из отдельных ценностей разума, развитие которых изучается обособленно. Второе заблуждение сводится к мысли о том, что каждая отдельная ценность, существующая в отрефлексированном виде, значима для всего человечества. Третье, весьма распространенное заблуждение сводится к мысли о том, что в истории есть закономерная последовательность ступеней как исходная понятийная модель для сравнения. Это относится и к современности, сегодняшней ступени, которую якобы можно легко понять, а затем и управлять ею на основе знания о всеобщих законах развития. На самом же деле понять смысл современных процессов и тем более управлять

---

[5] *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М., 1994. С. 35–36.

[6] Там же. С. 83–84.

ими невозможно, опираясь только на закономерные формы. Тут необходим доказательный анализ своеобразия исторической индивидуальности, тут «работает» интуиция и «спонтанно данные постижения», наконец, тут надо учитывать и процессы культурного синтезирования, которые складываются из исключительного многообразия специфических условий, факторов, тенденций предшествующего и современного развития.

Синтез исторических индивидуальностей осуществляется в современности, пронизан ценностными смыслами, представая в этом своем качестве как культурный синтез современности. Историческое время — это поток, где настоящее, прошлое и будущее жестко не обособляются, «пронизаны» друг другом, где настоящее всегда заключает в себе прошлое и будущее, и это настоящее есть единственная реальность, как бы «вечное» настоящее. Мыслителя занимает процесс формирования исторических индивидуальностей, не их ставшее состояние только, а и процесс их становления в настоящем, другими словами, процесс синтеза, рождения качественно новых форм, никогда не бывших, спонтанных, вероятностных. Современное — это период становления нового синтеза культуры, а прошлое — «тени» сформировавшихся и оставшихся в прошлом синтетических образований, ушедших, но не исчезнувших совсем, сохранивших свои значащие культурные формы и в силу этого влияющие на формирование синтезов настоящего.

Процессы развития — это в сущности своей процессы, в которых осуществляется синтез различных элементов, их соединение в единое целое — «живое», системно организованное, выступающее в усложненной конкретизированной форме. В общественной жизни проявляют себя различные формы синтеза, такие, например, как материально-практический синтез, и человечество тут делает еще первые шаги (ибо аналитическое разъединение природных компонентов в ходе предметной деятельности еще и сегодня, как кажется, преобладает над соединением, синтезом), познавательно-логический синтез, в процессе которого формируются понятия, строятся теоретические обобщения, осуществляется движение от абстрактного к конкретному и, наконец, культурный синтез, «отвечающий» за процессы исторической преемственности, формирования традиций, диахронических и синхронистических взаимосвязей между историческими индивидуальностями.

Культура синтетична по определению. Она не только хранит однажды созданные формы, но и использует эти формы в процессе творческого созидания новых синтезов — в сущности, новых духовно-ценностных форм. Культурные синтезы, если сравнивать их с синтезами в природе и общественной жизни, проявляют себя специфически.

Культурный синтез есть, во-первых, результат процесса исторической конкретизации, процесса, имеющего, с одной стороны, некий исток, некое начало, «оначаленный», а с другой — уходящий ко все новым историческим состояниям, синтезам. Существенно важно здесь то, что значимые результаты пройденных исторических этапов удерживаются в культуре в своих индивидуальных синтетических образованиях — притом не только в форме эксплицитно, явно данных источников (памятников культуры, документов и т. д.), но и в форме имплицитной, неявной, ментальной. Явные и неявные формы «осовремениваются» в процессе синтезирования. Культурный синтез, таким образом, историчен и конкретен.

Синтез культуры, во-вторых, аксиологичен и представляет собою результат соединения унаследованного ценностного содержания (ценностной предметности) и оценок, рожденных

современностью, изменившимися условиями экономического, политического и духовного характера. Именно в процессе синтезирования осуществляется выбор и последующая «приватизация» чужих ценностных миров — будь то усвоение ценностей прошлого, инонациональные заимствования или взаимовлияния, охватывающие различные сферы культуры.

В-третьих, синтез в культуре осуществляется на основе волевых импульсов, исходящих от всех индивидов, всех социальных групп, народа в целом. Причем глубинный смысл рождающихся ценностных синтезов осознается далеко не сразу и далеко не всеми. В культуре исключительно важен момент духовного водительства. Пророки и вожди, писатели и философы усваивают сущность новых синтезов раньше своих рядовых современников, а главное — на основе всестороннего осознания ценностных смыслов, заключенных в этих синтезах, тенденций становления новых синтезов. Именно выдающиеся носители культуры, наделенные сильной и целеустремленной волей, интуицией и творческими способностями, обеспечивают духовные взлеты, ориентированные на абсолютное, совершенное и возвышенное, другими словами, — духовность синтетических образований.

В-четвертых, культурный синтез никак не является случайным, агрегатным соединением элементов. Синтезированная целостность системна, представляет собою органическое единство и способна к саморазвитию, изменению форм своего исторического бытования. Важно уточнить здесь, что современность, настоящее всегда формирует новые системно организованные культурные синтезы, сохраняя, удерживая при этом сложившиеся опредмеченные, системно организованные формы культурного синтеза, произведения культуры в широком смысле слова. Там, где отсутствует признак системности, появляются псевдоморфозы, агрегатные состояния, которые быстро и бесследно исчезают из памяти человечества.

Наконец, культурный синтез, в-пятых, складывается на основе определенным образом целенаправленных волевых, аксиологических ориентаций индивидов, социальных групп, носителей духовных устремлений эпох и этносов. Культурный синтез в этом смысле выступает всегда как селективное комбинирование различных составляющих. Одни и те же составляющие, один и тот же «материал» используются многократно, будучи то принимаемыми, то отвергаемыми (к примеру, отступления и возвраты мистико-романтических волн). Итак, культурный синтез строится на основе волевого выбора исторических субъектов и всегда селективен.

Культурный синтез был и остается проблемой историко-культурного исследования, в том числе и в России. Из русских мыслителей можно было бы назвать В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова, Г. В. Флоровского, В. В. Зеньковского, Г. П. Федотова[7]. Проблема культурного синте-

[7] *Соловьев В. С.* Три речи в память Достоевского // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 315–318; *Соловьев В. С.* Кризис западной философии (против позитивистов). // В. С. Соловьев. Соч.: в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 122; *Федоров Н. Ф.* Супраморализм, или Всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение) // Н. Ф. Федоров. Соч. М., 1982. С. 473–489, 496–497; *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 1, 500–511, 520; *Зеньковский В. В.* Русские мыслители и Европа // В поисках своего пути. Россия между Европой и Азией. М., 1997. С. 624; *Федотов Г. П.* Проблемы будущей России (вторая статья) // Г. П. Федотов. Судьба и грехи России (Избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2 т. Т. 1. СПб., 1991. С. 265–269. И можно упомянуть в этой связи работы марксистов — Г. В. Плеханова, В. И. Ленина и др.

зирования была и остается особенно актуальной для России и в силу ее пограничного положения между Западом и Востоком, и по причине интенсификации синтетических процессов в течение XVIII–XX вв.

Изучение проблем культурного синтезирования актуально в сегодняшней России, где все еще сильна «аналитическая» стихия хаоса. В то же время в российском обществе есть все предпосылки для формирования полноценных синтезов, свободных от уродливых «сростков», агрегатных образований; в нем зреет понимание необходимости интенсивной синтезирующей деятельности. Свидетельств тому немало. Само ярко проявившее себя стремление к освоению всего многообразия духовных (отечественных и западных, религиозных и светских, досоветских и советских и др.) форм является предвестием нового синтеза. Вырос интерес к культурам разных эпох и разных народов. Налицо углубляющаяся историзация культуры, знак не только того, что очертания кризисной проблематики и пути выхода из кризисной ситуации обозначились, но и того, что на пороге стоит новый синтез, что рождается новая историческая индивидуальность, новая культура.

Конкретизирующая ориентация историзма XX века совсем не означала того, что упал интерес к роли общезначимого, всеобщего в исторической жизни человечества. Критические стрелы были направлены прежде всего против абстрактно всеобщей формы общезначимого, против номотетической односторонности. Осуществился явный сдвиг к тем формам всеобщего и общезначимого, которые восходят к религиозно-духовной сфере, конкретно-синтетический характер которой открывает большие возможности для понимания глубинной сущности культурно-исторических процессов, иерархического строя культурных ценностей, критериальной основы оценивания. Религия в особенности задает метаисторический план культуры, ибо именно в религиозных мифах, символах и образах обнаруживаются высшие пределы, абсолютное и безусловное.

В этой связи все чаще ставится вопрос о соотношении метаисторического и конкретно-исторического в культуре. Метаисторического как божественного, абсолютного и аксиологически безусловного и исторического как конкретной действительности во всей ее многосложности, противоречивости, во всех ее непредсказуемых случайностях, во всем многообразии воздействующих на нее факторов. Примеров разведения метаисторического и конкретно-исторического, а также игнорирования либо одной, либо другой стороны немало и сегодня.

Вместе с тем все громче раздаются голоса тех, кто, сохраняя верность принципам научного рационализма, указывает на взаимодополнительность метаисторического, за которым стоят аксиологическая аксиоматика, религиозно-духовные факторы, и конкретно-исторического, «завязанного» на теоретическую рационализацию, на объективное постижение реальных исторических процессов фактического материала, именно теоретической рационализации, сопротивляющейся любому (в том числе и конфессиональному) идеологизаторству, любой эстетизации исторического процесса, учитывающей многофакторность, индивидуальный характер исторического генезиса, идеально-типический характер полученных выводов, а соответственно и невозможность только одного, окончательно и абсолютно верного, подхода, одного «угла зрения» на предмет исторического исследования.

Произошел, таким образом, самый настоящий культурогенный поворот как в теории исторического процесса, так и в историческом сознании, поставившим перед теорией новые

вопросы, обусловившим во многом содержание нового, конкретного историзма. Более того, само становление этой новой формы историзма было в значительной степени (если не сказать главным образом) обусловлено именно тем, что в центр объяснительных моделей были поставлены также и духовные процессы, чего нельзя сказать ни о О. Конте, уповавшем на позитивное знание и отвергавшем «абсолютное знание», метафизику (а тем самым и идеальное, эйдетическое как высшую границу культурного творчества), ни о Г. Гегеле, утопившем исторически индивидуальный мир культуры, ее изменчивых миров в номотетике, в системе якобы раз и навсегда открытых законов природы, общественного развития и мышления, ни о К. Марксе, унаследовавшем номотетические подходы просветителей и гегельянцев и обосновавшего систему исторического материализма (объявив движущими силами истории экономику и классовую борьбу), где не осталось места культурной аксиоматике, где вместо понятия «культура» появились более «удобные» для системы понятия, такие как «общественное сознание», «идеология», «духовное производство» и др.[8]

В историческую науку XX века вошла еще одна тема, самым непосредственным образом связаная с историко-культурными исследованиями, а именно тема *одухотворения исторического процесса*. Наряду с событийным планом истории, наряду с освещением экономических и политических процессов (в чем особенно сильно продвинулся марксизм) в исторических науках утвердилась мысль о том, что историческая, общественная жизнь пронизана сознательной волей, верой, смысложизненными, ценностными интенциями.

С легкой руки представителей французской Школы «Анналов» история была объявлена «тотальной», «синтетической», включающей в свое содержательное поле не только видимые всем события (событие есть выступающая на поверхность жизни «звонкая новость», по выражению Ф. Броделя), но и невидимые процессы, в том числе и духовные, культурные, ментальные[9]. В историю вошли в качестве равноправных духовные начала. Притом не в качестве некоторого дополнительного, «фактологического» приложения к экономической и политической истории, как это зачастую бывает и сегодня, а в качестве аксиологической (где религия играет огромную роль) составляющей (верования людей, традиции, историческая ментальность и др.), пронизывающей и экономическую жизнь, и политику, и все многообразие социальных процессов. Иначе решается сегодня и проблема прогресса. Теперь все реже связывают прогресс с развитием науки и техники, но все чаще говорят о духовных измерениях прогресса, о прерывности и противоречивости исторического прогресса, об эпохах упадка и эпохах подъема или даже о «катастрофическом прогрессе»[10]. Сколь не разнились бы взгляды пессимистов и оптимистов по поводу возможности или невозможности прогресса, все они повторяют мысль о том, что прогресс невозможно

---

[8] Нет оснований сомневаться в теоретической значимости идей великих мыслителей XIX века, в том числе и марксистов. Западные марксисты (например, А. Грамши), а также советские марксисты (начиная с 60-х гг. XX столетия) внесли существенный вклад в изучение теории и истории культуры. Однако марксистская система с ее материализмом, номотетизмом и идеологической догматикой уже не соответствует современному уровню исторического мышления.

[9] См., например: *Бродель Ф.* История и общественные науки. Историческая длительность. // Философия и методология истории. М., 1977. С. 118–129.

[10] *Эрн В. Ф.* Идея катастрофического прогресса // В. Ф. Эрн. Сочинения. М., 1991. С. 198–219.

редуцировать к цивилизационным (научно-техническим) достижениям, что понятие прогресса всегда насыщено ценностными, культурно-историческими, религиозно-духовными смыслами.

Историческое сознание современности не только не отказывается, но, напротив, снова и снова обращается к мыслительным структурам, рожденным христианством. И здесь могли бы быть обозначены самые разные точки такого возврата. Во-первых, прочно утвердилось положение о том, что именно с появлением христианства рождается историческое сознание, утверждается историчность европейского миросозерцания. Этому способствовало персоналистическое индивидуализирующее по своей сути начало христианства, привнесшего в мир «идею личной бессмертной души», «идею метафизического своеобразия человека», идею Христа, обращавшегося ко всем народам, к каждому «на своем месте, со своим языком и своими дарами»[11]. Историческое сознание тем самым конкретизировалось, индивидуализировалось, освобождалось от идей циклизма, где господствовала установка на повторяемость, на понимание необходимости как роковой, фатальной антитворческой силы. Для вдумчивого аналитика история, а равно и история культуры отнюдь не представляется глобальным, линейным, однообразным развитием стран и народов, но всечеловеческим движением, путями индивидуальными, неповторимыми, где есть место хаотической прерывности, случайностям, скачкам, попятным процессам, неожиданным, непредсказуемым поворотам, а главное, духовной свободе и творчеству как созиданию небывшего.

Во-вторых, христианской по своим истокам была мысль о том, что об обобщающем, генерализирующем видении истории можно говорить только тогда, когда аналитик выходит на уровень метаистории, ищет вечное в настоящем, временном, историческом, где метаисторическое выступает важнейшим критерием оценки культурно-исторических явлений. По мысли известного русского историка культуры П. М. Бицилли, история обретает смысл в той мере, в какой она превращается в «духовную» историю, в метаисторию. Историю нельзя мыслить в XX веке, подчеркивает он, в духе Лактанция, как прогрессивное движение к «золотому веку». Ближе к истине был Блаженный Августин, который за внешним фасадом истории Града Земного прозревал метаисторию Града Божьего. История в XX веке, пишет П. М. Бицилли, «стала строже, трезвее, глубже, тоньше, свободнее, чем была в XIX веке». В то же время именно в XX веке убедительно подтвердился духовный опыт христианского святого Блаженного Августина, не верившего в пришествие «золотого века», свободного от иллюзий и утопий.

Ведь именно в XX веке «массы, охваченные различными видами энтузиазма, готового в любой момент переродиться в панику, превращающую людское общество в стадо, рвутся к интегральному осуществлению всякого рода благ; когда они уже чувствуют себя на пороге „золотого века“ и грозят истребить всех, кто только может быть заподозрен в попытке встать им поперек дороги»[12]. Если и есть смысл исторического бытия, то он не в индивидуальных ходах истории, не в ее причудливых поворотах и неожиданных переворотах, а в обнаруже-

---

[11] *Ильин И. А.* О русском национализме // И. А. Ильин. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России: В 2 т. Т. 1 М., 1992. С. 281–282.

[12] *Бицилли П. М.* Кризис истории // П. М. Бицилли. Трагедия русской культуры. Исследования, статьи, рецензии. М., 2000. С. 493.

нии постоянно действующих в своем чередовании метаисторических духовных тенденций («тяги к бесконечному и способности переживания вечности», отстаивании «начала свободы и начала порядка» и др.). Но это лишь один план метаистории. Есть и другой духовный план метаистории. В чеканных словах П. М. Бицилли смысл этого духовного плана характеризуется следующим образом: «Метаистория не только область ведения, но и особый план бытия, в котором живут воплощенные в их сознаниях и тем для нас бессмертные души тех людей, которых мы, быть может, никогда не видали, которые могут быть отделены от нас тысячелетиями, но без которых мы самих себя, раз соприкоснувшись с ними, представить уже не в силах, которые в этом смысле для нас реальнее иных из наших современников и сограждан, может быть, — нас самих»[13].

История тем самым предстает как история духовных свершений, как история рождающихся и сохраняющихся в памяти человечества специфических культурных форм, индивидуальных ценностных миров. Историко-культурная рефлексия (и научная и вненаучная), если она игнорирует критериальное значение высшего, метаисторического, порождает релятивизм или даже нигилизм. Оценки релятивизируются, дух иерархии покидает культуру, и, как следствие, торжествует пошлость, бездуховность и натурализм. Идея иерархии, «лестницы» духовных ценностей оказывается в сегодняшнем историческом знании столь же востребованной, как и два с половиной тысячелетия назад, в эпоху становления христианства, что, надо признать, недостаточно осознано в современной отечественной культурологии.

Сосредоточенность историков культуры на проявлениях метаисторического характера (В. С. Соловьев, Е. Н. Трубецкой, И. А. Ильин, упомянутые ранее П. М. Бицилли, Э. Трельч, К. Ясперс и многие другие) — это лишь одна сторона кардинальных перемен в подходах к истории вообще и к историко-культурному процессу, в особенности. Ибо если и верно то, что в орбиту историко-культурного процесса попадают в первую очередь выдающиеся, «вечные» творения культуры, ее, так сказать, «представляющие», «выразительные» образцы, то не менее верно и то, что объектное поле историко-культурного исследования не может быть редуцировано к выдающимся творениям духа, в которых, как уже говорилось, откристаллизовалось «вечное во времени» как напряженное стремление духа от несовершенного и поврежденного тяжелым грузом земного к совершенному и высокому, находящемуся у границ трансцендентного.

В современной теории и истории культуры вполне утвердилась мысль, что *надо изучать также и те ценностные миры, которые лишь в слабой степени принадлежат миру высших ценностей, но в сильной степени зависят от проявлений земных, витальных, цивилизационных.* Вырисовывается, таким образом, еще одно проблемное поле историко-культурных исследований. Проблема заключается здесь в том, что для культуры в равной степени опасны как редукция к метаисторическому, высшим образцам духовности (ибо культура не может быть сведена к трансценденции и культу, но выступает как духовное, содержащее в себе момент трансценденции и веры в абсолютные начала бытия, хотя и являющее себя всегда в имманентном, телесном, феноменальном воплощениях), так и имманентизация культуры в духе, например, марксизма (атеистического по характеру учения, содержащего, впрочем,

[13] Там же. С. 494.

и некий парарелигиозный рудимент, восходящий отчасти к гностицизму и средневековым иоахимитам)[14], не говоря уже о неистребимых натуралистических потоках поп-культуры. В культурном творчестве как раз и встречаются трансцендентные и имманентные начала бытия, а все культурное поле есть место этой встречи, точнее, противоборства, задающее ценностное напряжение как живой источник все новых и новых культурных форм. На этом поле есть, конечно, и сорняки, которые также есть его характерная составная часть, которые растут на общей почве.

Вот почему история культуры как научная дисциплина не может быть редуцирована к освоению памятников религии, искусства и нравственности мирового значения, выдающихся творений религиозных водителей, писателей, художников и мыслителей, но должна включать все без исключения культурно-исторические артефакты, т. е. как выдающиеся «представляющие образцы» культуры, так и культуру повседневности, как высшие и ценностные миры, так и низменное, безобразное (утратившее знание об Образе Божьем).

Понятен в этой связи интерес историков и историков культуры XX века к концепции так называемой «тотальной», «синтетической» истории культуры, создатели которой (М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель, П. Ренувен, А. Дюпрон, Ж. Ле Гофф, Р. Мандру, и др.) *изучали не только «событийную», «предметную» сторону культуры, но, и ее процессуальный план, не только культуру выдающихся образцов, но и повседневную культуру, не только культуру духовной элиты, но и культуру народных масс.* Названные представители Школы «Синтезов», или иначе — Школы «Анналов», взывали к проблемному охвату всех сторон жизни общества, где наряду с профессиональными историками работали бы экономисты, социологи, географы, антропологи, демографы, а также те, кто на последнем этапе развития Школы обратился к изучению «истории ментальностей». «Концепция тотальной истории, — писал Ж. Ле Гофф, — включает в себя не только то, что другие традиции мысли именуют культурой или цивилизацией, — она подразумевает также и материальную культуру — технику, экономику, повседневную жизнь (ибо люди в процессе истории строят жилища, питаются, одеваются и вообще функционируют), равно как и интеллектуальную и художественную культуру…»[15]

«Тотальный», «синтетический» подход к культуре ярко проявился в связи с теоретическим и практически-историческим анализом проблемы менталитета, а в историко-культурной науке — истории ментальностей.

Где, когда и почему всплывает проблема менталитета? Какими были те исторические и теоретические запросы, на которые должны были ответить исследователи менталитета и истории ментальностей в разные исторические эпохи и у разных народов. Лингвистические корни термина «менталитет» («ментальность») — в латинском языке. В XIV веке оно пришло

---

[14] *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 198–201.

[15] *Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 6. О Школе «Анналов» существует огромная литература, в том числе и на русском языке. См., например, монографию Гуревича «Исторический синтез и Школа „Анналов“» (М., 1993), в которой дан обстоятельный анализ становления и основного идейного фонда Школы. См. так же: Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской Школы «Анналов». М., 1993.

из английского языка во французский и уже изначально выражало коллективную окраску психики, народный способ мыслить и чувствовать. В XVIII веке его использует Ф. Вольтер в своем эссе «О духах и правах нации», употребляя это слово в аффективном смысле. На грани XIX–XX вв. термин получает устойчивую психологическую окраску и употребляется при изучении психологии первобытного общества, детской психологии и психологии маргинальных групп[16].

В историографию термин вошел прежде всего благодаря трудам французской Школы «Анналов». По общему мнению западных исследователей, менталитет — это понятие, которое призвано вскрыть некую неочевидную, не всегда отрефлексированную духовную реальность, модель, которая стоит между людьми и миром и выступает как некая априорная форма, как невидимая линза, находящаяся между человеком (социальной группой) и реальностью[17]. В истории культуры можно обнаружить не только вполне явные идеи и образы, данные в творениях, произведениях, памятниках, но и не вполне явные, «недовоплощенные» следы, проявлявшие себя в повседневном поведении в психологических установках, в особенностях восприятия, в подсознательных предрассудках — притом комплексно, системно, органически, специфически, индивидуально для каждой исторической эпохи, национальной культуры или социальной группы.

Ментальные исследования существенно расширили поле исторического анализа, где осуществился переход от индивидуального к коллективному, от события как «звонкой новости» ко времени большей протяженности, от исторически исключительного и выразительного к повседневности, от сознательного к бессознательному и подсознательному (архетипическому), от обобщающего номотетического анализа к анализу идиографическому, полицентричному и типологическому, в общем, конкретно-историческому, глубоко проникающему в живую ткань истории.

Исследования в духе истории ментальностей активизировали междисциплинарные подходы к анализу исторической действительности. Изучение истории культуры как истории идейного и образного материала, данного в произведениях и памятниках культуры, не может сегодня считаться самодостаточным. Точно также не может удовлетворить сегодня и марксистский подход с его зачастую рискованными и натянутыми переходами, «прыжками» от экономической действительности к «идеям», от материи к сознанию, от общественного бытия к общественному сознанию. Сегодня важно изучать, каким образом многообразное духовное содержание (включая сюда и неосознаваемые и подсознательные структуры) вплетено в предметную деятельность, в поведение. Другими словами, надо изучать «пограничные сферы», а здесь, как это блестяще показали представители Школы «Анналов», историк культуры должен быть и социологом культуры, и психологом, и религиоведом, и экологом, и демографом. Ибо история культуры питаема не только унаследованным идейно-образным материалом, но и теми невидимыми импульсами, которые выражают себя в стереотипах

---

[16] *Ходонов А. С.* История ментальности в современной французской историографии. Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 21. Томск, 1994. С. 139–140.

[17] *Пушкарев Л. Н.* Введение // Менталитет и культура предпринимателей России XVII–XIX вв. М., 1996. С. 3–6.

поведения, в повседневной деятельности, в коллективных формах психологии, в генетических структурах психики, в мистических озарениях веры и многом другом.

Известный российский теоретик и историк культуры, много сделавший и для изучения теории ментальностей, А. Я. Гуревич подчеркивал, что ментальные подходы обеспечивают углубленное понимание принципа историзма, в частности, в той его части, где историк встречается с необходимостью учитывать встречу двух разных точек зрения — точки зрения современного историка, изучающего материал на основе своих научных (и добавим со своей стороны — ценностных) представлений и точки зрения людей прошлого, обусловленного картиной мира этих людей. В итоге рождается новое видение истории — «стереоскопичное», а тем самым и более правдивое и исторически верное. Тем самым, заключает он, достигается также и синтез истории общества и истории культуры. Становится очевидной историзирующая функция культуры, которая понимается теперь «не „музейно", в качестве собрания достижений человеческого духа, но как обнаружение социальной сущности человека»[18].

В ментальных исследованиях ярко выразились основополагающие установки конкретного историзма, а именно стремления конкретизировать исторический процесс, выявить истоки появления и смены конкретно-исторических форм, многофакторный характер историко-культурного генезиса, рассмотреть за идейным, образным и символическим материалом живых людей с их верованиями, чувствами, смысложизненными ценностными интенциями, увидеть в истории культуры не только события, а все многообразие системно понятых процессов, наконец, исследовать сложные процессы рационализации культурных процессов, когда теоретический анализ требует объективации не только ценностных миров прошлого, но и ценностных миров настоящего, включая сюда и ценностные установки познающего субъекта.

Историки XX века (М. Вебер, Р. Дж. Коллингвуд, Э. Трельч, К. Ясперс, «анналисты», Г. В. Флоровский, И. А. Ильин и др.) осознали в полной мере, что необходим системный («тотальный») подход к истории, подход «многомерный», многофакторный, что наряду с экономическими, политическими и религиозными процессами следует изучать и все бесконечное многообразие культурных явлений, которые уже в силу своих сущностных характеристик понуждают обращаться к анализу исторического индивидуального (в культуре индивидуальные формы не только формируются, но и удерживаются — как традиции, памятники культуры, языки, символы и т. д.), к исследованию соотношения идеально-типического и законосообразного в познании прошедших исторических состояний, а равно и особенно трудной для теоретической рефлексии современности, к рассмотрению проблемы сопряжения индивидуальных ценностных миров и непреходящего, «вечного», в ценностях как важнейшей критериальной основы значимости этих ценностных миров; к осмыслению объективно-научного рационального анализа исторического материала и ценностного (идеологического, эстетического, педагогического) отношения к этому волнующему современников материалу, а в этой связи также и к вопросу о влиянии аксиологических измерений настоящего на понимание истекших исторических состояний.

---

[18] *Гуревич А. Я.* Проблема ментальностей в современной историографии // Всеобщая история: дискуссии, новые подходы. Вып. 1. М., 1989. С. 88.

Наконец, именно обращение к культурно-историческим процессам подводило философствующих историков к мысли о том, что экстраполяция естественнонаучных методов на духовную сферу «работает» далеко не всегда, что в истории культуры как части общеисторического процесса отчетливо просматриваются такие хорошо различимые черты, как вариативность, непредсказуемость, персоналистическое, абсолютное и безусловное начала, а наряду с непрерывными процессами (традиция, типологическое развитие, язык и др.) прерывность, дискретность (культурный артефакт, смена культурных течений, рождение и смерть культурных героев и др.).

Изучение теории и истории культуры в контексте принципов новой формы историзма — конкретного историзма будет способствовать преодолению устаревших подходов в культурологических науках, отходу от нарратива, поверхностной описательности, абстрактного теоретизирования и идеологизаторства (целенаправленного или неосознаваемого), от наивной веры в то, что культурологическое знание о прошлом и настоящем достигается без труда и дается в «окончательном» виде — на основе «окончательного» постижения законов истории или неких бесхитростных идеологем, какими бы они не были — политическими, религиозными, философскими и иными.

V. A. Schuchenko

Theory of History of Culture in Context of Principle of "Concrete" Historicism

Analysis of a concretizing character of historism of the XX century in its interrelation with theory and methodology of cultural and historical process is considered. Special attention is given to problems of historical individualization, multidimensionality of methods of historical research, correlation of History and Metahistory, correspondence of values and theory, cultural synthesis of the present, etc. Significant theoretical meaning of works of M. Weber, E. Troeltsch, R. G. Collingwood, representatives of the school of "Annals" is demonstrated.

И. В. Вишев
Южно-Уральский государственный университет (Челябинск)

ИДЕЯ БЕССМЕРТИЯ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Смертническая история человечества, в которой не было ни единого исключения, с необходимостью породила и продолжает поддерживать естественный интерес смертных к проблеме смерти. Об этом убедительно свидетельствует, в частности, и самое последнее время[1]. Одним из недавних примеров этому может служить кандидатская диссертация А. И. Мацыны «Смерть как онтологическая категория (Метафизика смерти)»[2], в защите которой я принимал участие в качестве первого оппонента. И действительно, смерть — онтологична, она есть реальный феномен бытия, в том числе и каждого отдельного человека, а потому вполне закономерно находит в той или иной форме свое отражение в человеческом сознании.

Однако показательно, что феномен смерти, по существу, всегда рассматривается в контексте решения триединой проблемы жизни, смерти и бессмертия человека как ее среднее звено. И это вполне оправданно, поскольку, с одной стороны, нельзя рассматривать вопрос о жизни вне связи с ее трагическим финалом, но, с другой стороны, размышления над феноменом смерти без решения для себя проблемы личного бессмертия, в буквальном ли или аллегорическом смысле, непременно приводили к возникновению крайне стрессовой ситуации, которая вследствие пессимистического характера переживаний, несмотря на самые изощренные приемы утешения и самоутешения перед лицом реальной смерти, накладывало свою пагубную печать на жизнь человека в целом нередко, по-видимому, даже роковую, сокращая ее продолжительность. Во всяком случае, создается впечатление, что те, кто сосредоточивал свой интерес именно и узко на проблеме смерти, существенно раньше уходили из жизни. Неудивительно, что идея бессмертия, даже не обретя своего реального онтологического воплощения, заняла принципиально значимое место в системе любого исторического типа мировоззрения, играя исключительно важную психотерапевтическую роль и, конечно, не только ее.

Идея реального бессмертия человека и его воскрешения, начиная с «философии общего дела» Н. Ф. Федорова[3] и на протяжении всей последующей истории русской философской мысли[4] вплоть до ее рассмотрения в контексте иммортологических и трансгуманистических исследований[5] [8; 9; 10, с. 68–70; и др.], занимая все более значимое место в современном философском мировоззрении, особенно благодаря появлению реальной возможности

---

[1] *Трубников Н. И.* Проблема смерти, времени и цели человеческой жизни (Через смерть и время к вечности) // Философские науки. — 1990, № 2. С.104–107; *Демичев А. В.* Дискурсы смерти. СПб., 1997; Идея смерти в российском менталитете / Под ред. Ю. В. Хен. СПб., 1999; *Янкелевич В.* Смерть. М., 1999.

[2] *Мацына А. И.* Смерть как онтологическая категория (Метафизика смерти). Автореферат дисс. … канд. философ. наук. Челябинск, 2006.

[3] *Федоров Н. Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999.

[4] *Вишев И. В.* Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории философской мысли. М., 2005.

[5] *Вишев И. В.* Проблема личного бессмертия. Новосибирск, 1990; *Вишев И. В.* На пути к практическому бессмертию. М., 2002; *Артюхов И. В., Кирилюк И. В.* Междисциплинарный семинар по трансгуманизму и научному иммортализму //Вестник Российского философского общества. 2006, № 2. С. 68–70.

ее онтологизации (клонирование человека и т. п.). Как мне представляется, настало время принципиально изменить акцент исследований в области упомянутой триединой проблемы именно на ее последнюю составляющую, в том числе рассмотреть идею бессмертия также и в ее историческом ракурсе. Памятуя, что нельзя объять необъятное, тем более в одной статье, придется ограничиться лишь наметкой некоторых значимых вех в истории идеи бессмертия и их иллюстраций, имея в виду, что, как говорится, «лиха беда начало».

Таким началом может стать обращение к древнекитайской культуре, в которой, кстати сказать, особым почтением, тем более в прежние времена у китайских императоров, пользовалась и пользуется цифра «9», поскольку по-китайски она звучит так же, как слово «вечный». Идея бессмертия заняла подобающее ей место особенно в учении даосов, которое возникло во второй половине I тысячелетия до н. э.[6] Основателем даосизма считается Лао-цзы, живший, согласно легенде, в VII веке до н. э. Но желая в конкурентной борьбе с конфуцианством поднять престиж своего учения, даосы объявили его первооснователем более древнего легендарного героя — Хуан-ди (2697–2598 до н. э.), придав даосизму тем самым вполне «почтенный» возраст. Приверженцы этого учения, особенно в его религиозной версии, отправлялись по заданию императорской власти в специальные экспедиции за бессмертием, составляли различные снадобья, будто бы способные сохранить молодость и жизнь, сочиняли разного рода легенды о достижимости такой цели. Все это имело вполне определенное психотерапевтическое значение.

Ту же роль в древнеиндийской культуре играли вероучения различных религий — брахманизма, джайнизма, буддизма и др., для которых были характерны представления о переселении душ (метемпсихоз, реинкарнация, сансара), подчинение закону кармы с конечной целью погружения в нирвану. Тем не менее они активно противоборствовали между собой, как и религии в других регионах мира. Но именно для Древней Индии стала характерной оппозиция всем им со стороны материалистического учения чарваков (поздняя разновидность локаяты). Чарваки считали истинным лишь постигаемое с помощью непосредственного восприятия, признавали существование только данного, реального мира — материи. Они признавали наличие таких четырех элементов, как вода, земля, воздух и огонь, спонтанное сочетание которых образует все сущее. Жизнь и сознание, согласно их учению, являются функцией этих элементов, что с необходимостью приводило к отрицанию бессмертия души.

Так, живший, возможно, в VI веке до н. э. Аджита Кешакамбали утверждал: «Человек состоит из четырех элементов. Когда он умирает, все земное в нем возвращается в землю, жидкое — в воду, тепло — в огонь, ветер — в воздух, а его способности уходят в пространство»[7]. Удивительно созвучными взглядам мыслителей других регионов тогдашней ойкумены являются такие его поучения, которые говорят о том, что «глупые и мудрые после распада тела одинаково погибают, уничтожаются и после смерти больше не существуют». Этика чарваков была жизнеутверждающей, поскольку они считали недопустимой глупостью отказываться от видимого во имя невидимого. Такие убеждения требовали интеллектуального мужества и сильной воли. Смысл жизни чарваки усматривали в самой единственно реальной жизни,

---

[6] *Васильев Л. С.* Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

[7] *Чаттопадхьяя Д.* История индийской философии. М., 1966. С. 261.

наслаждении ее радостями и достойных деяниях. Однако такие представления исключали идею реального личного бессмертия, впрочем, для ее осуществления в то время не было никаких серьезных предпосылок. Такова была, да и теперь еще остается, дилемма — либо радости реальной жизни, либо пренебрежение ими во имя потусторонней, признаваемой лишь верой, когда желаемое принимается за действительное.

Дальнейшее исследование этих культур под данным углом зрения продолжает оставаться одной из актуальнейших задач.

Вызывают определенный интерес и представления о бессмертии, получившие распространение в Океании. Например, на островах Новые Гебриды, расположенных в юго-западной части Тихого океана, популярен, миф о Квате, матерью которого стал камень, рассыпавшийся при его рождении. Квата, согласно островному мировоззрению, вылавливал из моря куски суши, заселял их животными и людьми, украшал эти участки земли всевозможными растениями. В этом первоначальном мире вечно сиял свет, и Квате пришлось отделить день от ночи. Как повествует сказание, сначала были времена, когда люди не умирали, т. е. были бессмертными, а лишь меняли старую кожу на новую. Но как-то мать Кваты, будучи в человеческом облике, пошла к ручью, чтобы смыть старую кожу. Когда она вернулась, сын не узнал ее и горько заплакал. Ей пришлось принять прежний вид. Это событие оказалось роковым для всех людей, поскольку как раз вследствие него люди начали стали стареть и умирать. Так ими было утрачено свойство бессмертия.

Одним из важнейших следствий происшедшего явилось возникновение культа мертвых, в частности обрядовой фигуры рамбарамба, в которой увековечивались умершие. Она делалась из дерева и коры, а руки и ноги — из скрученных банановых листьев, причем руки украшались браслетами из закругленных кабаньих клыков. Что касается головы, то для ее изготовления брали череп умершего, накладывали на него глину и затем обжигали. Особенно примечательно в этой связи то, что головы вождей обрабатывались с несравненно большей тщательностью. Данное обстоятельство свидетельствовало о становлении и особого социального статуса. В прямой зависимости от него идолы разрисовывались растительными красками. И это неудивительно, поскольку именно вожди и особенно запомнившиеся герои, оставившие заметный след в жизни рода или племени, являлись в сновидениях их потомков из поколения в поколение благодаря устным сказаниям, и чем дольше это продолжалось, тем теснее связывалась с ними способность сначала к очень долгой, а в конце концов и вечной жизни. Мифологическими богами и становились в итоге наиболее выдающиеся предки, которые со временем были наделены свойством бессмертия.

Можно упомянуть также и о подобного рода верованиях в культуре народов Средней Азии (Южный Казахстан, Северный Афганистан и др.). На этих территориях были найдены погребения, в которых умершие почти сплошь были покрыты золотом, как бы находясь в золотом одеянии. Таково проявление одного из распространенных обычаев хоронить наиболее знатных лиц в золотых коронах, кладя им под голову золотые или серебряные сосуды. Считалось, в частности, что царские украшения из золота и драгоценных камней обладают магической силой, которая передается человеку, владеющему ими. Представлялось также, что и обычный человек, если он пожертвует кусок ткани с привязанным к нему куском золота,

тоже может рассчитывать на место среди богов. Схожесть между золотом, символизирующим царскую власть, солнцем и огнем порождала представления о мертвом царе как зашедшем солнце, который будто бы способен возрождаться подобно возрождению этого светила, а также об особой очистительной силе огня.

Такого рода верования выражали традицию, согласно которой в ведические времена золото означало жизнь. В ряде культур были распространены представления, будто оно символизирует не только власть царя, но также его судьбу и счастье (фарн). Согласно этим верованиям, золото воплощает внутреннюю, сверхъестественную сущность знатного погребенного, которая остается, а значит, продолжает существовать, после исчезновения ее земного олицетворения[8]. Однако те, кто их не разделял, а таких было немало, нередко разрывали такие гробницы, чтобы овладеть находящимися в них сокровищами. Практика ограбления пирамид и других богатых погребений была широко распространена в Древнем Египте и других регионах мира.

Но, пожалуй, наибольший интерес представляет эволюция идеи бессмертия, которая, начиная с шумеро-вавилонского эпоса, через библейскую мифологию ведет к современным верованиям и воззрениям прежде всего в европейской культуре.

В шумерском мифе повествуется, в частности, о том, как во владениях бога мудрости Энки однажды из волн Нижнего моря поднялся остров Дильмун, который стал счастливым уголком земли, поистине райской жизни. Над ним, согласно сказанию, никогда не сгущались тучи, едва колыхался прозрачный чистый воздух, тишина нарушалась только отдаленным шумом прибоя, деревья и кустарники образовали тенистые рощи, многочисленные животные, среди которых не было еще хищников и ядовитых тварей, бродили по степям и лесам, а стаи птиц прятались в расселинах скал и гнездились в ветвях. Там царили мир и спокойствие.

А далее повествуется: «Райский остров был населен племенем бессмертных. Внешним видом напоминали они людей, но обладали вечной жизнью»[9]. Это уточнение имеет очень важное значение для выработки правильного понимания представлений древних о личном бессмертии, поскольку речь идет о существах, похожих на людей, но не о них самих. И затем описывается образ жизни этих человекоподобных существ: «Они не знали, что такое болезни и дряхлость. Среди них не было ни одной вдовы и ни одного вдовца. Они не знали, что такое головная боль и глазные болезни. Женщина достигала преклонного возраста, но оставалась юной и свежей. Мужчина становился все старше и старше, но не чувствовал себя стариком. Девушки не знали, что такое очищения каждый месяц, женщины не знали, что такое родовые муки. Ни один обитатель Дильмуна не пересекал реки, обтекающей подземный мир. Ни один жрец не ходил вокруг покойника, оплакивая его, ни один певец не возглашал жалобных песен по умершим у стен города, населенного племенем бессмертных». Так древние ярко рисовали картину счастливой жизни. Главными ее признаками они считали нерушимый мир, могучее здоровье, неувядаемую молодость и личное бессмертие.

---

[8] *Литвинский Л. А.* «Золотые люди» в древних погребениях Центральной Азии: Опыт истолкования в свете истории религии // Сов. этнография. 1982, № 4. С. 34–43.

[9] *Редер Д. Г.* Мифы и легенды древнего Двуречья. М., 1965. С. 42.

Что же касается людей, то им мифологическими богами была уготована совсем иная участь. Миф повествует, что праматерь всего сущего Намму поручила своему сыну Энки: «Сотвори людей, которые будут слабее богов и безропотно станут на них работать»[10]. Задание было выполнено, но не сразу, поскольку первые попытки оказались неудачными. Однако в конце концов Энки все-таки, как рассказывается дальше, «добился удачи и слепил сильных и разумных мужчин и женщин, во всем подобных богам. Только бессмертия они были лишены и должны были смиренно и безропотно служить великой семье богов и богинь».

Таким образом, с одной стороны, люди, согласно общему для мифологии представлению, были изначально созданы по образу и подобию богов, поскольку творцы должны были передать своим творениям часть своих божественных функций, а для их выполнения, как тогда представлялось, люди должны были обладать рядом важнейших свойств и признаков. Но, с другой стороны и вместе с тем, им при этом было отказано в такой божественной способности, как вечная жизнь. Такой вариант был вполне логичным, ибо, как гласит миф, «каждый раз, когда люди пытались действовать самовольно и добиваться того, что недоступно для них, бессмертные боги безжалостно смиряли их»[11]. Так с древних времен людям внушалось убеждение, что выступать против установленного богами положения вещей и пытаться их так или иначе изменить, является делом обреченным на неудачу и крайне опасным.

Особый интерес представляет шумеро-вавилонская легенда о Гильгамеше, которая определенным образом перекидывает мостик к библейской мифологии. Он считался правителем Куллаба, объединенного впоследствии с соседним Уруком в один город, сохранивший название последнего. Как повествует сказание, Гильгамеш был сыном бессмертной богини Нинсун, от которой унаследовал божественную мудрость и непреклонную волю, не признающую никаких препятствий, и смертного мужа Лугальбанды, наделившего сына горьким уделом всех людей — ограниченным сроком жизни. Примечательно, что и в этом случае, и в ему подобных, когда речь идет о наиболее популярных героях в тех или иных сказаниях, такие персонажи, как правило, обладают вполне определенной божественной «примесью». Что же касается обычных людей, то «самый крепкий и долголетний человек должен рано или поздно покинуть землю. Так определили семь богов, решающих судьбы вселенной»[12]. Но люди никогда не хотели с этим мириться, и одним из наиболее ярких свидетельств этому является как раз легенда о Гильгамеше.

Ее текст впервые был обнаружен на 12 глиняных табличках, которые отнесены к III тысячелетию до н. э., а по их содержанию — к еще более древним временам. Весьма показательно, что на этих табличках была изложена одна из версий всемирного потопа, которая и привлекла к себе первостепенное внимание, тогда как одиссее Гильгамеша не было придано должного значения. Между тем именно поиск им бессмертия, причем не только для самого себя, но и для других людей, приобрел со временем особый интерес и значение.

Побудительным импульсом странствий и злоключений Гильгамеша стала безвозвратная утрата друга и мысль о собственной неизбежной смерти. В табличке 8 приводятся такие его

---

[10] *Редер Д. Г.* Мифы и легенды древнего Двуречья. С. 33.

[11] Там же. С. 34.

[12] Там же. С. 68

слова: «Друг возлюбленный мой грязи теперь подобен, и не лягу ли я, как он, чтобы вовек не подняться?»[13]. Это и подвигло его на поиск бессмертия. И надо отметить, что^ согласно представлениям того времени, он мог рассчитывать на успех, ибо уже был многообещающий прецедент, когда один из предков Гильгамеша, Ут-напиштим, сумел обрести это вожделенное свойство. Об этом Ут-напиштим повествует так. «Бел поднялся на судно, — сказано в табличке 11, — взял меня за руку, вознес высоко; и жену мою он вознес, поставил нас рядом; наших лиц он коснулся, стал между нас, благословил нас: «Прежде Ут-напиштим был смертным, ныне и он, и жена нам, бессмертным, подобны: пусть он живет, Ут-напиштим, в устье рек далеко!»[14] Такое событие порождало надежду.

Однако для самого Гильгамеша не нашлось такого божественного патрона и в бессмертии ему было отказано. Но не все оказалось столь безнадежным. В качестве своеобразной компенсации он обрел также многообещающее волшебное растение. «Ур-Эа — растение это весьма знаменито, из-за него человек получает дыхание жизни. Я возьму его в крепкий Урук, поделю средь сограждан, имя его — „Старик становится юным“. Я его съем в Уруке и юношей стану»[15]. В этом тексте очень наглядно и убедительно выражена давняя мечта людей о сохранении такого ценнейшего качества человека, как молодость, которая казалась тогда столь же недостижимой, как и личное бессмертие. Но этим надеждам также не суждено было сбыться.

Дело в том, что Гильгамешу было поставлено условие — не спать шесть дней и семь ночей, исходя из того соображения, что если он сумеет победить сон, то сумеет победить и смерть. Испытание сном считается одной из самых страшных пыток, вынести которую способен только истинный герой. И когда его силы были уже на исходе, как повествуется далее в сказании, «увидал Гильгамеш бассейн, сложенный из белого камня и наполненный свежей водой. Захотелось ему окунуться в воду и смыть с утомленного тела пот и пыль. Но пока погружался он в бассейн, выполз из норы хитрый змей и в одно мгновенье похитил волшебный куст, скрывшись вместе с ним в недрах земли. Горько заплакал Гильгамеш. Понял он тщетность своих усилий. Понял, что не отвратить ему надвигающуюся старость и не отдалить час смерти, предопределенный ему богами. С горечью в сердце вернулся он в свой город Урук и покорно стал ожидать страшного и неизбежного конца»[16].

Так плачевно, в прямом и переносном смысле, завершилась одиссея Гильгамеша за бессмертием, лишний раз утвердив людей в мысли о неотвратимости старения и смерти. Это повествование, в частности, еще раз проиллюстрировало ту особенность мифологического сознания, которая свидетельствует об умалении им значения логики и справедливости, поскольку причинно-следственная цепь событий постоянно нарушается вмешательством богов, нарушающих ее. Действительно, от Гильгамеша потребовали не спать почти целую неделю, он и не уснул, а растение все-таки утратил, поскольку под личиной змея будто бы скрывался как раз шумерский бог Эа.

---

[13] Гильгамеш. Вавилонский эпос. СПб., 1919. С. 67

[14] Там же. С. 65.

[15] Там же. С. 67.

[16] *Редер Д. Г.* Мифы и легенды древнего Двуречья. С. 100.

Одним из счастливых исключений, вроде Ут-напиштима, но уже в древнегреческой мифологии, причем не единственным, был Геракл, знаменитый герой, прославившийся двенадцатью подвигами. Он был сыном Зевса (еще один пример божественной «примеси») и смертной женщины Алкмены. Геракл тоже обрел свойство бессмертия по воле богов, но уже за вполне конкретные свои заслуги — страдания и деяния. Не могут не вызвать интерес слова Гесиода в его «Теогонии», сказанные им об этом легендарном герое: «Ныне ж, бесстаростным ставши навеки, живет без страданий»[17]. Так что и древние греки, подобно другим народам античности, неразрывно связывали с бессмертием вечную молодость и отсутствие страданий. В этой своеобразной триаде усматривали они идеал счастливой жизни человека. О том же свидетельствует древнегреческий миф о богини утренней зари Эос (в древнеримской мифологии — Аврора) и земном муже Титоне, а также многие другие. Таким образом, возможность бессмертия для человека, искорка надежды слабо теплилась, но удостаивались его лишь единицы, представляясь исключением из общего правила.

Что же касается библейской мифологии, которая сыграла для становления и развития европейской культуры особо значимую роль, то для нее характерны те же самые общие черты, о которых уже шла речь, но, естественно, в их специфическом выражении. Так, на общемировоззренческий вопрос о том, кем был создан человек, ради чего, почему по образу и подобию Божию, как и на другие им подобные, Библия дает вполне однозначный ответ. В ней, в частности, утверждается: «И сотворил Бог человека по образу своему, по образу Божию сотворил его» (Быт., 1:27), «И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке» (Быт., 2:8), «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая и дерево познания добра и зла» (Быт., 2:9), «И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» (Быт., 2:15). Следовательно, как и в других аналогичных сюжетах, ряд первоначально сугубо божественных функций (насаждения сада, произрастание деревьев и т. п.) были переданы человеку, созданному для их исполнения, для чего он и должен был обладать божественным же образом и подобием, однако, как в итоге оказалось, отнюдь не способностью к бессмертию.

В библейском мифе повествуется о том, что перволюдям, Адаму и Еве, было запрещено их творцом под угрозой смерти отведать плодов с дерева познания добра и зла. Однако эти очевидно несовершенные творения легко поддались уговорам змея-искусителя, под личиной которого будто бы скрывался сам дьявол, нарушили столь строгий запрет. Последствия, опять-таки умаляя логику и справедливость, оказались чрезвычайными. В Библии говорится: «И сказал Господь Бог: вот Адам стал как один из нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Быт., 3:22). И чуть ниже: «И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт., 3:24).

Так что если бы Адам и Ева начали с плодов дерева жизни, то проблема оказалась не столь просто решаемой. При этом крайне суровое наказание понесли не только непосредственные виновники происшедшего, но и все их многомиллиардные потомки. Более того, первое убийство произошло в первой же библейской семье, когда один «внук» убил другого,

[17] *Гесиод.* Теогония // Эллинские поэты. М., 1929. С. 123.

Каин — Авеля. И все же опять-таки искорка надежды у людей на бессмертие, которое им могли бы дать плоды дерева жизни, у них тоже оставалась, однако путь к ним был надежно закрыт, во всяком случае, до поры до времени. Но наступило оно нескоро.

В библейские времена люди жили с твердым убеждением в своей смертности и отсутствием каких бы то ни было перспектив на посмертное существование. Например, необходимость исполнения пятой заповеди декалога о почитании родителей мотивируется тем, «чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Исх., 20:12). Поэтому в те времена божественное благорасположение не в награде райской загробной жизнью, а в благополучии земной. Так, Библия повествует: «И скончался Авраам, и умер в старости доброй, престарелый и насыщенный жизнию, и приложился к народу своему» (Быт., 25:8), т. е. был погребен со своими предками. Серьезным свидетельством отсутствия у древних иудеев веры в бессмертие души и посмертное воздаяние могут служить верования саддукеев, одной из главных религиозно-политических групп в Иудее в II-I веках до н. э., состоявшей из жреческой аристократии, которые, однако, признавая только священное писание — Тору, т. е. Пятикнижие Моисея, как раз отрицали и то и другое. Существует немало и других доказательств этого.

Вера в бессмертие души и посмертное существование была порождена прежде всего все более углублявшимися и обострявшимися противоречиями возникавшего классово-антагонистического общества, для которого стали характерными такие черты, как социальные неравенство и несправедливость, угнетение человека человеком, кровопролитные войны, непрерывный рост страданий и бедствий людей, неуверенность не только в завтрашнем дне, но и в сегодняшнем. Нарастала бессмыслица жизни, которая все чаще приводила к самоубийствам. Именно этой бессмыслице реальной жизни и попытались придать некий смысл, истолковывая ее невзгоды как предпосылку для жизни потусторонней. Этот процесс был достаточно долгим, но происходил он с объективной необходимостью, а потому эта вера, в самых разнообразных ее проявлениях, все более распространялась и укоренялась.

Однако в культуре Древнего мира с самого начала к ней возникло скептическое отношение. Так, в «Песне арфиста», древнеегипетском папирусе, относящемся к XXII–XXI вв. до н. э., т. е. к временам более чем четырехтысячелетней давности, а возможно, и еще более древним, ставятся под сомнение сооружение гробниц для увековечения человека в отличие от передаваемых из поколения в поколение мудрых изречений, которые «у всех на устах», т. е. сохраняются в памяти признательных потомков. Главный довод против гробниц и потусторонней жизни гласит: «Никто не приходит оттуда, чтобы рассказать — что же с ними, чтобы рассказать о их пребывании, чтобы ободрить наши сердца, пока вы не отправитесь в то место, куда они ушли!»[18] Но это еще далеко не атеизм, как некоторые исследователи истолковывали данный текст, а лишь выражение свободомыслия в форме скептицизма.

Между тем из этих посылок могут быть сделаны принципиально разные выводы. Одним из них вполне могло бы стать предпочтение аскетического образа жизни и всего с ним связанного, так сказать, «на всякий случай». Но в «Песне арфиста» звучит совсем иной,

---

[18] *Матье М. Э.* Из истории свободомыслия в Древнем Египте // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1956. Сб. 3. С. 382.

жизнеутверждающий, мотив. «Возвеселись же, да забудет твое сердце, что и тебя прославят [т. е. что и ты умрешь], следуй сердцу твоему, пока ты жив, возложи мирру на свою голову, оденься в тонкие ткани, умащайся прекрасными настоящими мазями богов, умножай еще более свои наслаждения, не давай своему сердцу огорчаться, следуй желанию его и благу твоему, совершай свои дела на земле согласно велению твоего сердца и не печалься, пока не наступит день плача по тебе, — не слушает жалоб тот, чье сердце не бьется, и плач не вернет никого из могилы. Итак, празднуй, радостный день и не печалься, ибо никто не уносит добра своего с собою, и никто из тех, кто ушел туда, еще не вернулся обратно!» И очень показательно, что такого рода мотивы звучат и в легенде о Гильгамеше, и в библейской книге Екклесиаст, и во многих других литературных источниках.

Идея трансцендентного личного бессмертия, стимулируемая развитием экономических и социально-политических условий классово-антагонистического общества, нашла свою наиболее полную и последовательную реализацию в таких наднациональных, мировых, религиях, как буддизм, христианство. Однако этому процессу в немалой степени содействовала и философия. Так, например, Сократ в диалоге Платона «Федон», полемизируя с Кебетом, который разделял общепринятые в то время представления о рассеивании души вместе со смертью тела, привел по его настоятельному требованию свои доказательства того, что смерть является «отрешением души от тела»[19], т. е. как раз обосновывал идею посмертного продолжения существования души, ставшую центральной и определяющей во всех мировых религиях.

Однако, как уже отмечалось, успехи современной науки делают все более реальной возможность не только достижения практического бессмертия человека, но и его отрешения в случае смерти по той или иной внешней причине[20]. Можно с достаточной обоснованностью высказать убеждение: «Цивилизация будущего — социум бессмертных»[21]. Представляется весьма вероятной ситуация в сравнительно недалеком будущем, когда человек сможет сделать свободный выбор между верой в сверхъестественную загробную жизнь и реальным продолжением своей собственной жизни в естественных условиях, между упованием на сверхъестественное воскрешение и реальным воскрешением посредством клонирования и других высоких биотехнологий. Иными словами, человек станет свободным в выборе между старостью и молодостью, между жизнью, смертью и бессмертием.

I. V. Vishev

Idea of Immortality in History of Culture

Notions of death, its meaning and images, are widely considered in cultural history and arouse evident interest. At the same time, the idea of immortality in cultural context has not yet attracted

---

[19] *Платон.* Избранные диалоги. М., 1965. С. 335.

[20] *Вишев И. В.* Проблема реального воскрешения человека: мировоззренческий и естественнонаучный аспекты // Вестник Российского философского общества. 2005, № 2. С. 170–173.

[21] *Вишев И. В.* Проблема практического бессмертия и реального воскрешения // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24–28 мая 2005 г.): В 5 т. М., 2005. Т. 4. С. 755.

sufficient interest by the academic community. However the problem of death and that of immortality are closely connected with each other. Consideration of the former problem at the expense of the second one gives rise to pessimism, or direct human hopes toward transcendence, while at present natural sciences have proposed ways towards practical solution of the problem of practical human immortality and resurrection. Within the framework of cultural history, one can observe tendency evolution of the ideas of death and immortality from being religious and pessimistic — towards becoming religious and optimistic, and from scientific and pessimistic — to scientific and optimistic, as testified by cultures of Ancient China, Ancient India, Oceania, Ancient Egypt, Ancient Greece, Sumerian and Babylonian epos, Bible and the history of other cultures, development of Russian philosophical thought. In ancient times there also appeared doubts in the postmortem existence of people. Modern science makes real the situation when one would be able to make a free choice between the religious and the scientific settlement of the problem of personal immortality and resurrection.

Н. В. Серов
Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы

СЕМАНТИЧЕСКАЯ ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ КУЛЬТУРЫ

Так как культура и личность человека взаимообусловлены и могут быть представлены триадой «природное — культурное — социальное» (М. С. Каган), то и собственно культура — также триадой, но уже более детальной: «религия — искусство — наука»[1]. В хроматизме[2] было показано, что каждый из компонентов этих триад имеет определенные онтологические предикаты. Ибо, как полагал Людвиг Витгенштейн, *культура — своего рода орденский устав, во всяком случае, она предполагает некие правила*[3]. Каким же путем можно получить строгую формулировку этих правил, если везде речь идет о саморазвивающихся сложных системах открытого типа? Цель настоящего сообщения — обзор основных принципов, разработанных в хроматизме для систематического вывода этих правил. Для наглядности я приведу конкретные проблемы культурологии с акцентом на реальность их хроматического разрешения.

Поскольку любая система характеризуется отношениями между ее компонентами и, в частности, информацией как идеальным, то цвет оказывается наиболее надежным инструментарием для создания информационной модели. Это связано с тем, что цветовой язык отличается от вербального большей подвижностью семантических значений собственных контекстов.

Понятие контекста принято использовать и по отношению к культуре в целом, и по отношению к любым ее формам вплоть до цветового метаязыка религий, поскольку, вообще говоря, метаязыком является любой язык, при помощи которого начинается формализация. Так, например, контекст одного и того же цвета может резко изменять семантику в зависимости от условий его восприятия. Контекст же, как связная целостность, обеспечивающая согласованность своих частей, в хроматизме является носителем целостного значения и рассматривается как основа, цементирующая отдельные знаки зависимостью от заданных факторов (нормальные — экстремальные условия, гендер, времена и др.). Ибо уже в «Хроматизме мифа» я показал, что характеристическим свойством цветовой модальности является оппонентный характер переработки перцептов как идеальных распредмеченных образов, которого не существует ни для осязания, обоняния, вкуса или слуха как функций отработки стимулов, т. е. относительно материальных опредмеченных образов.

Для адекватного представления этого цветового предиката в качестве метаязыкового базиса хроматизма приведу парадокс Платона: «Это утверждение ложно». Понятно, что это

---

[1] К науке, по-видимому, можно отнести и технику, тогда как философия (как «способ самовыражения») является пограничной областью между искусством и наукой. [*Каган М. С.* Системный подход и гуманитарное знание. Избранные статьи. — Л., 1991; *Каган М. С.* Взаимоотношение наук, искусства и философии как историко-культурная проблема // Гуманитарий. Ежегодник, № 1. Л., 1995. С. 14–29; *Кармин А. С.* Основы культурологии: морфология культуры. СПб. 1997; Серов Н. В. Цвет культуры. СПб. 2004].

[2] *Др. греч.* «chroma» — цвет как онтологически идеальное, краска как материальное и чувство как их информационно-энергетическое отношение.

[3] *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 488.

утверждение является ложно-истинным с позиций формальной логики, тогда как с позиций семантической логики, использующей метаязык, оно — истинно и / или ложно. Поэтому вряд ли кто будет оспаривать тот факт, что человек как объект гносеологии окажется ложно-истинным (по парадоксу Платона) субъектом, по крайней мере, в аспектах той логики, на которой зиждется основной вопрос философии. Введение же метаязыка предполагает перенос анализа в онтологический ракурс, что и рассматривается в хроматизме с позиций относительного детерминизма на уровне семантической логики, основы которой представлены в «Цвете культуры». В хроматизме для адекватности анализа используется метаязык, который, с одной стороны, связывается с культурологическими понятиями, а с другой — с психологическими представлениями, аналогично неразрывной взаимосвязи культуры и человека.

Генезис культуры определяется временно́й шкалой. Насколько мне известно, до хроматической не существовало ни одной теории или модели, которая отражала бы сущностные стороны шкалы времен. Впервые информационная модель этой шкалы была создана путем введения хроматических планов системы[4], благодаря чему появилась реальная возможность проводить корреляции между компонентами разнородных баз данных. Так, в системе «прошлое — настоящее — будущее» М-план характеризует опредмеченное «прошлое», Ид-план — незаметно опредмечиваемое «настоящее» и С-план — информационно непознаваемое «будущее». Так как триада этих планов жестко связана с триадой экспериментально измеримых ахромных цветов (черный — серый — белый), то хроматическая модель времен оказалась определенной и качественно и количественно[5].

Со временем любое будущее становится прошлым. Этот, казалось бы, парадоксальный релятивизм шкалы времен позволяет промоделировать закономерность развития культуры в цветовом теле. А именно, мировая культура в своем саморазвитии проходит путь от черного к белому цвету. Как будет показано ниже, в интеллекте белый цвет моделирует сознание, а черный — бессознание. Отсюда легко видеть, что культура все белее и более когнитивируется в абсолютизации своего сознания как компонента интеллекта. Об этом размышлял еще Юнг: *«Человек в целом, без сомнения, хорош куда менее, чем он о себе думает или чем ему хотелось бы быть. Каждому из нас сопутствует в жизни Тень, и чем меньше она присутствует в сознательной жизни индивида, тем чернее и больше эта Тень. Если нечто низкое осознается, у нас всегда есть шанс исправиться… Тень — это не что-то целиком скверное, а просто низшее, примитивное, неприспособленное и неудобное. В нее входят и такие низшие качества, детские и примитивные, которые могли бы обновить и украсить человеческое существование, но „сего не дано“. Образованная публика, цвет нашей нынешней цивилизации, оторвалась от своих корней и готова вообще утратить связь с землей»*[6].

---

[4] Представление о планах как релевантных информационных критериях адекватного метаязыка, предназначенного для анализа и моделирования саморазвивающихся систем любой заданной степени сложности, изложено мной в монографии «Хроматизм мифа». Л., 1990.

[5] Детальный хроматический анализ этой модели я провел в книге «Античный хроматизм» СПб., 1995; а также в статье «Атрибуты и функции цветового пространства» (//Оптический журнал. 2001, т. 68, № 5. С. 43–47), где представил количественную связь между объективным и субъективным параметрами цветового кодирования при создании информационных моделей.

[6] *Юнг К. Г.* Психология и религия // К. Г. Юнг. Архетип и символ. М., 1991. С. 182–183.

Для четкого определения атрибутов культуры необходимо и достаточно задать граничные условия ее существования [7]. Благодаря этому было установлено, что определенные культуры существуют в экстремальных условиях, что позволило сформулировать основные принципы классификации и систематизации определенных культур. Так, например, оказалось, что в исламе возник — оппозиционный к пурпуру христианства — «священный патриархально-зеленый цвет» (цвет одежд и знамени Мухаммада), который «переворачивал» семантику цветового круга для экстремальных условий существования в безводных пустынях, при пятидесятиградусной жаре, землетрясениях, песчаных бурях и т. п. Об этой экстремальности в первую очередь свидетельствовала единственная — среди известных мне Священных писаний — проекция абсолютной «хитрости» на Аллаха [8]. На экстремальность этих условий указывал и экстремальный цвет одежд. Это было связано с тем, что с XVII века мусульманкам было предписано надевать черные (темные) одежды в нормальных условиях и белые в экстремальных. В соответствии с этим мужчины в обычных условиях носили белые одежды, которые практически во всех мифологиях и ритуалах приписывались им исключительно в экстремальных состояниях[9]. Обратим внимание и на тот факт, что Запад следовал мифологическим традициям, т. е. женщины в нормальных условиях носили белые одежды, а в экстремальных — черные.

Взаимообусловленность интеллекта и культуры безусловно требовала их адекватного представления в общеприемлемой теории и/или модели. Систематический анализ множества данных по этой взаимообусловленности позволил построить информационную модель интеллекта, в которой каждый компонент репрезентативно коррелировал с релевантными атрибутами культуры, типа логики и т. п. Так сознание оказалось связанным преимущественно с функциями науки и формальной логики, подсознание — искусства и образной логики, бессознание — религии и генной логики[10]. Разумеется, рамки этого определения категорически нельзя было жестко фиксировать из-за динамического перераспределения как самих функций, так и их предикатов. И тем не менее систематизация культурологических баз данных по этой модели показала обнадеживающие результаты. К примеру, формальная логика была бессильна при анализе абстрактного искусства, тогда как образная дала адекватные ответы на множество вопросов искусствознания [11].

---

[7] В хроматизме граничные условия подразделяются, прежде всего, по временному критерию: более ¾ от всего временного интервала — нормальные и менее ¼ — экстремальные условия существования.

[8] Коран: «3:47(54). И хитрили они, и хитрил Аллах, а Аллах — лучший из хитрецов. 7:97(99). Разве ж они в безопасности от хитрости Аллаха? В безопасности от хитрости Аллаха — только люди, потерпевшие убыток! 7:182(183). И Я даю им отсрочку: ведь Моя хитрость — прочна. 10:22(21). А когда Мы дали вкусить людям милость после зла, которое коснулось их, вот, — у них ухищрение против Наших знамений. Скажи: «Аллах быстрее хитростью», — ведь Наши посланники записывают ваши хитрости. 13:42. Ухитрились те, которые были до них, но у Аллаха — вся хитрость. 14: 47(46). У Аллаха вся их хитрость, хотя бы от хитрости их и горы двигались».

[9] *Forman Y.* (Red.) La couleur: nature, histoire et décoration. P., 1993. P. 56, 185.

[10] *Серов Н. В.* Стадии обработки информации в атомарной модели интеллекта // НТИ, Серия 2: Информационные процессы и системы. 2006, № 1. С. 12–20.

[11] *Серов Н. В.* Цвет культуры. СПб. 200. С. 159–166, 579.

Так, в частности, исследования последних лет [12] выявили актуальность изучения собственно психического как относительно идеального в сравнении с его онтологически материальными проявлениями типа поведения, деятельности, активности и т. д., изучавшихся в XX веке. В переводе с древнегреческого понятие psychē означает не только дух, душу или жизнь, но и такие их и д е а л ь н ы е свойства, как характер, настроение, чувства и т. п. При этом понятие «идеальное» вслед за Витгенштейном [13] можно понимать как онтологический предикат неопредмеченного, невербализованного, неформализованного, то есть всего того, что относится к неосознаваемым проявлениям психики. В психологии интеллекта эти свойства принято соотносить с метакогнитивными функциями, без учета которых, как констатирует М. А. Холодная, *теория интеллекта перестает работать по существу*.

Поэтому в хроматизме понятие «интеллект» включает не когнитивистское, а классическое понимание (intellectus — ощущения, чувства, рассудок), подразделяемое на три компонента: сознание — социальные предписания, формальная логика, вербальные цветообозначения и др.; подсознание — эстетика восприятия, образная логика, цветовосприятие и др.; бессознание — телесные ощущения, «генная» логика, которое включает в себя метакогнитивные функции и, в частности, цветоощущение. Учтем, что цвет является самым идеальным «инструментарием», без учета которого изучать идеальное (психику) невозможно.

В то же время известная соотнесенность чувств с определенными цветами[14] в хроматизме была аксиоматически принята за возможность моделирования функций живых (сложных информационных) систем с помощью цвета[15]. В самом деле, и религия, и душа, и цвет являются онтологически идеальными информационными предикатами друг друга, что и создает адекватные возможности указанного типа моделирования. При этом по определению цвет как идеальное (психическое) связан с материальным (социальным, вербальным, физическим, физиологическим) через чувства, эмоции как их информационно-энергетическое отношение. В связи с этим определением вспомним, к примеру, *феномен покраснения*, который Дарвин полагал *наиболее характерным и наиболее человеческим выражением эмоций в обществе*. Архетипическая модель интеллекта (АМИ) основана именно на онтологическом представлении относительности идеального и материального. Так, в материальном плане приведенного определения, казалось бы, эклектически смешиваются социальное и физическое. Однако сопоставление их предикатов показывает, что физическое материально во внешней среде, тогда как в интеллекте социальное проявляет материальные свойства относительно психического, но идеальные относительно физического и физиологического.

Задача подразделения интеллекта на «атомарные» компоненты была сформулирована еще Платоном в «Федре». В XX веке Фрейд и Юнг детализировали ее введением гипотетических инстанций, которые в конце века нашли свою *динамическую локализацию* в определенных

---

[12] *Холодная М. А.* Психология интеллекта. Парадоксы исследования. СПб., 2002; *Кульпина В. Г.* Лингвистика цвета. М., 2001; *Ренчлер И. и др.* Красота и мозг. Биологические аспекты эстетики. М., 1995.

[13] *Wittgenstein L.* Remarks on colour. Berkeley, 1977.

[14] *Забозлаева Т. Б.* Символика цвета. СПб., 1996; *Килошенко М. И.* Психология моды. СПб., 2001; *Купер М., Мэтьюз А.* Язык цвета. М., 2001.

[15] *Серов Н. В.* Светоцветовая терапия. Смысл и значение цвета. СПб., 2001. Гл. 14.

структурах мозга. То есть из разряда метафизических они перешли в научную категорию компонентов интеллекта, изучаемых на опыте (табл. 1).

Таблица 1. ***Исторический базис для построения «атомарной» модели интеллекта (АМИ)***

Конфуций	Инь — черная, женственная	Ян — красный, мужественный	Инь — белая, женственная
Платон	Конь черный (бесстыжий)	«Возничий» («Федр» 253 d)	Конь белый (совестливый)
Библия	Тело (Псн Песн. 1.4; I Кор.12.12)	Дух (Лк. 24.37–39)	Душа (Пр.19.2; I Кор.15.37)
Вундт	Черный — напряжение	Серый — нейтрализация	Белый — разрешение
Фрейд	Бессознательное — хранилище вытесненного, сексуальность	Пред- и подсознательное — способное осознаваться	Сознание — социокультурные установки, осознаваемое
Павлов	Первая сигнальная система (безусловн. рефлексы) (ощущения, инстинкты)	(Чувства, наглядные образы)	Вторая сигнальная система (условные рефлексы) Базис речи и абстрактного мышления
Фрезер	Черная нить магии	Красная нить религии	Белая нить науки
Юнг	Коллективное (архетипическое, филогенез)	Бессознательное (отражает личное, онтогенез)	Сознание — индивидуация при интеграции и адаптации
Люшер	Черный — агрессивная динамика	Серый — сдержанность	Белый — социальная обусловленность
Пиаже	Элементарные сенсо-моторные механизмы, ощущения,инстинкты	Различные виды восприятия, представления	Опыт социализации, навык, речь, мышление
Серов (гендер)	Черный — интуиция и f бессознание (f > m)	Серый (красный) — творческое m подсознание, хобби (m > f)	Белый — социализирующее сознание матери (f > m)
Планы АМИ	S- (συν — совместно, συγγενες — родство)	Id- (от ιδεα– идея Платона)	M- (от ματηρ — мать, μαθημα — знание)
Локализация	Межуточный, спинной мозг	Подкорка, правое полушарие головного мозга	Кора, левое полушарие головного мозга
Образ АМИ	A — absorption	I — information	M — mirror (reflection)
Локализация	Межуточный, спинной мозг	Подкорка, правое полушарие головного мозга	Кора, левое полушарие головного мозга
Образ АМИ	A — absorption	I — information	M — mirror (reflection)

Наглядным примером культурологической относительности цвета (как идеального) и вербальных цветообозначений (как онтологически материального) служит следующее сопоставление. Вербализованным является много меньшее число цветов (сотни), чем таковых может различить человеческий глаз в их оттенках (более миллиона). Аналогичное сравнение представляют и чувства. Вербализовано около сотни их проявлений, тогда как в действительности субъект испытывает их бесконечное число, превышающее миллионы.

Как любое онтологически идеальное явление, интеллект амбивалентно связан с материальным. Так, с одной стороны, душу невозможно оторвать от тела без ее умерщвления.

Поэтому данные психофизики и/или физиологии дают науке о культуре (как идеальном) мощные вспомогательные инструментарии для изучения базового уровня изучения интеллекта на уровне бессознания как компонента АМИ.

С другой стороны, душа человеческая имманентно принадлежит социуму. Поэтому социальная психология представляет интерес для культурологии, связанный с актуальностью исследований социализации интеллекта как онтологически материального предиката, то есть интериоризованного общественного сознания относительно — более идеального — индивидуального подсознания как компонентов АМИ.

Со второй половины XX века юнгианские представления стали неразрывной частью культурологии и представлены практически в каждом учебнике. Однако мне не удалось найти определение такого базового понятия, как «архетип», которое позволяло бы перевести его с метафизического на научный уровень познания. В хроматизме это понятие было детально исследовано и подвергнуто сравнительному анализу в ряду культурологических данных, итогом чего стало возможным его реальное экспериментальное (полевое) изучение[16]. Помимо этого информационная модель интеллекта оказалась сущностно связанной с архетипическими свойствами цветовых канонов, что позволило представить архетипическую модель интеллекта (АМИ).

Все — без единого исключения — культуры существовали и существуют в цветовой среде внешнего и внутреннего (в частности, воображаемого и сновидного) мира. Вместе с тем преобладающая часть академических публикаций по культурологии элиминировала не только понятие «цвет», но и представление об этом понятии. Почему это происходило? На мой взгляд, это было обусловлено различием в маскулинном и фемининном воспитании ученых. Так, во множестве культур любые проявления эмпатических способностей жестко устранялись в маскулинном типе воспитания для создания «твердого и непреклонного» мужчины — будущей поддержки женщины [17]. Маловероятно, чтобы кто-либо мог оспорить этот тезис: маскулинный тип ученого в силу воспитания элиминирует представления о цвете как о «женском начале», безусловно, скрываемом от посторонних. Об этом говорит и тот факт, что лучшие работы по цветовой семантике написаны женщинами [18]. Об этом говорит и специфически мужской вид идей о расах, нациях и т. п. Ибо отсутствие эмпатии влечет инактивацию мужского подсознания и доминанту сознания, которое формально-логически устанавливает законы или порядки, категорически отрицающие вещи, внутренне присущие всему человечеству.

Научное разрешение этой проблемы в хроматизме было связано с представлением о гендере как психологическом поле (в отличие от паспортного, физиологического пола). Информационная модель гендерных отношений показала, что АМИ подразделяется по гендерным

---

[16] *Уляшев О. И.* Цвет в представлениях и фольклоре коми. Сыктывкар, 1999.

[17] *Мид М.* Мужское и женское. Исследование полового вопроса в меняющемся мире. М., 2004; *Крэйг Г.* Психология развития. СПб., 2000.

[18] *Кульпина В. Г.* Лингвистика цвета. М., 2001; *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. М., 1997; *Миронова Л. Н.* Цветоведение. Мн., 1984; *Фрумкина Р. М.* Цвет, смысл, сходство. М., 1984; *Brémond É.* L'intelligence de la couleur. P., 2002; *Heller E.* Wie Farben wirken. Farbpsychologie. Hamburg, 1999.

функциям согласно цветовым канонам [19], которые тысячелетиями фиксировались и воспроизводились независимо от каких-либо миграционных влияний (К. Леви-Строс). С этих позиций и рассмотрим доминантность каждого из компонентов интеллекта по гендеру, репрезентативно обозначая его полом[20].

Для наглядности каждую из доминант мы будем сопоставлять с определенным цветом. Вряд ли кто будет спорить с тем, что у «женщины» доминирует бессознательно. Действительно, много большая (чем у мужчины) средняя продолжительность жизни, ярко выраженный в динамике гомеостаз (периодическое возобновление крови, вынашивание плода, кормление младенца и т. п.) говорят сами за себя. Очевидно, непознаваемость всего этого можно сопоставить только с непознаваемостью *черного цвета.* Ибо, как писала Анна Ахматова, «*Женский голос, как ветер несется, / Черным кажется, влажным, ночным*»… И здесь же у «женщины» обнаруживается доминанта сознания, которая тоже находит свое подтверждение в истории культуры: женщина всегда была хранительницей традиций, дома и очага, обладала лучшей социальной адаптацией и много меньшей (чем мужчина) криминогенностью.

Психологам хорошо известны и прекрасные способности женщин к вербализации, обучаемости и т. п. Все эти качества понятны и доступны любому социализированному человеку в той же степени, что и *белый цвет.* Строго говоря, сочетание именно этих (достаточно противоречивых) доминант женского интеллекта (как и «черно-белого» цвета) могут объяснить смысл и многовековую устойчивость такого известного во всех языках оборота, как «женская логика». И, как мне кажется, наилучшим хроматическим образом это выразила Марина Цветаева: «*Ты — Господь и Господин, а я — / Чернозем — и белая бумага!*»

В то же время у репрезентативного «мужчины» перечисленные характеристики «женщин» оказываются много меньшими, чем творческая (креативная) способность, то есть потребность в овладении новым, неизвестным ранее в культуре и обществе, тем, что принято называть духовным и/или идеальным, и/или не опредмеченным, то есть теми свойствами интеллекта, которые мы соотносим с подсознанием. Подсознание мужчины характеризуют и азарт игры (охоты, рыбалки и т. п.), и фанатизм болельщиков и т. п. Это наглядно демонстрируют казино или стадион. Если же у «мужчины» существует доминанта подсознания, то она оказывается промежуточной сферой интеллекта между сознанием и бессознанием в той же степени, что и *серый цвет между белым и черным цветами*.

Итак, и гендер и цвета связаны с представлением о мире. Как и эмоции, цвета часто непредсказуемы, всегда непринужденны и непосредственны. Обратим внимание на тот факт, что аналогично эмоциональному отношению к «цвету» существует и отношение мужчины к женщине. По определению философов, оно определяет уровень цивилизованности человека, то есть уровень культуры, разумеется, всецело связанной с цветом[21]. С этих позиций

---

[19] *Серов Н. В.* Хроматическая интерпретация понятий «архетип» и «гендер» // Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 2 (41). С. 38–62.

[20] Гендер, т. е. психологический пол, по моим оценкам, соответствует паспортному (физиологическому) в 85 -% случаев.

[21] *Серов Н. В.* Цвет культуры. Ч. 2.

можно представить и отношение женщины к культуре, например, в христианстве сравнительно с исламом.

В западной культуре до 2001 г. «женщина в белом» до XX века была нормой, тогда как в трауре надевала черные одежды. При этом социум XX века — благодаря стараниям феминисток — практически приравнял женщину к мужчине. *В самом деле, чем Я хуже мужчины? Почему Я должна ходить в юбке, если мужчина носит джинсы? Почему Я должна рожать, если мужчина не рожает?* Я принципиально утрирую тезисы феминизма, чтобы показать, что западная культура отошла от глубинного смысла Писания… по-видимому, чтобы исчезнуть… Однако количество адекватных феминисток[22] не превышает и одной тысячной процента от всех женщин. Возникает вопрос: почему все остальные западные женщины устремились за феминистками? Ответом, как мне кажется, может служить полная неудовлетворенность женщины отношением к ней культуры. Наглядную иллюстрацию к этому ответу дает сравнительное отношение женщины к восточной культуре, в частности, культуре ислама.

Третий аят четвертой суры Корана разрешил мусульманину иметь одновременно до четырех жен в связи с тем, что из-за большой смертности мужчин вообще и на войнах в частности страдали вдовы и незамужние женщины. Разумеется, это не могло не отражаться на отношении женщин к социуму тех лет, аналогично диаметрально противоположному проявлению феминистских тенденций XX века на Западе. Показательно, что введенный Мухаммадом институт многоженства тут же укрепил позиции женской религиозности, так как женщина объективно стала предметом всесторонней заботы о ней Аллаха (культуры). И женщина уже ипостатичной сутью своей и может и хочет следовать Писанию, ибо, как показано выше, буквально абсолютизирует вербальную фиксацию чувств и отношений к ней общества.

Запад же со своими когнитивистскими построениями XX века последовал за желаниями принципиального меньшинства (феминисток), но не большинства женщин. К примеру, даже в женской моде Запад неоднократно пытался насаждать незаметно серые и/или цвета хаки маскулинных феминисток[23]. И здесь нельзя не полагать, что — при упорном следовании за горсткой феминисток в элиминации догм Священного Писания — Запад просто вымрет. Желания женщины — божественны. И если к настоящему времени Запад либерализовал институт брачной системы для геев и лесбиянок (где брак совершается по принципу гендера, а не пола), то следующим шагом должно быть и принятие института полигамии с законодательным обеспечением прав женщины, по Корану. И это будет никак не *принятие законов ислама*, это — принятие желаний женщины, а следовательно, и Писания, и культуры, и социума.

Показательно, что — в отличие от цветовых канонов — духовные этноцвета[24] воспроизводились в определенных этносах и в то же время могли подвергаться миграции. Согласно данным В. Г. Кульпиной, по этноцветам, представленным на репрезентативном уровне, АМИ может быть детализирована как гендерно ориентированная. Это, в свою очередь, позволяет

---

[22] Под «адекватными феминистками» я понимаю женщин с ярко выраженной маскулинной доминантой подсознания.

[23] *Forman Y.* (Red.) La couleur: nature, histoire et décoration. P., 1993; *Brémond É.* L'intelligence de la couleur. P., 2002; *Pastoureau M.* Dictionnaire des couleurs de notre temps. P., 1999.

[24] *Кульпина В. Г.* Лингвистика цвета. М., 2001.

объяснить и многие факты, ранее попадавшие в 12–15% исключений из более чем 10 000 ед. хранения по цветовым маркерам мировой культуры.

«Аксиомы» веры, т. е. догматы, составляют главные положения вероучения и утверждаются церковью в качестве неизменных и не подлежащих критике истин Богооткровения. К догматам относятся лишь истины Писания, составляющие область веры (но не опыта или нравственности): например, догмат монотеистических религий о единственности Бога; в религиях, признающих Спасение, — догматы о конце света, при этом в христианстве также догматы о бессмертии души, воскрешении мертвых, Страшном суде, рае и аде, а в католичестве — еще и догмат о чистилище; в исламе — догмат о Коране как завершенном пророчестве и т. п. [25]

Религия основана на вере и не раз провозглашала ее примат по отношению к рациональному знанию и здравому смыслу. Один из ранних отцов церкви, пресвитер из Карфагена Тертуллиан (160–220 гг.) писал, что «вера выше разума. Разум не в состоянии постичь истину, которая открывается вере». Его формула *Вероятно, ибо нелепо (Credibile est quia ineptuni)* вошла в пословицу в виде парафразы *Верую, потому что абсурд (Credo quia absurdum).* Иначе говоря, правдоподобие не нуждается в вере; вера требуется там, где бессилен разум. Общепризнанно, что с эстетической точки зрения тексты Писания представляют собой непревзойденные вершины. Красота слова нужна для глубочайшего внедрения контекста в сознание, ибо позволяет не прибегать к таким рискованным восстаниям против разума, как формулы Тертуллиана. Красота привлекательнее абсурда, а следовательно, и целительнее[26]. Так, по рассказу Нестора-летописца, *киевский князь Владимир принял греческую веру после того, как в Царьграде патриарх показал ему красоту церковную.*

Ритуализация воспроизведения текста; создание особых способов или форм существования текста. Естественно, что высокая ритуализация обращения со словом и книгой характерна в первую очередь для богослужений, а также для молитв за пределами храма. Звучащее в храме слово вплетено в ритуальное обращение верующих к Богу и взаимодействует со всеми остальными компонентами богослужения — звучащими, видимыми; ритуальные позы, жесты, телодвижения.

Показательно, что еще Уильям Джеймс[27] положительно отвечал вопрос, «есть ли во всех противоречащих друг другу религиозных убеждениях некое общее ядро». Вспомним в связи с этим, что и геометрию цветов принято изображать в виде цветового круга, на диаметрах которого представлены именно *«противоречащие друг другу» (контрастные) цвета*, в сумме дающие нейтральный серый цвет или в идеале, т. е. для световых потоков белый свет.

Рассмотрим с этих позиций изменение цвета архетипических символов в истории мировой религии. К примеру, зороастризм характеризовался архетипическими фигурами «мужественного» огня и «женственной» воды, обыкновенно связанных с дополнительными красновато-желтыми и сине-голубыми тонами соответственно. Иудаизм объединил в себе эту взаимодополнительность до внутреннего единства, где архетипической фигурой считалась священная звезда Давида женственных сине-голубых тонов, образование которой можно представить совмещением

---

[25] *Мечковская Н. Б.* Семиотика: Язык. Природа. Культура. М., 2004.

[26] Несомненно, этот фактор не мог не завести в тупик и постмодернизм XX века.

[27] *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 395.

женского и мужского треугольников. Легко видеть, что звезда Давида, вписанная в цветовой круг, передает все гендерные характеристики обоих партнеров, элиминируя андрогинные.

Практически одновременно с этим возникли синие цвета индуизма, архетипической фигурой которого являлась чакра действительно синего цвета. В настоящее время индуизм существует в виде вишнуизма (кришнаизма) и шиваизма, характеризуемых синим и белым цветами. Вместе с тем синяя чакра осталась неизменной и представлена в качестве объединяющего архетипа на государственном флаге Индии. В свою очередь, дополнительным цветом к этому синему должен был возникнуть оранжевый цвет буддизма.

В христианстве первоначальным символом был принят равносторонний крест как классический символ спокойствия и позитивности, окончания которого в цветовом круге «учитывали» социальные и андрогинные гендерные характеристики партнеров. Поскольку раннее христианство характеризовалось женственностью, канонизированной в пурпурных цветах Софии, святой Анны и Девы Марии, то крест как архетипическую фигуру раннего христианства можно сопоставить с пурпурным сублиматом.

Фигуральный архетип ислама характеризуется правильным восьмиугольником, образованным наложением друг на друга по диагонали двух квадратов. При этом возник оппозиционный к пурпуру христианства — «священный патриархально-зеленый цвет» (цвет одежд Мухаммада), который «переворачивал» семантику цветового круга так, что мужская доминанта самосознания оказывалась над женственной субдоминантой правосознания. То есть, как уже говорилось, создавались экстремальные условия существования.

Возвращаясь к христианству начала II тысячелетия, следует отметить, что в православии горизонтальная линия архетипа раннего христианства была поднята до уровня красного и фиолетового сублиматов в цветовом круге. Добавление же внизу креста косой линии (согласно эстетике восприятия форм, движение из левого верхнего сегмента в правый нижний принято называть «линией падения») привело к резкому отличию от католицизма. Так в православии «исчезла» телесная характеристика солнечной женственности («И явилось на небе великое знамение — жена, облеченная в солнце» — Откр. 12: 1). Говоря языком хроматизма, желтый сублимат женственного бессознания был элиминирован сдвигом левого навершия косой линии от желтого к красному (сублимату маскулинности). Это толкование полностью подтверждается как иконографией, так и литературой православных культур, где вплоть до настоящего времени наложен фактический запрет на изображение обнаженного женского тела.

Католицизм, если можно так сказать, «исправил» положение дел, установив нижнюю перекладину горизонтальной, что предполагало практически полное соответствие шести концов креста шести углам звезды Давида, которую со времен Гете вписывали в цветовой круг. Таким образом, католичество «вернулось» к полному описанию гендерных характеристик мужчины и женщины. Благодаря сдвигу верхней перекладины цветовой архетип католичества оказался идентичным сублимату раннего христианства, однако в отличие от православия, акцентирующего красные тона, католицизм приобрел более фиолетовые оттенки [28].

Протестантизм практически вернулся к первоначальному архетипу христианского креста, тем не менее оставив верхнюю перекладину на уровне католицизма и в цветовом

[28] *Brémond É.* L'intelligence de la couleur… P. 133.

архетипе лишь сместив акцент с фиолетовых на «синие тона протестантизма»[29], оппозиционные к золотой мишуре Конкисты и церкви. Иначе говоря, в протестантизме осталась неизменной доминанта женственного и субдоминанта мужественного сознания при акцентированном характере маскулинных характеристик интеллекта. Быть может, это и объясняет высокий уровень креативности именно в протестантских научных исследованиях Запада.

Вместе с тем религиозность характеризуется не только по формальному, но и по сущностному признаку. Так, если «долларизм» США первоначально возник как идеал ни во что не верящих мужчин, готовых ради бизнеса нарушать и законы общества, и религиозную этику, то и сегодня зеленый цвет религии доллара отвечает чисто мужской психологии процветающего бизнесмена США[30]. Однако «зеленый архетип» бизнеса для мужчин всегда осуществлялся в условиях нормального существования общества, т. е. на когнитивном уровне представлений, тогда как религиозность «зеленого архетипа» ислама — в экстремальных условиях аффективного возбуждения исламистами. Это противопоставление, в частности, позволяет создать и модель выхода США из тупика иракской войны. Любопытно, что среди российских этноцветов «зеленый архетип» мужественного самосознания отсутствует[31].

Таблица 2. ***Семантика цветовых канонов и мировых конфессий***

Цвета и каноны	**Функции и предикаты**	**Компоненты интеллекта**	**Религии**
Красный — Ян, тела богов и воинов	Активность, мускулы, драки, войны	Мужественное бессознание	Тотемизм
Оранж = К+Ж, совместный, общий	Физическое развитие,питание, секс	Телесное единение	Буддизм
Желтый — Инь, тела богинь и женщин	*«жена…облеченная в солнце»*	Женственное бессознание	Синтоизм, ламаизм
Зеленый — Ян, Осирис, Магомет, Робин Гуд	Самоутверждение «Я-концепции»	Мужественное самосознание	Ислам — США
Голубой — Инь, неба богини, «сердца дев»	Романтичность, «дамские романы»	Женственное подсознание	Иудаизм
Синий = Г+Ф, совместный, общий	Религиозность, работа, отдых	Духовное единение	Протестантизм
Фиолет — Ян, Вишну, Кришна, Лель	Творчество, хобби, эстетство, игра	Мужественное подсознание	Католицизм
Пурпур — София, Св. Анна, Дева Мария	Ипостась интуиции и правосознание	Женственное сверхсознание	Православие

Очевидно, при возможном объединении указанных архетипов (религий) человечество могло бы прийти (от существующего до сих пор религиозно-воинственного разъединения

[29] *Pastoureau M.* Dictionnaire des couleurs… P. 185.
[30] *Forman Y.* (Red.) La couleur… P. 206–211.
[31] *Серов Н. В.* Цвет культуры. С. 117.

по различным региональным конфессиям) к объединяющей его Вере, образованной цветовыми канонами и архетипами своих предков, т. е. культурно-религиозным опытом всего человечества.

Об этом говорит и глобализация экономики, и единство мировой культуры, и практически безграничный Интернет, и т. п. Поэтому можно полагать, что религия XXI века будет следовать за общественно-женственными тенденциями к объединению, но никак не к разделению, которое всегда было выгодно лишь мужчинам-политиканам («Разделяй и властвуй»), своекорыстно насаждавшим расовую, национальную и религиозную дискриминацию. Об этом замечательно сказал Роберт Музиль: «*Достаточно взять совершенно всерьез одну из идей и подавить все противоположные ей, чтобы наша цивилизация перестала быть нашей*». Хроматизм принципиально не позволяет подавить какую-либо идею, ибо включает ее в цветовое тело для полноты и реальности бытия. Причем включает на оппонентном уровне всех без исключения конфессий, т. е. всех противоположных цветов.

В качестве примера данной оппонентности можно провести хроматическую модель некоторых религиозных архетипов в противостоянии (⊥) их дополнительных цветов. Наиболее наглядно это противостояние представляется мне как информационная ***модель имманентной религиозности*** (МИР), которая в качестве первого приближения позволяет сформулировать весьма актуальную проблему объективной интерпретации реального положения дел в религиоведлении.

Таблица 3. ***Взаимодополнительность цветовых архетипов религий***

Век	**Религии Востока и их цветовые архетипы**		⊥	**Цветовые архетипы и религии Запада**		**Век**
-30	Иудаизм	Голубой	⊥	Красный	Тотемизм	-40
-5	Буддизм	Оранжевый	⊥	Синий	Религии Шумера *	-7
7	Ислам	Зеленый	⊥	Пурпурный	Христианство	5
10	Ислам	Голубовато-зеленый	⊥	Красновато-пурпурный	Византия	9
14	Ислам	Желтовато-зеленый	⊥	Фиолетовато-пурпурный	Католицизм	15
15	Конкиста	Золотой	⊥	Синий	Протестантизм	16
19	Коммунизм	Красный	⊥	Зеленый	«Долларизм» (США)	19
21	Терроризм	Черный	⊥	Белый Свет	Хроматизм	21

*) Религии Шумера помещены на Западе относительно буддизма.

Таким образом, противопоставление различных религий, перманентно возникавшее в истории мировой культуры, можно промоделировать с помощью цвета как архетипической характеристики любой данной конфессии. В таблице 3 наглядно представлено хроматическое соответствие цветовой семантики и определенных конфессий. Это, в свою очередь, позволяет сформулировать задачу построения межконфессионального цветового круга для каждой эпохи, а затем и объединение их в цветовом теле, на основе которого могут быть промоделированы и основные принципы генезиса мировой религии.

И в заключение я просто обязан процитировать Уильяма Джеймса [32], «потому что целью моей является ясно представить все, что может войти в содержание религиозного опыта, все вмещающееся в его пределы». Итак, расставленные выше акценты показали, что многие проблемы культурологии могут быть легко разрешены при использовании хроматизма как интердисциплинарной теории и методологии моделирования сложных саморазвивающихся систем.

N. V. Serov

Semantic Relativity of Culture

Semantics of culture is determined by various relations of the ideal plan to the material onem, at different stages of development. Adequate estimation of this relation in chromatism is connected to ontological criteria, and, in particular, with the antique concept of "chróma»: 1) color — ideal, immeasurable, psychological; 2) painting of environment and/or of integument — material, measurable, physical, and/or physiological; 3) verbal color term — ideal in relation to paint, but material relating to color, linguistic; 4) feeling — chromatic (partly, measurable) the relation between the above mentioned items 1–3. From here follows, that verbal semiotics of cultural science is material relating to the ideal plan, but ideal, concerning the material plan. Scientific elimination of this polysemy is reached by use of a context-dependent meta-language of chromatism, as methodology of functional analysis of open self-developing systems.

[32] *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 409.

С. Т. Махлина
Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств

СЕМИОТИКА ИСКУССТВА БУДДИЗМА

Религии возникают отнюдь не случайно в том или ином регионе. В зависимости от природных условий появляются те или иные верования. Как считает Георгий Гачев, «склонение вер и религий происходит соответственно склонениям (климатам: «климат» — буквально — «склонение» угол наклона солнца, термин, введенный греческими географами) — недаром по поясам широтным и меридианным распределены мировые религии: на севере — шаманизм, в умеренном поясе — христианство, южнее — ислам, еще южнее — зороастризм и индуизм, восточнее — буддизм и т. д.»[1].

Буддизм — «исторически первая мировая религия»[2]. Буддизм зародился в Индии, но, как это ни парадоксально, получил широкое распространение не в Индии, а во всей Азии. Пик популярности буддизма пришелся на I тысячелетие н. э. В самой Индии буддизм процветал в VI–VII веках н. э. Потом буддизм был поглощен на своей родине реформированным индуизмом. В это же время он получил распространение сначала в прилегающих областях — Непале, Тибете, Бирме, Шри-Ланке и далее — в Китае, Корее, Японии. На территории России буддизм как традиционная религиозная культура характерен для калмыцкого, бурятского и тувинского народов. Южные территории Азии следовали ранним традициям учения, на севере — из-за естественной преграды — Гималаев — получили распространении более поздние школы буддизма. Это отразилось в искусстве. На севере подчеркиваются небесные награды и муки ада, на юго-востоке Азии — традиционные сюжеты, связанные с жизнью исторического Будды и проповедью его учения.

Такой успех этой религии в разных регионах был связан с тем, что она успешно адаптировалась к местным верованиям. Например, в Японии буддизм вобрал в себя многие аспекты религии синто. Но по мере продвижения в Восточную Азию образ Будды становится все более внешне великолепным, однако внутренне — его чувственность и даже эротизм, отличавшие индийские произведения, — уменьшаются.

В России на рубеже XIX–XX вв. в период увлечения восточными культами и теософией буддизм стал привлекательным для многих интеллигентов. Это отразилось в творчестве Рериха, художников «Голубой розы», формальных экспериментах К. С. Малевича, В. В. Кандинского. Показателен в этом отношении призыв Д. С. Мережковского обратить исконную веру отцов в буддизм. Он писал, что христианство видело в плотском — грешное, дьявольское, ибо стремилось воплотить на земле духовное, святое, и если не прокляло окончательно всей плоти мира, «царства дьявола, то лишь по недостатку метафизической последовательности. Христианский аскетизм сам не видел, куда идет в своей метафизике; а если бы увидел, то оказалось бы, что предел ее учение не Христа, а Будды, — религии небытия, самая последовательная и окончательная из всех субъективных религий»[3].

---

[1] *Гачев Г. Д.* Образы Индии (Опыт экзистенциальной культурологии). М., 1993. С. 90.
[2] *Ермакова Т. В., Островская Е. П.* Классический буддизм. СПб., 2004. С. 7.
[3] *Дунаев М. М.* Православие и русская литература: В 6 частях. Т. 5. М., 2000. С. 129.

Как считают многие православные богословы, в буддизме обессмысливаются все те основные понятия, которые онтологически важны для православия: личность, душа, жизнь, вера, сострадание. Буддизм, таким образом, трактуется как высшая религиозная форма несогласия с Христом, с домостроительством Троицы.

В XX в. буддизм получил широкое распространение. Так, представители молодежного движения битников, не приемля технократизм, отвергая идеалы брака, ценности, принятые обществом их времени, ощущая тоску по невостребованным возможностям, тяжелые переживания одиночества, отчужденность от мира и оттого — уединение в богемных гетто, обратились к религии буддизма. Особенно им был близок дзэн-буддизм своей демократичностью и пропагандой естественной жизни.

По представлениям буддизма, в центре Вселенной находится гора Меру. От ее вершины поднимаются разные уровни небес. Гора окружена семью концентрическими цепями гор, отделенными семью океанами, за которыми лежит великий океан. В нем расположены по сторонам света четыре континента, самый южный из которых населен людьми. «Наиболее честолюбивые попытки воссоздать эту космологию можно обнаружить в искусстве Камбоджи и Явы (в Чанди Севу)[4]». Это комплекс Боробудур на о. Ява и дворец-храм Байон, завершенный в XIII в. правителем кхмеров, воспроизводивший центр Вселенной.

В каждой религии существуют свои символические значения чисел. Основные священные числа в буддизме — 4, 8, при зарождении — 6. Основное число — 8. В буддизме 4 основных истины, достижение которых возможно благодаря восьмеричному пути. Он включает в себя: правильное видение, правильное намерение, правильное слово, правильные поступки, правильный образ жизни, правильное старание, правильную память, правильное сосредоточение. Центральное число, отражающее 4 цвета варн — белый для брахманов, красный для кшатриев, для вайшья — зеленый (синий), для шудр — черный, а вместе — их огневой спектр[5].

Числа же, священные в ведизме и индуизме, — 3, 5, 7. Г. Гачев это объясняет тем, что «это подтверждает соображение о буддизме как мировоззрении цивилизации, города, труда, а не естества. 4, 8, 6 — это числа ургические, труда, форм и граней, трудом сотвореных: куб, шести-восьмигранник, тогда как 3 — число естественного природного вырастания (корень — ствол — крона; отец — мать — дитя) и данности: земля, воздушное пространство, небо; 5 — пять конечностей в нашем теле и пять чувств — все те же данности…»[6] Для буддизма же «число 3 — чуждо и редко», — считает Г. Д. Гачев[7]. Тем не менее в буддизме мы его все же встречаем как продолжение индуистской традиции, ибо три сферы (тридхату) лежат в основе буддийского представления о космосе. И число 5 повторяется не раз. «В текстах тантризма — ветви буддизма — еще в III веке н. э. упоминается о „пяти татхагатах“, или „пяти Буддах“. В мифологии тантризма они составляют тело Вселенной, причем каждый из Будд мифически соответствует различным составным частям космоса. Пять дхаяни-будд располагаются в мандале, символизирующей пять небесных сфер… Пяти дхаяни-

[4] *Фишер Р. Е.* Искусство буддизма. М., 2001. С. 24.

[5] См. об этом: *Гачев Г. Д.* Образы Индии. С. 92.

[6] Там же. С. 260.

[7] Там же. С. 284.

буддам последовательно соответствуют пять элементов: небесное пространство или «эфир, вода, земля, огонь, воздух»[8].

Именно потому что буддизм — мирской, сам Будда — сын городской цивилизации, причем развитой городской цивилизации, он стремится отъединиться от космоса, постигая в то же время его законы. Будда родился из бока его матери Майи. Такое неутробное рождение означало, что его миновали родовые страдания, при которых люди теряют сознательность, присущую зародышу, и такое существо, обладая памятью прошлых рождений, отличается от обычных людей всезнанием и является высшим существом. Жизнь исторического Будды закончилась около 481 г. до н. э.

Буддизм зародился в городской цивилизации и в отличие от христианства он не связан с крестьянством. Если в христианстве исходная точка — любовь Бога к людям, то в буддизме — жалость, сострадание, но не любовь. Любовь пронизывает христианство — это и любовь к ближнему, и к животным, и к природе. Страдания, скорби, болезни, смерть сопровождают любовь, которая рождена в первую очередь верой. А в буддизме вместе с любовью свергается и вера. Исходная точка мировоззрения Будды — страх страданий, скорбей, болезни, смерти.

Если в христианстве неправедная жизнь заканчивается адом, а праведники попадают в рай на том свете, то, по Будде, ад не потом и рай не потом, а здесь, сейчас, по сю сторону нашей жизни. Для Христа цель — тела и души людей, для Будды — собрать и прочистить ум. В этом Г. Гачев видит популярность буддизма у естествоиспытателей XX в.[9] Даже внешний облик Будды и Христа отличаются. И в этом глубокие закономерности этих религий. «Будда — лыс, Христос — волосат. Лысый — животен, волосатый — растителен, травянист. Но лысый также — ближе к камню, неорганической природе; волосатый — гриваст, шерстян — животен, значит, тоже»[10]. Гачев считает, что бритость подчеркивает чувственность (так, бесстыдно голая голова у фалла). Бреют абреков — мужей превосходных, у мусульман лоно жен бреют для усиления чувственности. Вот почему даже в том, что Будда брит, — проявление его мужескости, в том, что он познал женщину[11].

Христос символизируется крестом или пятиконечной звездой (распятием). Будда же сидит, руки убраны, поэтому облик его округл, символизируя сосредоточенное, самодостаточное колесо.

В отличие от христианства, буддизм мягче и терпимее и к сексу, и к женщине, и, как считает Г. Гачев, «в этом глубже христианства, ибо и эту зону бытия зачерпывает… Тем, что Христос не познал женщину, христианство сразу обрекло себя быть частичной мудростью, для которой целая зона бытия — за семью печатями, неведома, и к ней в христианстве лишь слово „не“»[12]. Наряду с различиями во многих религиях есть много сходного. Так, первая буддийская община образовалась в бамбуковой роще, в саду. Явно возникают ассоциации с

---

[8] Буряты: традиции и культура. Улан-Удэ, 2003. С. 26.

[9] *Гачев Г. Д.* Образы Индии. С. 319.

[10] Там же. С. 274.

[11] Там же. С. 274.

[12] Там же. С. 232.

Гефсиманским садом. И ислам и буддизм благосклонно относятся к коммерции, торговле, в то время как христианство порицает за это. И в христианстве, и в буддизме — крещение водой, в отличие от язычников, где оно — огнем, как и в ведизме.

В буддизме Абсолют, в отличие от Троицы, имперсонален. Безликий и холодный, бесконечный и недосягаемый, Он бесстрастен к судьбам мира. Он — Ничто, которое Все. Погружаясь в него, все растворяется в нирване — в пределе счастья и блаженства.

В целом в буддизме более значимыми становятся знаковые элементы, чем в христианстве.

Несомненно, что такая мощная религиозная система не могла не получить закрепления в искусстве, в первую очередь в визуальном выражении. Как писал Н. Гартман, «большое искусство исторически вырастало преимущественно на почве высокоразвитой религиозной жизни, даже возникая первоначально как ее выражение»[13]. При этом буддийское искусство использует символы и эмблемы значительно шире, чем искусство других религий. Уже с самого начала, когда еще не было традиции изображать Будду, символами буддизма служило изображение дерева и пустого трона. Это были ранние символы, которыми продолжали пользоваться и позднее. Их частое повторение позволило не обозначать их идентификацию. Так, колесо стало эмблемой как просветления Будды, так и его первой проповеди, представляя момент, когда он останавливает колесо Закона. Ветви дерева Бодхи потом появляются в разных сюжетах. Дерево Бодхи становится важнейшим символом просветления. На самых ранних изображениях Будды — на барельефах в Санчи и Амаравати Будда не изображен в человеческом облике. Его присутствие обозначено символами — например, священным деревом, украшенным драгоценными камнями или «Колесом Учения» (дхармачакра), помещенным на троне.

Следует иметь в виду, что на сложение буддийского канона в изобразительном искусстве повлияли индийские традиции махаяны и тантризма VI–XI вв. Их кристаллизация происходила в Тибете в основном до XV в. Канон этот содержал детально разработанную систему мер, определявших пропорции тела. Основная мера измерения — тала — длина ладони и ангул — длина пальца или фаланги.

«Искусство буддизма предназначено для того, чтобы напоминать, поддерживать и усиливать вечные истины религии, и его развитие и стиль могут рассматриваться только как неотъемлемая часть истории религии… Эта обширная часть материальной культуры отражает, с одной стороны, идеалы веры, а с другой — повседневную жизнь верующих на пути к спасению»[14].

Основные символы, которые использует искусство буддизма, должны напоминать верующим его сложную систему. Это могут быть конкретные функциональные предметы или реликвии — чаша для подаяний, ступа (реликварий), деревья бодхи (индийская смоковница), отпечаток стопы Будды, разного рода изображения в скульптуре и живописи, воссоздающие места и события из жизни Будды и связанные с ними эпизоды — в первую очередь это просветление под деревом Бодхи и первая проповедь в Сарнатхе. «Буддийская иконография отличается особой сложностью: тысячи персонажей изображаются во множестве вариаций, с

[13] *Гартман Н.* Эстетика. М., 1958. С. 45.

[14] *Фишер Р. Е.* Искусство буддизма. М., 2001. С. 8.

различным количеством голов, рук, с сотнями атрибутов, в различной цветовой гамме»[15]. Для идентификации божеств буддийского пантеона используют надписи на самих изображениях, словесное описание божеств, контекст, в котором находится изображение. Позы изображений — асаны — также предмет идентификации. Позы делятся на сидячие, стоящие и позу лежащего Будды. Жесты — мудры, также имеют множество вариантов и потому идентифицируются с разными божествами. Средства передвижения богов — животные («вахана») также служат для декодировки божеств. Самое распространенное среди них — лошадь, реже изображают свиней, крыс, волков слонов, павлинов. Иногда божества могут попирать ногами разные существа.

«Великое искусство буддизма балансирует между двух миров, являя глубину духовности в физической форме, что позволило соединить эти миры в искусстве огромной значительности и выразительности»[16]. В связи с этим развилась ксилография, начиная с VIII в. Использовались для традиционных предметов искусства буддизма бронза, камень, дерево, глина и краски. В некоторых регионах использовали такие уникальные материалы, как лак, пальмовые листья, березовая кора, шелковая вышивка, слоновая кость, нефрит, золото, фарфор. В некоторых случаях вырезали фигуры из сливочного масла, создавали живописные произведения из песка. Размеры буддийских произведений — самые разные: и миниатюрные и колоссальные статуи — 53 м в высоту.

С самого начала становления буддизма в искусстве получили символические изображения колонна, дерево, трон, колесо, ступа. Но постепенно они стали трансформироваться в фигуры, символизирующие плодородие и приношение даров, а потом появились фигуры самого Будды и бодхисатв (приблизительно через 500 лет после жизни исторического Будды).

Тело бога демонстрирует красоту и здоровье человека, а лицо отображает богатый внутренний мир. Таким образом, скульптурное изображение бога наделено высшей степенью мудрости. Канон изображения Будды — 32 локшаны — признаки большой красоты, которые он получил при своем рождении. Это урна — отметина между бровями; на голове сильно вьющиеся волосы; ушниша — выступ на макушке головы; удлиненные мочки ушей; три складки на шее, самоуглубленный взгляд; руки в определенном жесте (мудра); перепончатые пальцы длинных рук и др. Все они символизировали различные качества и достоинства Будды. Кроме 32 главных признаков, в иконографические признаки входят также 80 малых признаков. Довольно часто в одной композиции соединен момент рождения Будды, выходящий из правой стороны матери, и сцена просветления. Момент триумфа передается жестом правой руки, опущенной к земле, тем самым земля призывается в свидетели трудного достижения Будды — напрасные действия искусителей, стремящихся нарушить его спокойствие. Один из 4 главных моментов жизни Будды — первая проповедь в Сарнатхе. Этот эпизод изображается с соответствующим жестом учения. При этом часто в композицию включается колесо закона.

---

[15] *Терентьев А. А.* Использование музейных коллекций в критике буддизма. Л., 1981. С. 6. См. также: *Терентьев А. А.* Определитель буддийских изображений. СПб., 2004.

[16] *Фишер Р. Е.* Искусство буддизма. С. 15.

Последний из 4 эпизодов — его окончательный триумф (паранирвана) как правило, изображается образом полулежащего Будды, довольно широко распространенном и потому хорошо знакомом большинству зрителей буддистского искусства.

Остальные 8 ключевых эпизодов жизни часто составляют единичные или групповые композиции. Поднятая ладонь правой руки может быть знаком утешения, кроме того она — жест завоевателя мира.

Считается, что традиция создавать статуи идет от самого Будды. Он рекомендовал изготавливать их в целях почитания живого Будды в образе человека, а также для ритуала жертвоприношения Будде, ушедшему в нирвану. Основная его поза — падмасана — созерцание. Основное решение такого образа — Будда как многоярусный храм ступенями поднимается: внизу — самая широкая часть, наверху — пучок волос на голове, как бы прочищая «восьмеричный путь», прекращающий страдания. Такой предстает модель просветления, его архетип. И дерево рядом с ним — символ бытия, древо жизни, символизируя перевоспитание животного (и человека как животного) — в дерево (в человека-растение). Модель Мирового Древа в нем сопрягается с образом Целого как Шара, колеса (дхармы). Он одноликий, голова с короткой прической и ушнишей. Губы в легкой, неуловимой улыбке, глаза полуприкрыты, на лбу часто видна урна. Левая рука покоится на коленях с патрой, чашей для подаяний, непременной принадлежностью буддийских монахов. Правая рука лежит на правом колене и концами пальцев касается земли, выражая мудру «прикосновение к земле» в память свидетельства о победе над Марой. Деревянная чаша нищего — символ отказа от внешнего мира, касание правой руки земли — свидетельство власти над ней. Ноги в позе лотоса «падмасана».

Будда не вознесен как распятый Христос, у которого руки-крылья, а низводящ, его центр тяжести утяжелен и увесист и перенесен на низ. Наоборот, Мара, царь желаний и зла, побуждает к вознесению. Будда же, изображаясь рядом с деревом, отнюдь не стремится вверх. Дерево своей кроной вбирает в себя воздушное пространство, играя роль вестника, почтальона, колесничего, по которому нисходят ангелы, чтобы их можно было узреть.

С образом исторического Будды связано несколько жестов. Знак передачи учения (дхармачакра — мудра), когда две руки — у груди, с прижатыми пальцами. Это жест, символизирующий поворот колеса закона. Жест утешения и защиты (абхая-мудра) — одна рука поднята и повернута ладонью вперед. Обе руки Будды могут быть изображены, лежащими на коленях в позе медитации (дхьяна-мудра). Наиболее часто изображена опущенная к земле правая рука, символизируя момент просветления (охумиспаршамудра). Обычно перед изображениями Шакьямуни рисуются определенные ритуальные предметы в качестве жертвоприношений. Помимо Будд изображались и изображаются буддийские иерархи — учителя, отцы церкви, проповедники.

Богини играли значительную роль во всех индийских религиях. В буддийском искусстве они стали символами плодородия и изобилия — якши и якшини — наиболее чувственные образы, вырезанные на воротах (торана) ступ (например, в ступе в Санчи).

К VII в. в буддийской форме тантризма женщина символизировала мудрость. Как правило, она изображалась как пассивная фигура в паре с активным мужским божеством, выражавшим фигуру сострадания. Сложная система различных состояний и положений Будд и

бодхисатв разрослась за счет удвоения каждого сакрального персонажа образом его женской ипостаси — тары. Парное соответствие мужского и женского начал мира отражает осевую симметрию многих произведений искусства.

Это, несомненно, отразилось на иконографии всего буддийского искусства. В Восточной Азии женские образы чаще всего идентифицируются с божествами удачи и счастья. Так, в Японии наиболее популярно божество Китидзетэн — богиня достатка и красоты. Тара может представлять собой женский двойник бодхисатвы Авалокитешвары. Тогда ее атрибуты перекликаются с атрибутами Авалокитешвары. Это огонь, воры и свирепые животные, так как основная ее функция — защита от опасностей. Мачиг Лабдрон — историческое лицо. Она медитировала на кладбище. Была канонизирована за это в буддизме. Относится к шести йогинам и учителям, чтимым всеми тибетскими школами. Танцующая дакиня, основательница учения «Чод». По канонам буддизма, ее изображение предполагает, чтобы в правой руке был молитвенный дамару (барабанчик), а в левой — колокольчик, символ женского начала. Довольно часто такие изображения были характерны для бронзовой скульптуры Тибета в XVII–XVIII вв. Делались эти изделия из бронзы, но не золотились. Исключение составляли лица божества. Для них характерен двойной лотосовый престол и более простые украшения с многочисленными лентами. О том, что Мачиг Лабдрон относится к главным божествам, свидетельствует корона, украшенная пятью черепами.

Идам — «в буддийской мифологии ваджраяны божество-охранитель. В качестве идама может выступать в принципе любой персонаж буддийского пантеона, которого верующий выбирает своим покровителем…»[17]. Иногда он может быть изображен со своей прежней, женской ипостасью. Божественный их союз означает два основных условия для достижения Просветления — мудрости и сострадания, где женское начало символизирует мудрость, а мужской аспект — сочувствие или метод. Считается, что это учение, получившее название «Калачакра», было изложено Буддой Шакьямуни по просьбе царя Шамбалы. Учение «Калачакра» возникло в IX в. в Индии, проникло в Тибет в 1027 г. и здесь получило развитие, отразившееся во всех интеллектуальных сферах. На его основе появился 60-летний календарь, который распространился по всей Азии. Один цикл этого календаря составляет 12 лет, а каждый год имеет название реального или мифического животного.

Символика цвета очень важна в буддийской эстетике. Так, идам белого цвета может принадлежать и к Вайрочане, но чаще он выражает спокойствие и преображает омраченность. Идам красного цвета может принадлежать к Амитабхе, но чаще просто указывает на страстность, которую он трансформирует посредством подчинения. Синий цвет указывает на энергию гнева, хотя идам может принадлежать любому семейству. Иногда цветовая гамма выходит за пределы данного символизма, иногда изображения покрываются золотом, и тогда его определяют по надписи или иным иконографическим элементам. Цвет тела Шакьямуни обычно золотисто-желтый.

Цвет тела может выражать принадлежность к тому или иному Семейству, а также мудрость идама, преодолевающего в живых существах ту или иную клешу. Клеша — «кардинальное

[17] Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 479.

понятие буддийской теории сознания, обозначающее те основные склонности и пристрастия особи, которые влекут нынешние и будущие ее беды»[18].

Образ махасиддхи появился в Индии. Как правило, махасиддхами изображали реально существовавших людей, выполнявших медитативные практики на кладбищах. Наиболее популярны в Ваджраяне (мифологическая страна ее — Шамбала, где нет места болезням и страданиям) образы 84 махасиддх. Например, образ белого старца возник из представления о Шоу-сине, китайском старце, покровителе долголетия. В левой руке он держит буддийские четки, в правой — посох, исполняющий желания.

Самая большая группа предметов, которая может служить для декодировки божества, — атрибуты, вещи, которые держат в руках изображенные божества. Наиболее часто таким атрибутом является уже упоминавшийся лотос. Это один из важных символов буддизма.

Лотос — символ чистоты. «Лилия, лотос — как древо и связь трех миров: земли, воздуха и неба. Вырастает в болоте — а светоносна»[19]. Лотос может быть в руке бодхисатвы, служить образцом для капители колонны, олицетворяющей столб мира на горе Меру. Столь важное внимание к лотосу в буддизме связано в первую очередь с тем, что водная стихия отождествляется с раем. Так, «самый известный храм Японии, Бедо-ин, окружен водоемами, буквально воспроизводя такой рай»[20]. Лотос — одна из «восьми благих эмблем»[21]. Г. Д. Гачев связывает мотив лотоса с городской цивилизацией. «Город — лотос: разворачивается мотив лона, ибо одно из значений лотоса — образ женского начала»[22].

Одни из главных символов буддизма — посох и чаша. Г. Гачев так их интерпретирует: «Муже-женские символы у буддийского монаха отчуждены — в посох и чашу. Посох = экстравертный фалл, чаша = отчужденное влагалище, опредмеченный и навек раскрытый рот»[23]. Весьма распространенный предмет — патра — чаша для сбора подаяний. Это непременная принадлежность буддийских монахов. Но она часто изображается и вместе с Буддой Шакьямуни. Такая чаша может быть изготовлена из человеческого черепа. Тогда она носит название «капала» — термин, означающий также отсеченную голову. В «Буддийской символике» о капале: «Тантрический символ Дармапалы, йидама Хеваджры, шакти, дакини. Первое упоминание о чаше из черепа встречается в легенде о Ямантаке, который убил трех разбойников, сделал чаши из черепов, выпил их кровь. Обычно чаши изображаются в руках божеств, наполненными сердцем, глазами, ушами и языками демонов… Капала приобрела важное значение в ряде ритуалов и стала одним из самых распространенных в иконографии атрибутов.[24].

---

[18] *Андросов А. П.* Словарь индо-тибетского и российского буддизма: главные имена, основные термины и доктринальные понятия. М., 2000. С. 133.

[19] *Гачев Г. Д.* Образы Индии. М., 1993. С. 263.

[20] *Фишер Р. Е.* Искусство буддизма. С. 26.

[21] Буддийская символика. Л., 1991.

[22] *Гачев Г. Д.* Образы Индии. С. 220.

[23] Там же. С. 331.

[24] Буддийская символика. Л., 1991.

Другой атрибут, символизирующий буддийское учение, являющийся эмблемой тибетских царей и всех Далай-лам, — «колесо учения» (дхармачакра). Как правило, этот символ устанавливают на фронтоне буддийских храмов в сопровождении лани и оленя, первых слушателей проповеди Будды Шакьямуни в Оленьем парке. Это также одна из «восьми благих эмблем», представляет собой единство всех вещей. «Восемь спиц колеса символизируют «благородный «восьмеричный путь» заповеди Будды Шакьямуни: 1. Праведное воззрение. 2. Праведное мышление. 3. Праведная речь. 4. Праведное поведение. 5. Праведный образ жизни. 6. Праведное усилие. 7. Праведное осознание. 8. Праведное созерцание»[25].

Раковина — одна из «восьми благих эмблем». Используется в буддийских богослужениях в качестве трубы или сосуда для пожертвований, ее звуки символизируют «произнесенное слово».

В качестве символов в буддизме используются разные животные. «Близость индийцев к природе привела к появлению религиозных образов с атрибутами, заимствованными из мира природы, — сила льва, стройность баньяна или глаза, напоминающие своей формой восхитительные изгибы лотоса»[26].

Синтетический образ в буддизме — змей. Он символизирует мир чувств, вожделений, протянутых рук, представляя собой водные божества, духи рек и источников. «Змея занимала особо важное место в искусстве материковой Азии. И среди наиболее известных примеров — изображения Шакьямуни, сидящего на троне из свернутых змеиных колец и под капюшонами змеиного царя Мучалинда»[27].

Слон — образ любовной похоти, страсти.

В индуизме часто используется образ павлина. Если он — «зрителен… в нем расцветка неба, зари-утра, лучей в лесах, в преломлении вод и трав»[28], то для буддизма характерна кукушка. «Кукушка же звукова, проста, не отвлекает глаз огнецветной пестротой, но усыпляет, навевает покой — отчего? Да тем, что ее два звука — это вверх-вниз, взлет-падение, рождение-смерть, начало-конец, их свод, такт бытия, ритм жизни, предел существа, memento mori. И потому она — совершенный подсказ от бытия, буддийский настрой пространства и камертон мирового ритма прочим слушателям»[29].

Гаруда — птица (вахана — средство передвижения бога Вишну). По буддийской мифологии, Гаруда — пожиратель змей. Иногда ее изображают с человеческим туловищем и орлиной головой. В буддийской мифологии она — огромная птица, движение крыльев которой порождает бурю. Считается, что иногда Гаруда может принимать человеческое обличье и используется в северной ветви буддизма как персонаж мистерии «Цам». Часто она изображается со змеей в клюве. В северной ветви буддизма — это гигантская птица, побеждающая наг, змей и драконов, при этом она имеет и антропоморфные черты — торс (с развитыми молочными железами) и человеческими руками.

---

[25] Там же.

[26] *Фишер Р. Е.* Искусство буддизма. М., 2001. С. 14–15.

[27] Там же. С. 25.

[28] *Гачев Г. Д.* Образы Индии. С. 233.

[29] Там же. С. 234.

Дракон — древнейший символ власти и могущества. В Китае дракон — почитаемый символ счастья и плодородия. Обычно считают, что дракон — китайское изобретение. На самом деле этот иконографический образ восходит ко времени расцвета кочевых цивилизаций доисторической Южной Сибири и Монголии. Как считает А. К. Акишев, «его предками были свернувшаяся в кольцо пантера и алчный скребущий землю волк — огненные хищники, известные всему сибирскому искусству»[30].

Лев ассоциируется с Буддой, «указывая на его родовое имя „лев из рода Шакья“, и эта связь подчеркивается бесчисленными „львиными“ тронами». Наиболее известное изображение — капитель из Сарнатхи, ставшая изображением на гербе Индии.

Изображение газелей служит символом первой проповеди в Оленьем парке.

Макара — образ фантастического морского чудовища. Оно сочетает в себе множество признаков различных животных — слона, крокодила, рыбы, дракона. Это зооморфное мифическое животное известно в индийской мифологии с III–II вв. до н. э. В буддизме оно является персонажем многофигурной композиции «лойлин», изображая Сукхавати — Рай Чистой Земли Будды Амитабхи. Традиционно Макара изображается со злобным выражением слоноподобной головы с телом дракона, лапами крокодила и пышным рыбьим хвостом.

Для того чтобы представить себе семиотику какой-либо религиозной системы, легче всего проследить ее в памятниках искусства, имеющих более убедительный характер. В качестве символов этнического самосознания в искусстве выступают знаковые системы религиозной, конфессиональной ориентации. Но в каждой стране все эти знаки преломляются в искусстве по-разному, соответственно национальным традициям. Без их понимания нельзя понять буддийское искусство. Ведь понимание этого искусства затруднительно даже для носителей этой культуры, ибо, как мы видели, здесь много символов, которые в разных странах получают своеобразное, связанное с национальными особенностями, претворение. Тем не менее уже в XX в. культура эта и искусство вызывают усиленный интерес европейцев, активизировавшийся в наше время. Сложности восприятия рождают «и удаленность во времени, и принадлежность к иной традиции, и психологическая несовместимость воспринимающего и творца художественного произведения, и различные внутренние цели тех культур, к которым они принадлежат»[31].

Начальный этап развития буддийского искусства длился примерно 500 лет, до конца I тысячелетия до н. э. Завершился он объединением северной **Индии** под властью Кушанской династии. До III в. до н. э. не было антропоморфных изображений. Часто вместо фигур Будды изображаются столбы, украшенные пышными капителями. Они украшены фигурами коров, слонов или львов. В период правления Ашоки ступа символизировала паранирвану Будды (окончательное его освобождение от мира). На верху такой ступы — колонна с круглыми

---

[30] *Акишев А. К.* Где родился дракон «лун»? // Материалы конференции «Искусство и культура Монголии и Центральной Азии. М. 1981. С.11.

[31] *Шептунова И. И.* «Васту-джняна» — законы ваяния (по материалам средневекового индийского трактата «Вастусутропанишат») // Искусство Востока: Проблемы эстетического своеобразия. СПб., 1997. С. 218.

дисками (чхатравели). Зонтики на вершине символизировали ось Вселенной и число небесных сфер, а также выступали как знаки особого почитания, которыми одаривали объекты и отдельных персонажей. Три зонтика могли символизировать три драгоценности — Будду, закон и монашескую общину, или сангху.

Внутренние элементы ступы часто организовывались по образу геометрических и магических схем. Четыре пары ворот (торана) вокруг ступы указывают четыре стороны света, а их покрытые глубокой резьбой балки и колонны рассказывают в своих изображениях о главных сторонах учения. Основные символы здесь — ступа, лотос и дерево. В этих изображениях присутствует большое количество мужских и женских фигур. Поза поклонения — руки, прижатые к груди. Женские фигуры, как правило, олицетворяют плодородие, мужские — силу и изобилие. Первые изображения такого рода женщин и мужчин относятся к периоду Кушанской династии. Человек рассматривался как хранитель «дыхания жизни». Поэтому скульптура — «это нечто большее, чем просто визуальная реплика физического тела»[32].

На ранних рельефах еще нет изображения Будды как человека. Как правило, в первые века буддийского искусства он появляется в облике оленя или другого животного. Такое отсутствие Будды объясняется тенденцией предпочтения аллегорических образов конкретным изображениям, подобно тому как ранние христиане изображали крест вместо Христа. Первые образы Будды появились во II в. В них изображаются так называемые лакшаны — атрибуты Будды. Впоследствии добавились ореол и нимб, перепонки между пальцами. На севере Индии, в районе Гандхары, где окончил свой поход Александр Великий, в буддийском искусстве ярко выявились античные тенденции. Так, в известном изображении Будды в виде йога (II–III вв.) Будда изображен на фоне образов сияния и изобилия, солнечного диска и дерева, а трон поддерживают львы, символизирующие его королевское происхождение. Скромная одежда, поза, жест заверения должны репрезентировать духовную природу его послания. Этот образ стал источником для дальнейших изображений Будды во всей Азии.

В Афганистане искусство Гандхары продолжалось вплоть до конца VIII в. Часто Будда изображается в ранний период с парой бодхисатв. Бодхисатвы — люди, достигшие просветления, но оставшиеся на земле для помощи другим. Для их изображений характерны роскошные одеяния и украшения, свидетельствующие о богатстве и изобилии. Они могут держать в руках ваджру, лотос. Так как эти фигуры олицетворяли спасение, вскоре они стали из второстепенных фигур занимать важнейшее значение в пантеоне. Часто они становились даже более значимыми, чем исторический Будда. Самые знаменитые фигуры Будды — две колоссальные статуи в Афганистане. Они были первоначально позолоченными, но и без позолоты производили неизгладимое впечатление. К сожалению, в 2001 г. они были взорваны талибами.

Династия Гуптов была основана на севере Индии (правили с 320 г. по VII в.). Это был период и расцвета и заката буддизма. Именно в этот период буддизм стал поглощаться индуизмом. К концу эпохи Гуптов буддизм стал более энергично развиваться большей частью за пределами Индии — в Непале и Шри-Ланке, в Восточной и Юго-Восточной Азиях. Наиболее

[32] *Фишер Р. Е.* Искусство буддизма. С. 46.

ярко в этот период в Индии буддизм представлен в Аджанте. Это молельни (чайтьи) и вихары (кельи, жилые помещения) — 29 пещер. Открыты были в XIX в. В чайтье основное центральное место — ступа. Тело ступы, анда, было выдвинуто вперед, а база была приспособлена для большой статуи Будды. Теперь прежний акцент на земном воплощении Будды «уступил место небесным, мистическим сферам эзотерической веры»[33]. Широкие пространства вихар давали возможность использовать их как стенопись. И это — одни из лучших образцов буддийской живописи. Большая часть росписей относится к концу V в. и началу VI в. Они прекрасно сохранились. Наследие Аджанты, однако, проявилось за пределами Индии во фресках Центральной Азии и Дальнего Востока. Это связано с тем, что в Индии империя Гуптов погибла в VII в., а ослабленный буддизм был подавлен исламским нашествием. Однако в некоторых районах он оставался (например, королевство Пала в Бихаре). При этом буддийское искусство совершенствовалось. Особенно это проявилось в бронзовых изделиях.

С самого начала в скульптуре буддизма создается гармонично-классический образ человека. Ярким примером могут служить фигуры донаторов в чайтье в Карли — I в. до н. э. Столь же прелестны и воспевают благородные, одухотворенные формы человеческого тела лесные якшини на воротах ступы в Санчи — III–I вв. до н. э., фигуры из Сарнатхи — IV–VI вв. н. э.

«Свет их духовного сияния облагородил и поднял на высоту безупречно сгармонизированного мастерства каменную и бронзовую скульптуру ряда близлежащих и более отдаленных государств»[34].

В эпоху Гуптов делали небольшие бронзовые статуи Будд размером от 30 до 50 см для распространения по всему буддийскому миру. Они должны были распространять идею буддизма и разносились из Индии в другие страны, например в Китай. Их легкость изготовления и веса давала возможность быстрого распространения идеи буддизма по всему миру. Будда изображался соответственно концепции «трех тел», отражающей три аспекта понятия Будды: 1) нирманакайя-будда — означает «явленное тело» и изображается с ушнишей на голове; 2) самбхогакайя-будда — «мыслимое тело блаженства», которое не может восприниматься обычными людьми и изображается с короной на голове; 3) дхармакайя-будда — не антропоморфное изображение со ступой и другими символами. Как указывает И. Ф. Муриан: «Гупт-ско-индийская классика занимает как бы промежуточное положение (не только по времени) между европейской античностью и Ренессансом, соединяя в себе некоторые особенности и того и другого периода, а именно: она завершает собой грандиозный по своей философско-религиозной глубине период классической древности каждой из этнически-местных художественных школ, которые, оттолкнувшись от общего ориентира, расходятся по своим собственным путям и тропам традиционно-средневекового искусства. Соединившись на какой-то момент истории в активной трактовке общего буддийско-гуманистического идеала, восточная часть Азии вновь распадается на самостоятельные регионы — дальневосточной, Центральной, Юго-Восточной и Южной Азии»[35]. Средневековое искусство буддизма в Индии

[33] Там же. С. 62.

[34] *Муриан И. Ф.* О применении термина «классика» к искусству востока (на примере искусства Непала и Индонезии) // Искусство Востока: Проблемы эстетического своеобразия. СПб., 1997. С. 11.

[35] Там же. С. 12.

подвержено мистическим воздействиям, отчего сместился акцент с земного наставника на образ небесного, «в высшей степени абстрактного и всеохватывающего божества»[36]. В дальнейшем в Индии буддизм приходил в упадок. Наоборот, в других странах его воздействие становится все более всеобщим и значительным, всеобъемлющим. Но искусство буддизма Индии для всех других стран станет классическим образцом. Не случайно книга Т. В. Ермаковой и Е. П. Островской, посвященная Индии, точно отражая суть явления, называется «Классический буддизм»[37].

Таким примером может служить **Шри Ланка**, где более двух тысячелетий буддизм был основной религией. Здесь получили развитие несколько направлений буддизма, которые пользовались покровительством ее правителей. Наиболее характерный памятник Шри-Ланки — ступа. Такова, например ступа в Анурадхапуре, соединившая в своем облике, отличном от индийских ступ, хотя и следует образцам в Санчи и Амаравати, два символа: столп мира и вершину горы Меру.

Образ Будды цейлонских художников лаконично передает медитативную ясность и концентрацию энергии, что давало возможность передать ничем не усложненный путь к буддийской истине.

В **Непале** сосуществовали индуизм и буддизм. Здесь получил особое распространение эзотерический буддизм, что привело к появлению множества ипостасей одного и того же божества и, соответственно, с многообразием и многозначностью их атрибутов. Начало первого расцвета непальского искусства падает на правление Манадевы (464–490 гг.). Однако изобразительное искусство еще не достигло высот гуптской классики. При этом каноны индийской классики соблюдались: композиции строились с применением модуля. Таким модулем был тал — длина кисти или высота лица. Но, кроме того, они использовали индийские абстрактные символы строения макро- и микрокосмоса. Например, квадрат обозначал землю, круг — небо, треугольник острием вверх — пламя, эфир. Так же обозначались конструкция буддийской ступы и схема тела человека. «Различные комбинации геометрических фигур составляли совершенно особый текст, в который могло быть вложено содержание обобщающих формул космологии, религии, физиологии, медицины — вплоть до эротической мистики. В развитом тантризме этот закодированный текст лег в основу целой системы янтр — магических диаграмм, в которых посредством символики геометрических фигур были зашифрованы идеи о строении мироздания и соотношении внутренних жизненных сил в человеке[38].

Внутри каждого произведения искусства здесь в Непале проявлялась устойчивость, сбалансированность композиции, характер взаимоотношений фигуративных схем внутри композиции определял тип и гармонию художественного идеала.

Начиная с V в. в Непале получили распространение индийские фигуры. Стоящий Будда из Султангаджа в северной Индии или сидящий Будда в позе поучения (дхармачакрамудра)

---

[36] *Фишер Р. Е.* Искусство буддизма. С. 67.

[37] *Ермакова Т. В., Островская Е. П.* Классический буддизм.

[38] *Муриан И. Ф.* О применении термина «классика» к искусству востока (на примере искусства Непала и Индонезии). С. 12.

из Сарнатхи стали образцом для подражания. Но здесь они были по-своему переработаны. Расцвет искусства Непала приходится на VI–VII вв. Таковы, например, горельеф со стоящими Буддами из Ямпи-бахала и Гана-бахала, рельеф, изображающий сидящего Будду с двумя бодхисатвами по сторонам из Чапатола. В них отразилось гармоничное равновесие телесного и духовного начал гуптской скульптуры.

В отличие от ступы в Индии, на каждой стороне хармики нарисовано лицо. Эти четыре лица могут представлять глаза четырех защитников света — локапал, или всевидящее око всесильного Будды. В Непале большой популярностью пользовалась богиня Васудхара. Эта богиня изобилия во многом аналогична индуистской богине Лакшми, но в буддийском варианте. Ее атрибуты — сноп (покровительница крестьян) и связка драгоценностей (покровительница торговцев). Сохранилось множество миниатюрных иллюминированных манускриптов, дающих возможность представить особенности буддистской живописи. В основном изображаются сцены из жизни Будды. Живопись эта соответствует основным традициям буддийского искусства.

В **Тибет** буддизм пришел поздно — не раньше VII в., но здесь он укрепился. Правда, приобрел уникальные формы. Религия на Тибете предстала как ламаизм, где присутствует влияние шаманистских практик. Поэтому здесь выработался самый вариативный и сложный пантеон по сравнению с остальным буддизмом. Именно поэтому здесь множество ритуальных предметов, таких, например, как магические кинжалы, драгоценная алтарная утварь. Многообразна тибетская живопись — от миниатюрных манускриптов до настенных вертикальных свитков, достигающих в высоту 20 м. Кроме того, стены монастырей также расписывались цветными фресками и со стропил спускались тканые танки, по технике исполнения близкие масляной живописи. Такое обилие изображений контрастирует дзэнскому японскому храму, как раз пропагандирующему недосказанность и аскетичность. Сюжеты искусства Тибета многообразны и обширны. Но самый важный символ — мандала — модель космоса, магическая диаграмма Вселенной, включающая главный элемент — «гору мира». Мандала должна была способствовать медитации, являясь визуальной поддержкой верующего. Наиболее важное божество — Авалокитешвара, покровитель Тибета. Считается, что с XV в. далай-ламы являются его реинкарнациями. Часто его изображают одиннадцатиликим и шестируким, отражая сложность его смысловой насыщенности.

Иконография тибетского искусства размещена в 7 разделах. В первом Будда Шакьямуни в монашеском одеянии и «пять Джина» — Вайрочана, Акшобхья, Амитабха, Амогхасиддхи, Ратнасамбхава. Если Будда должен изображаться в монашеском одеянии, то «пять Джина» — в драгоценно украшенных облачениях. Пропорции фигур также тщательно канонизированы. Во втором, третьем, четвертом и пятом разделах описаны идамы — разные категории божеств — многорукие и многоликие, многоногие, стоящие и сидящие. В шестом — наги со змеиным туловищем, в седьмом — миряне[39].

Все эти каноны получили отражение в живописи, один из ее важных видов — танка и в скульптуре. Один из исследователей буддийского искусства Ф. Д. Босх выделяет два стиля в

[39] *Dagyab L.Sh.* Tibetan Religious Art. Wiesbaden, 1977. — P. 29.

нем — один более женственный, элегантный, более утонченный, и второй массивный, плотный, брутальный[40]. Однако особенности стиля могут быть определены только искушенным взглядом. «Обычно каждая из буддийских сект Тибета имеет присущий только ей стиль живописи, созданный художниками их секты»[41]. Стили эти не были статичными, неизменяемыми. В их рамках существовало несколько школ, плавно сменявших друг друга.

Тибетский вариант ступы — чортен, отличающийся от индийского прообраза и вобравшего в себя черты непальских ступ — по форме шпиля и круглого навершия, всевидящих глаз на хармиках.

В **Китае** буддизм появился в первые века нашей эры. Буддизм здесь сливался с существовавшими до этого религиями — конфуцианством и даосизмом. Ранние изображения Будды очень напоминают искусство Гандхары. Да это и немудрено. Ведь носителями новой религии были люди из Индии. Однако уже в них видны китайские влияния. Постепенно сугубо китайские элементы начинают возрастать, примером чего могут служить фигуры Будд в Лунмэне, создававшиеся в VI в. и явно это демонстрирующие при сравнении с более ранними произведениями в Юньгане, современным росписям Аджанты (с 460 по 494 гг.). В Юньгане часто вместо огромных статуй в пещерах ставили огромные многоярусные башни, ничем не напоминающие своих предшественниц — индийские ступы. Эти пагоды (любопытно, что слово это было создано португальцами, живущими в Индии). Практически буддийское искусство было ассимилировано китайской культурой к середине VI в.

Однако здесь произошла некая аберрация индийского учения. Если на родине буддизма мир разделен на несколько частей, а центральным является южный регион, то в китайском буддизме фокус поклонения сместился на запад (под влиянием даосизма, где западной части света отводится особая роль). Поэтому в китайском искусстве одна из главных тем — «западный рай» бодхисатвы Амитабхи. Эта тема представлена в живописи, на стенах храмов, пещерных святилищ, особенно в период Тан. Позднее, в эпоху Сун (960–1279), следующей за эпохой Тан, в храмах получили распространение миниатюры. Наиболее важные фигуры изображения рая — Амитабха — повелитель рая, бодхисатвы Авалокитешвара и Матрейя. Авалокитешвара, по-китайски Гуаньинь, выполняет разные функции, связанные со спасением от страданий и как проводник душ верующих в рай — «чистую землю». Одно из прочтений этого имени — Владыка, взирающий на существа милостиво. Другое — Владыка, внимающий мольбам страдающих существ. Майтрея — Тот, кто есть Любовь. Это просветленное существо, которого Шакьямуни назвал Буддой будущего мирового периода, грядущий Будда, ожидающий на небе срока, когда ему предстоит появиться в этом мире.

К концу I тысячелетия буддийское искусство в Китае находилось в упадке, когда наметился подъем неоконфуцианства, что продолжалось и во II тысячелетии. Исключением был тибетский ламаизм. Интересные изменения коснулись главных героев буддизма. Если раньше в облике Авалокитешвары подчеркивалась его роль проводника душ на последнем пути в рай, то к концу династии Сун он стал рассматриваться как спаситель всех пострадавших от разных несчастий. Образ его стал заметно феминизирован. Матрейя из прекрасного

---

[40] *Bosch F. D.* K.The golden germ. s'-Gravenhage, Mouton, 1960. — P. 223–224.

[41] *Roerich G.* Tibetan Painings. P., 1925. P. 19.

бодхисатвы превратился в смеющегося пузатого Будая — исключительно китайское изобретение. Раньше он изображался, как и в Индии, со ступой в его короне и сосудом с водой. В период формирования буддистского искусства в Китае он изображался сидящим на стуле или троне, как это встречалось и в период Кушанской империи в Индии. Но в эпоху Тан произошло удивительное превращение. Он стал любимым и почитаемым персонажем, занимающим видное место в храмах и в наши дни, слившись с образом легендарного монаха Будая с пеньковым мешком за спиной, щедрый и смеющийся, наделяя здоровьем и дружбой детей, став символом наивной простоты.

В посттановский период стали изображать архатов (лоханей). Это уважаемые, знаменитые религиозные лидеры, «достойные войти в нирвану»[42]. Чаще всего они изображались как монахи, но изображение их отличалось повышенной экспрессивностью, что было обусловлено тем, что они выражали идею личного усилия в достижении цели при самоконтроле, обучении и индивидуальной борьбе. Конечно, архаты изображались и в Индии, но в Китае образ монаха стал важным и часто имел портретные черты.

В Японию буддизм проник через Корею. В этих культурах буддизм был связан с шаманизмом, системой добуддийских верований.

В **Корее** буддийское искусство приобрело специфические национальные черты в период правления династии Чосон (1392–1910). Впервые буддизм появляется в Корее в IV в. Сюда буддизм был перенесен из Китая, поэтому в искусстве периода Трех царств (I–VII вв.) сохранились черты китайских оригиналов. Первые буддийские статуи делались из глины, бронзы и камня. Наиболее распространенный образ в этом искусстве — бодхисатвы, сидящем в позе «на европейский манер»: одна нога подогнута, другая опущена к земле, пальцы руки касаются щеки. Лицо отрешенное. Считается, что это изображение Будды Майтрея. В Корее он называется Мирыл-босал. В Китае в такой позе изображали Шакьямуни, еще не достигшего просветления, а в Индии в период Кушанской династии — Авалокитешвару. Примером изображения Авалокитешвары (Кваным в Корее) может служить статуэтка из позолоченной бронзы VI в. эпохи Пэкче.

Специфической формой претворения буддизма в искусстве Кореи являются каменные фонари, самобытные памятники, в которых гармонично выразился синтез архитектурных и скульптурных форм.

В период Силла (668–935), когда объединению страны способствовало возвышение буддизма, превратившегося в официальную государственную религию, создан памятник Соккурам — буддийский пещерный храм. В этом святилище множество рельефов. Среди изобилия изобразительных элементов в нем выделяется колоссальный образ Будды, наиболее выразительное воплощение в корейском искусстве буддийского идеала. Мощный торс окутан плащом. Левая рука свободно кистью лежащая на сложенных у пояса ногах в жесте спокойствия, размышления и мира (дхьяна-мудра), правая покоится на колене с опущенными к подножию пальцами — жест, призывающий землю в свидетели (бхумиспарша-мудра). Если каменные статуи Будды, которых в этом памятнике

[42] *Андросов А. П.* Словарь индо-тибетского и российского буддизма: главные имена, основные термины и доктринальные понятия. С .37.

довольно много, уже решены чисто в корейском стиле, с мягкостью текучих линий, благородной сдержанностью и обобщенностью форм, то фигуры бодхисатв еще сохраняют черты китайского влияния, в основном эпохи Тан. Таковы, например, изображения трех наиболее почитаемых бодхисатв Мунсу-посаль (Манджурши) — покровитель наук и знаний, Похен (Самантабхадры) и одиннадцатиглавой бодхисатвы Кваным (Авалокитешвары, получившего женский пол). Согласно легенде, голова Авалокитешвары от скорби за человечество раскололась на одиннадцать частей. Из них Будда слепил ей, кроме большой головы, десять маленьких, образующих род венца. Это изображение — один из уникальных памятников Кореи.

Можно считать, что к середине VIII в. буддизм достиг апогея своего распространения в Корее. Таковы, например, бронзовые фигуры четырех хранителей стран света, отлитые из бронзы. Они прикреплены к стенам священного ковчега. Хранитель Юга изображен с «пылающей жемчужиной» в левой поднятой руке. Хранитель Востока стоит на лежащей антилопе с алебардой в левой руке. В этих фигурах еще заметны черты иноземного характера, но здесь возрастают тайные, мистические практики буддизма, что рождает появление огромного количества символов, выражающих эти эзотерические воззрения.

В эпоху династии Коре (918–1392) традиционный буддизм, смешавшись с другими верованиями, оформился в новое корейское направление, известное как Чогу-дзон или секта Сон, что предопределило уникальную система корейского буддизма. В искусстве это привело к формированию элегантного и рафинированного стиля. Наиболее ярко он проявился в иллюминированных бумажных манускриптах и живописи на шелке. Чаще всего это изображения Будды Амитабху, его бодхисатв и спутников в величественных композициях, отдельно стоящих бодхисатв. К сожалению, примеров этой живописи сохранилось немного «из-за щедрости корейских монахов к посетителям монастыря, а также в результате японских нашествий и оккупаций в XX веке»[43].

Корейский стиль в этот период начинает утверждаться окончательно. Уникальным памятником X–XI вв. является вылепленная из глины статуя Будды, покрытая густыми слоями золотого лака. Позади нее — остроконечный ореол — мандала из резного позолоченного дерева в виде струящихся кверху языков пламени. Помимо бронзовых фигур нередко используется железо, фигуры достигают колоссальных размеров. Но даже в маленьких произведениях ощущается корейский стиль — в увеличенных пропорциях головы, в абстрактной трактовке поверхности, особенностях лиц, монументальности. В эпоху Коре в кругах знати и в богатых буддистских монастырях широкое распространение и признание получили керамические сосуды, называемые селадонами Коре. Они изысканны и изящны. Именно буддизм оказывал значительное влияние на производство керамики, служившей для различных церемоний.

В эпоху Чосон (1392–1910), начиная с XVI в., в буддийском искусстве проявляются традиции шаманского наследия, народного искусства. На смену рафинированности предшествующих образов приходят яркие, смелые краски, иногда слишком кричащие цветовые решения. Это проявление народных обычаев получило отражение в темах — разнообразных

---

[43] *Фишер Р. Е.* Искусство буддизма. С. 139.

и замысловатых по сюжету. Примером может служить композиция на тему Десяти владык ада. Тема мучений была известна в индийской литературе, получила претворение в живописи периода Тан, а впоследствии получила воплощение в корейском и японском искусстве, демонстрируя в полной мере способность буддизма приспосабливаться к нуждам народных верований.

В **Японии** буддийское искусство было связано с синтоизмом и конфуцианством. Идеи даосизма сочетались с дзэн-буддизмом. Все эти учения отразились в искусстве. «Именно буддизм придал пониманию прекрасного оттенок глубокой тайны, неявленности в феноменальном мире, лишь намекающей на мир ноуменальный»[44].

Само искусство буддизма в Японии прошло три этапа. В искусстве Японии проявился основной принцип, который отмечает Т. Григорьева. Японцы берегут исконное, но при этом, как замечает она: «Непредубежденность против чужого, умение найти партнера в самом широком смысле ведут к перманентному расширению связей… Это предопределило художественный путь, ритм искусства: не отсечение, преодоление, а воспроизводство прошлого на новом витке»[45].

Первый этап начался в VI в., когда в искусстве отражались ценности государственной религии. В этот период искусство развивалось по образцу Кореи и Китая. Помимо китайских и корейских влияний, в искусстве Японии проявляется и культура скифо-сибирских всадников[46].

Знакомство с буддизмом в Японии произошло в конце V в. Как отмечают японские хроники, сюда были привезены из Кореи в 552 г. буддийские книги, свитки, бронзовая статуя и церемониальная утварь Соккамони (Шакьямуни). Сначала буддизм проник в аристократические круги. Наиболее яркий пример искусства этого времени — храмовый комплекс Хорюдзи, в котором во многих произведениях мы видим первые, еще эклектичные формы буддийского искусства, когда сочетаются буддистские и синтоистские элементы — синтоистские божества и обряды вошли в буддийские ритуалы, а изображения несут на себе следы китайских и корейских влияний. Например, в знаменитой триаде Будды Шакьямуни и двух бодхисатв повторяются особенности рельефов пещерных храмов в Лунмэне. Образ же медитирующего бодхисатвы явно корейского стиля и по системе выразительных средств, и по материалу — дереву, произраставшему на Корейском полуострове.

Затем последовал период, когда в стране получили распространение эзотерические школы и культ Будды Амитабхи (Амиды в Японии). Как правило, произведения этого периода в эпоху Хэйан (794–1185) — время, которое в переводе означает «мир и спокойствие», создавались для аристократии и были утонченными и элегантными, отражая рафинированность вкусов императорского двора. Твердое дерево заменило бронзу, сухой лак или глину предшествующего периода. Натурализм эпохи Нара вытеснен стилизованными изображениями. Все больше ощущается освобождение от китайских и корейских образцов. Кульминацией этого времени стали произведения, создававшиеся в XI–XII вв. Показателен образ Фудо-

---

[44] *Скворцова Е. Л.* Японское традиционное искусство гэйдо: источники эстетического своеобразия // Искусство Востока. Проблемы эстетического своеобразия. СПб., 1997. С. 87.

[45] *Григорьева Т. П.* Красотой Японии рожденный. М., 1993. С. 30.

[46] *Стенли-Бейкер Дж.* Искусство Японии. М., 2002. С. 40.

Мео-о — одного из Пяти царей, самого известного и сильного. Мео-о — это образы индийских тантрических источников из индуистского пантеона. Фудо унаследовал от индуистского Шивы функции устрашения и разрушения. Но буквально следуя буддистским текстам, изображения иногда приобретают смешные признаки: «Тело Фудо должно быть округлым и темного цвета, ему надлежит держать меч и лассо, у него должны быть клыки и глаза навыкате, о его силе свидетельствует закусанная нижняя губа»[47].

В это время формируется уже чисто японский стиль. К сожалению, не все сохранилось от этого периода. Особенно часто в этот период изображались сцены «западного рая» Амиды и мучения буддийского ада. Храм Феникса, или Бедо-ин, представлял собой миниатюрную копию рая, став символом возрождения и бессмертия. Образы Будды, Амиды и сопутствующих лиц — бодхисатв, музыкантов, изображения четырех времен года, символизирующих «западный рай», здесь привлекают прекрасными лицами, силой и простотой, оттененными изящными деталями.

Но эти изысканные формы искусства были вытеснены новыми идеалами, более грубыми и брутальными. Во второй половине XII в. в результате разрушительных войн к власти пришли военные, правившие около семи веков. В эпоху Камакура получает распространение новый интерес к историям из жизни Будды Шакьямуни. В свитках на буддистские темы часто использовались юмористические сюжеты — грубоватые рисунки изображали Будд в виде лягушек и монахов в виде обезьян. Художников занимают преимущественно реализм и портретирование. Таковы, например образы знаменитого скульптора Ункэя (умер в 1223 г.). Влияние его ощущается в работах многих его последователей. Как правило, они, вслед за ним, изображали китайских монахов.

В отличие от утонченного искусства эпохи Хэйан теперь образы стали репрезентацией силы. Таковы, например, восьмиметровые деревянные статуи воинов Ункэя. Обычно в таких статуях размещали священные амулеты, тексты, реликвии. В статуи Ункэя посетители могли войти внутрь, так как они были изготовлены полыми. К голове вела лестница. Там находилась еще одна, уже небольшая, фигура и святилище для поклонения. Так же делали статуи Авалокитешвары — по-японски он назывался Каннон. «Это имя женского рода, поскольку на Дальнем Востоке этому бодхисатве „изменили“ пол»[48]. (Вспомним о корейской Кваным). В этот период получил распространение дзэн-буддизм. Сады «песок-вода» организовывались по образу «чистой земли западного рая» Амиды и были широко распространены в дзэнских храмах. Самый знаменитый из них — в монастыре Реандзи в Киото, представляя собой наглядный пример мимолетности вещей.

Помимо садов, буддизм породил новые выделившиеся виды искусства, такие как чайная церемония и искусство цветов — икебана. В чайной церемонии много элементов символики буддизма. Даже путь к чайному домику — символ того пути, который должен преодолеть каждый, совершающий паломничество в синтоистский храм, освобождаясь при этом от бремени повседневности.

---

[47] *Фишер Р. Е.* Искусство буддизма. С. 160.

[48] *Андросов А. П.* Словарь индо-тибетского и российского буддизма: главные имена, основные термины и доктринальные понятия. С. 132.

Свет и цвет взаимосвязаны в японской эстетике. Свет имел своим символом белый цвет, отождествляясь с добром, ясностью, отчетливостью, жизнью, прекрасным. Наоборот — тьма, ночь, грязь, смерть, безобразное отождествлялись с черным цветом. Эта эстетика белого цвета зародилась в синтоизме, но получила претворение и в буддизме через стихию воды. Во многих буддийских храмах плескать в лицо изваяний Будд и бодхисатв водой считается способом достичь их благосклонности. Правда, иногда белый цвет выступал не только атрибутом жизни, но и использовался для обозначения смерти, когда умирал праведник. Чистота его сердца освещала внутренним светом его смерть.

Красный цвет считался цветом ран, крови, войны, символизируя ненависть, греховность. Долгое время он отождествлялся с черным цветом. Но под влиянием знакомства с континентальной культурой отношение к нему изменилось. Сине-зеленый цвет — цвет человеческой жизни.

Особое место в японском искусстве занимает символика пустого белого пространства на плоскости картины, придавая ей ноуменальную значимость.

Важный элемент искусства — запах.

Один из первых примеров соединения прямых и изогнутых линий — мотив теккомон («прямые-линии-и-полукружия»), зародившийся в эпоху Кофун (300–600 гг. н. э.) и ставший примечательной особенностью искусства Японии[49].

В **Юго-Восточной Азии** буддизму предшествовал индуизм, что наложило отпечаток на искусство этого региона. Лишь северная часть **Вьетнама** из-за близости Китая и потому активной китайской колонизации оказалась вне сферы индуизма. На территории северного Вьетнама доминировали народы чамов. Камбоджийцы обитали в центральной части долины Меконг. На западе в долинах Менам и Иравади, а также область, впоследствии ставшая Таиландом и Бирмой, населяли народы мон. В центральных регионах буддизм укоренился после VI–VII вв., пользуясь успехом у народов мон. Они приняли буддизм к VII в. К X в. он уже прочно укоренился у народов мон, на территории Таиланда и Бирмы. Впоследствии буддизм распространился на Яве. В X–XV вв. в этом регионе наблюдается взлет буддизма. В Новое время буддизм продолжал господствовать в Таиланде и Бирме. В Камбодже и Южном Вьетнаме буддизм был ограничен разными политическими силами.

В искусстве изваяния Будды здесь появились первыми. Их привозили из Индии и Шри-Ланки буддийские монахи и торговцы. Эти первые статуи послужили отправной точкой и прототипом для творчества местных мастеров. Вскоре стали проявляться местные национальные стили на большинстве территорий. Несколько позднее — в Таиланде, в XIII в. — в Сукотаи. Часто на этих территориях была распространена идентификация царя, правителя с божеством. Особенно это было характерно для Камбоджи, получило распространение на Яве и в Чампа (государство на территории Вьетнама). Царь мог отождествляться с Авалокитешварой — как в портрете правителя Камбоджи Джаявармана VII (XIII в.). Здесь этот бодхисатва назывался Локешвара. Интересен образ первой яванской королевы Сингхасари начала XIV в. в виде богини мудрости Праджняпарамиты, современная королю Камбоджи Джаявармана VII, в которой воплощен женский идеал, но наделенный чертами уверенности и силы, что обычно было характерно для мужских фигур.

---

[49] *Стенли-Бейкер Дж.* Искусство Японии. С. 28.

Нередко цари изображались и в образе Будды. При этом местные верования вплетались в канву буддийских представлений. Так, в буддизме существует представление о том, что змей Мучалинда охранял Будду во время его медитации. Но в Индии этот сюжет довольно редко воплощался. На Таиланде и в Камбодже он становится очень популярным. В местном исполнении это изображается вариациями расположения колец змея или ног Будды, но в целом местные мастера следовали индийским образцам. Кхмеры и тайцы иногда добавляли корону и украшения (как, например, в изображении Джаявармана VII в центре храма Байон). При этом каменная скульптура тяготела к трехмерной форме, в отличие от Индии, где большая часть произведений была выполнена в высоком рельефе. Круглую скульптуру можно увидеть в Камбодже, Таиланде, на о. Ява. Так как в этом регионе изобилие золота, то здесь было сделано много статуй из него. Но многое вывозилось в слитках в Китай. Поэтому до нашего времени таких статуй дошло немного. Один из поразительных примеров — цельная статуя Будды из золота в Бангкоке. Даже в наше время в Камбодже можно купить маленькие тонкие полоски золотой фольги для того, чтобы покрыть статуи божеств.

Общая идея, объединявшая искусство этого региона, — священная гора Меру. Такой идеал индийского храма появился здесь в I тысячелетии, повторяя символическое решение как центр Вселенной. Храм был ориентирован на четыре основные направления. В центре находилось святилище. Олицетворением воды были змеи, которые изображались на мостах, показывая связь земли с небесами. Арочные ворота также репрезентировали переход из одного мира в другой. Таким образом, благословение небес нисходило на внешний мир из храма через ворота и змеевидные мосты. Такие храмы строились, например, в Камбодже. В Таиланде центральная башня доминировала над храмовым комплексом. На Яве такой принцип организации пространства распространялся не только на храмы, но и на деревни.

Особо отмечается вход в храм, ибо он — введение в мир обитания божеств, в мир земного воплощения небес. Поэтому в камбоджийских храмах, например, сложная резьба с щедрыми украшениями — различными фигурами, завитками лозы и т. п. подчеркивает значимость перехода из обычного мира в мир божественный.

У кхмеров входные ворота, в ранний период вырезавшиеся из одного каменного блока, впоследствии для усиления значительности, ввели вторую пару резных и раскрашенных дверей. На о. Ява над дверьми делались вместо индийских масок киртимуккха пространственные композиции.

Индийская ступа приобрела разные региональные формы. Тайские и бирманские ступы следовали стилю Шри-Ланки. Во Вьетнаме и Камбодже отдельно стоящая ступа встречается редко. На о. Ява террасы храмов украшены многочисленными ступами (примером служит величественный комплекс Боробудур).

Таиланд отличает динамика развития буддийского искусства. Один из распространенных сюжетов — чудо в Сравасти. Излюбленным сюжетом становится момент просветления Будды. Он изображается сидящим, одной рукой прикасаясь к земле. Второй характерный образ — стоящего Будды. Обе руки подняты на уровне груди ладонями вперед. Этот жест трактуется как жест проповедования или толкования учения. Часто изображается колесо, иногда самостоятельно, иногда с газелью, а также в нескольких случаях рядом с индуистским богом

солнца — Сурьей. Эти изображения стали символом тех адаптаций, которые привнесли местные художники в буддийское искусство.

В XIII в. появится два новых типа изображения Будды — сидящего и идущего. Теперь сидящий Будда уже отличается характерной тайской манерой: руки и пропорции тела стилизованы, на макушке головы — пламенеющая ушниша, ярко выраженный тайский этнический тип. Многие особенности образа обусловлены индийскими описаниями: «Его глаза должны быть как бутон лотоса, нос подобен клюву попугая, а конечности гладкие, как ствол баньянового дерева (индийская смоковница)»[50]. Другой образ — идущий Будда. Он демонстрирует грацию и легкость танца, стилизован, чем отличается от фронтальности большинства образов Будд.

Сохранились настенные росписи XVIII в. и иллюминированные рукописи. Тайская живопись отличается яркими красками, подчеркнуто выраженными этническими чертами персонажей.

Бирма была более отчуждена от Индии, несмотря на ее территориальную близость. Бирманский стиль в искусстве буддизма формируется лишь к XI в. Произведения этого региона характеризует экспрессивное изящество. Здесь мы находим множество идентичных Будд в бесчисленных нишах или изображений, нарисованных на стенах храмов. Как правило, изображения Будды с урной между смотрящих вниз глаз, со стилизованным плащом, перекинутым через левое плечо, с ушнишей на голове. Это отличительный признак бирманского искусства. Жест указывания Будды на землю становится доминирующим и центральным в бирманском искусстве, часто он — визуальный центр композиции, знак свидетельства важности и внушительности именно этого образа. В XIV в. в бирманском искусстве появляется образ Будды, украшенного драгоценными камнями и причудливой короной. Это связано с сюжетом, повествующем о привлечении к буддизму гордого царя, не захотевшего слушать бедного учителя. И тогда Будда, которого обычно изображают просто одетым, принял облик правителя Вселенной.

Бирманская ступа отличается от других. Это особая многоярусная комбинация индийских и цейлонских мотивов. От квадратного основания к круглому телу ступы и многочисленным зонтикам и остроконечному шпилю представляет собой гармоничное соединение частей в единое целое, без характерных разграничений, присущих, например, искусству Гандхары.

Наиболее яркий памятник **Камбоджи** — Ангкор-Ват. Это индуистский храм. Недалеко от него находится буддийский ансамбль — Байон. Здесь нашло воплощение в наиболее законченной форме представление о Вселенной, ее безбрежности. Пять башен ассоциируются с пятью пиками горы Меру. В главном святилище находятся культовые образы. Эта гора-храм выступала как место обитания бога-короля. Подземный мир здесь представлен изваянием рыбы, символа глубин океана, размещенной вдоль основания храма. Ров с водой олицетворял великий океан. Храм окружают галереи с изображениями различных божеств. Со стороны, противоположной храму, ров был огорожен стеной. Символические репрезентации в этом храме многочисленны и повсеместны. Еще отчетливее это проявляется в храмовом комплексе Неак Пеан, посвященном Локешваре (одна из форм бодхисатвы Авалокитешвары). В Неак Пеане воссоздан остров Джанбудвипа — мир людей, в центре которого находилось

[50] *Фишер Р. Е.* Искусство буддизма. С. 187–189.

озеро в Гималаях с потоками целительных вод, в которых омывались Будда, бодхисатвы, святые, отшельники и страдающие от болезней.

В **Индонезии** буддизм был заимствован непосредственно из Индии, что обусловило близость иконографии. Проник буддизм сначала на о. Суматру, затем на о. Яву. Здесь древние культы плодородия, почитания предков и обожествления царя наполняли целостные системы буддизма, чтобы быть понятными и народным массам и приспособленными для правящей верхушки, стремящейся усилить и возвеличить свою власть. Это придало особый оттенок буддийской космогонической символике в Индонезии.

Все храмы по-индонезийски называются «чанди», что связано в первую очередь с погребальным культом. Характерная их черта — четкое деление на широкое основание и вытянутый вверх остов храма. Постоянно сохраняется соотношение квадрата и круга, соединенных главным туловом храма. Таким образом, чанди состоит из основания, целлы и кровли. Они символизируют мир нижний — тяжелый, подземный, прошлый. Средний уровень — облегченный, надземный, настоящий; верхний — легкий, небесный, будущий. Числовые закономерности, явно прочитываемые в соотношении частей чанди, выражают космогонические и мифологические схемы, проявляя их символическую сущность. Четыре опорные точки образуют квадрат земли, проекция неба на землю — круг, троичная схема мира помимо вертикального разделения слоев пространства обретает горизонтальную протяженность, которая обозначается четырьмя, восемью, шестнадцатью и т. д. устойчивыми крайними точками — по углам и в центре каждой стороны квадрата, являясь внутренним смыслом строения здания. Наиболее характерная черта индонезийских чанди — фантастическая маска кала и макары. Кала замыкает сверху арки ниш, входов наподобие замкового камня, а макары завершают обрамление ниш внизу.

Макары — это головы мифологических животных. Они пришли из Индии. В Индонезии макары приобрели специфический облик — фантастическая голова слона с широко раскрытой пастью с задранным кверху хоботом. Хобот украшен гирляндами с цветами и драгоценностями, а основание головы переходит в растительный орнамент из листьев и веток. В открытой пасти нередко изображается стоящая или сидящая фигура человека либо животного или линга Шивы.

На о. Ява буддизм оформился к VIII в. Один из характерных памятников — чанди Мендут и Павона. На стенах изображены рельефы с изображением джатак. Здесь происходит многократное совмещение и удвоение иконографических схем. Например, в чанди Мендут фигура тары может быть одновременно центром сидящей на лотосе троицы (с двумя нагами), центром пяти божеств верхней композиции (с двумя божествами на облаках) и центром девяти божеств (обе совмещенные композиции плюс две фигуры на колоннах). При этом накладывание и варьирование одной и той же структуры на разных уровнях сочетается с неодинаковым смысловым значением этой структуры. Например, числовой символ 5 означает четыре стороны света и центр, пять составных элементов мира — земля, вода, воздух, огонь, эфир, пять человеческих чувств, главенство центра над периферией и многое другое. Цифра 3 воплощает разделение мирового пространства на нижнюю, среднюю и верхнюю сферы, в то же время означая различение сознания затемненного (низ, прошлое), просветленного (середина, настоящее) и слиянного с истиной (верх, будущее).

Столь же многослойны изображения. Например, семантика образа дерева. Крона дерева часто выполняет функции священного зонта, осеняющего и защищающего сидящего под деревом просветленного Будды. В то же время это космогонический символ мирового остова, соединяющего небесную сферу (круглую крону) с землей (его корневую систему). Сидящая фигура соединяет небо и землю. В Индонезии любили также изображать священное дерево богатства, украшенное цветочными и ленточными гирляндами, с дарами и сосудами в основании. Фигура Амитабхи в головном уборе для индонезийской скульптуры нередко является атрибутом Майтреи.

Основной буддийский памятник яванского искусства, в котором претворились все особенности и специфика этого региона, — Боробудур. Это мемориальная ступа огромного масштаба. Обходить этот памятник надо с восточной стороны, так, чтобы центральная дагоба была все время по правую руку. В Индии, на родине буддизма, ритуальный обход ступ — прадакшина — определялся движением солнца. В Индонезии, расположенной ниже экватора, это направление не совпадает с традиционным.

Это великолепное сооружение поражает масштабом и убранством. Как считает И. Ф. Муриан, «в этой ступе воплотился довольно полный буддийский канон в его космогоническом, мифологическом и иконографическом аспектах»[51]. Само название памятника имеет множество толкований. Одно из них — «Гора собрания добродетелей десяти ступеней бодхисатвы». Памятник состоит из 9 уровней. Цифра девять в этом памятнике оказывается самой почитаемой, и конструкция его эту цифру по-разному претворяет. Так, по горизонтали структурное деление выражает четыре стороны света с четырьмя углами между ними и одним центром (4+4+1). По вертикали представлены три сферы, каждая из которых состоит из трех частей (3+3+3). Все ярусы делятся на шесть квадратных и три круглых (6+3). Примеры столь четкого членения можно продолжить. В целом же девятичленная структура Боробудура имеет несколько разных схем. Эти цифровые, геометрические символы дополняются иконографическими и претворяются в художественной форме.

Здесь более 500 рельефов в человеческий рост и протяженностью почти в 3 км. Внутри этого архитектурного комплекса тысячи отдельных скульптур и рельефов. Круглые скульптуры строже и суше, чем аналогичные образы рельефов. Но все они приближены к идеальному канону «прекрасного, совершенному, как оно понималось сакрализованным сознанием яванцев времени создания Боробудура»[52]. Они могут быть соединены то в циклические ленты повествований, то разбиваются по ранжиру на отдельные фигуры-символы. На пути восхождения из нижнего мира к небесному изображены разного рода сцены в виде фризов. Изображения земной реальности, земных желаний постепенно уступают место более отвлеченным образам. Сначала показаны люди, сцены повседневной человеческой жизни, затем люди и божества, следом появляются изображения Будд — от рождения до проповеди в Оленьем парке Сарнатхе. Многочисленные джатаки повествуют о долгом пути Будды к просветлению. Различия в позах уравновешиваются выражением абстрактного умиротворения на

[51] *Муриан И. Ф.* О применении термина «классика» к искусству востока (на примере искусства Непала и Индонезии). С. 86.

[52] Там же. С. 23.

всех лицах. Будда (Шакьямуни) чист в своей телесности и близок всему живому в своей божественности. Это проявляется в его изображениях, телесная воплощенность которого претворена в прекрасном человеческом облике. Так, например, здесь изображены Будды в земном ранге — мануши-Будды. Каждый из этих Будд является миру в облике земного существа в определенную космическую эпоху (кальпу, равную 4320 миллионам лет).

Будде настоящего (Шакьямуни) предшествовали Кашьяпа и Канакамуни, а на смену должен прийти грядущий Майтрея. Сюжеты джатак и авадан (религиозно-морализующие рассказы о жизни и прозрениях буддийских подвижников) предстают как прямая иллюстративность запечатленной страницы жизни народа того времени. Довольно часто на рельефах Боробудура запечатлены образы мужских и женских киннар — полуптиц-получеловека: голова, грудь и руки — человека, крылья и ноги — птиц. В верхней трети памятника на круглых террасах находятся ступы с просверленными отверстиями, через которого молящийся может увидеть сидящего внутри небесного Будду. В конце, на вершине, стоит огромная, но пустая ступа — символ бесформенности высшей реальности. Скульптура и архитектура здесь неразрывно связаны. «Совершенство одухотворенной формы вырастает (и врастает) в значительность не менее совершенной формы сакрального поля молитвы и живого тела искусства»[53].

Вся динамика художественно-образной конструкции приводит зрителя к исчезновению иллюзорного, но материального мира и слиянию с абсолютом, т. е. возможностью достижения высшего просветления. «Однако сложная, многоаспектная система Боробудура действительно позволяет наполнять ее различным смыслом, часто лишь подразумеваемым, скрытым, эзотеричным»[54]. В Восточной Яве буддийское понимание Вселенной соединило разные виды поклонения природе и богу. Традиционные формы чанди здесь претерпевают некоторые изменения. Так, огромные маски кала приобретают человеческий облик (храм Сингосари). Рельефы используют плоскостный разворот фигур с изображением головы, рук и ног в профиль, а плеч и торса — в фас.

Начиная с XV в. в Индонезии возникает исламизация, постепенно вытесняющая буддизм.

На территории России буддизм как традиционная религиозная культура характерен для трех народов: калмыцкого, бурятского и тувинского. Наиболее раннее проникновение буддизма было характерно для калмыцкого народа. Они приняли буддизм более 400 лет назад. Наиболее позднее принятие буддизма — для тувинцев. Оно последовало всего лишь 200 лет назад[55]. Поэтому мы будем рассматривать особенности претворения буддизма в искусстве **Бурятии**, куда буддизм хронологически проник в промежутке между этими датами и почему эта система взглядов и ее претворение в искусстве могут быть рассмотрены в качестве наиболее представительного и репрезентативного примера. Начало распространения ламаизма среди бурят относится к XVIII в. В 1712 г. в Бурятию прибыло 150 тибетских лам. Это были представители секты Гелугпа направления махаяна. Но с ламаизмом буряты были знакомы и раньше, через соседнюю Монголию. Поэтому ламаизм здесь быстро прижился. Он

---

[53] Там же. С. 21.

[54] Там же. С. 119.

[55] См. об этом: *Андросов А. П.* Словарь индо-тибетского и российского буддизма: главные имена, основные термины и доктринальные понятия. С. 8.

был усвоен бурятами в принципиально бурятском духе. Им покровительствовали пять дхаяни-будд, Будды Шакьямуни и Матрейя, бодхисатва Авалокитешвара и Манчжушри, докшиты — борцы за веру. В пантеон ламаизма попал Саган Удгун — Белый Старец — божество, известное народу по добуддийским культам. Фигура Белого Старца играет заметную роль в мистерии Цам.

Начало принятия буддизма приходится на XVI–XVII в.

В XVIII–XIX вв. буддизм распространился и закрепился. Это сопровождалось строительством монастырей с богато украшенными храмами. Главный алтарь храма со статуей Будды Шакьямуни символизирует гору Сумеру. Сакральную периферию декорируют скульптуры, ступы, мандалы, стенная и свитковая живопись.

Особенности семантики искусства буддизма Бурятии тесно связаны с тантрийским искусством Тибета. Канон индо-тибетского искусства претворен здесь сообразно национальным особенностям. Язык канона наиболее полно претворен в произведениях XVIII в. В XIX в. он усложняется декоративным цветом, в начале XX в. характеризуется сверкающей рельефной поверхностью.

В бурятской живописи и графике разнообразно варьируются изобразительные символы и краски буддийского искусства, а также те орнаментальные системы, стилизованные узоры, которые восходят к древним скифским и хуннским истокам и традициям этнической культуры бурят. Наиболее полно бурятская буддистская живопись воплотилась в танка (бурят.: «дэлэг бурхан», или «татами бурхан»). Бурятские танка тесно связаны с танками Тибета, Монголии, Китая, хотя и несут на себе черты национальной самобытности.

Один из распространенных образов в бурятской буддистской иконографии — «Белая Тара» («Саган Дара Эхэ»). Она символизирует материнский аспект сострадания и спасения: приносит должную жизнь и избавляет от опасностей, семь ее глаз означают бодрствование сострадательной мысли («каруна-чита»). На голове у нее характерная корона, украшенная буддийской драгоценностью — «ратной», особой формы серьги, браслеты на руках и ногах. Атрибут этого божества — голубой лотос. Воплощениями Тары могут быть исторические лица. Так, Елизавета Петровна, русская императрица, была объявлена бурятскими ламами воплощением белой Тары. Она изображается на лотосовом троне. Как правило, правая рука — в жесте варадамудра (дающая благо и милость).

Понятно, что проследить во всем многообразии знаковые основы буддийского искусства невозможно. Здесь отражены лишь основные, наиболее бросающие в глаза особенности проявления буддизма в искусстве разных стран, в наше время приобретающее все большую актуальность. Следует также помнить, что это искусство — специфическое развитие европейской классики. А. Дж. Тойнби писал: «…По мере того как греческое искусство „эллинистического“ и раннего „имперского“ периодов распространяется на восток через пространство исчезнувшей империи персов, достигая Афганистана, оно становится более условным, серийным и безжизненным. В Афганистане это дегенерирующее греческое искусство сталкивается с другой духовной силой, излучаемой из Индии: это одна из форм буддизма — махаяна. И выродившееся греческое искусство, соединившись с искусством махаяны, рождает совершенно новую и в высшей степени творческую цивилизацию — цивилизацию махаянистского буддизма, которая распространилась к северо-востоку через всю Азию, став

в конечном итоге цивилизацией дальнего Востока»[56]. На первый взгляд это высказывание выглядит парадоксальным, связывая Запад и Восток. Но на самом деле сегодня мы видим неразрывность связей и дальнейшего развития этих проявлений земной цивилизации и отражающего их искусства.

S. T. Makhlina

Semiotics of Buddhist Art

Buddhism originated in India. No matter how paradoxical, it became widespread not only in India, but in all the rest of Asia as well. There is a lot of Buddhist symbols. They include dharma wheel, endless knot, golden fish, lotus flower, umbrella, conch shell, vajra, mirror, svastika etc.

In every religion there are its own symbolic figures. The main sacred figures in Buddhism are 4, 8 and 6 (when it only appeared). Different animals are also used as symbols in Buddhism.

It is no wonder that such a powerful religious system was reflected in fine arts. The main symbols used in Buddhists art must remind the believers of its complex system. These are: a bowl for alms, stupa (Buddhist monument), Bodhi tree (the sacral banyan), footprint of Buddha, various images in sculpture and painting, representing events and places from life of the Buddha, and episodes connected with them. The canon of Buddha's depiction has 32 indexes. In addition to these there are 80 minor ones. Several gestures are connected with Buddha's historical image. Colour symbolism is also very important in Buddhist aesthetics. In every country these signs were interpreted in art in concordane with national tradition. Without their knowledge, one cannot understand Buddhist art.

[56] *Тойнби А. Дж.* Цивилизации перед лицом истории. М., 1995. С. 47.

Т. В. Юрьева
Ярославский государственный университет им. К. Д. Ушинского

ПРОИЗВЕДЕНИЕ ИСКУССТВА КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН
(Культурологическая интерпретация произведений древнерусского искусства на примере анализа русского православного иконостаса)

Произведение искусства на протяжении многих веков своей истории никогда не существовало вне культурной практики людей. Особенно это касается церковного искусства, где единый церковный канон, восходящий к основам православия, становился источником целостной религиозно-художественной системы, своего рода космоса, где все отдельные элементы восходили к общим символам, иерархически и изоморфно подчиненным друг другу. Каждый отдельный элемент храмовой системы, будь то молитва, песнопение, фреска или икона, оказывается тесно связанным со всем остальным, что существует в храме, и в то же время в качестве своеобразного культурного синтеза несет в себе весь комплекс смыслов, которыми наполнена православная культура.

Поэтому, помимо общего искусствоведческого инструментария, несомненно применимого к феноменам религиозного искусства, для наиболее глубокого и адекватного понимания этих произведений, для их анализа необходимо применять комплекс культурологических процедур, таких как интегративный подход и системный анализ на основе раскрытия культурного синтеза, осуществляемого при их создании.

Иконостас является для русской православной культуры таким же универсумом, как храм или икона, в нем отразились многие ее (культуры) основные смысловые доминанты. Поэтому православный иконостас, сформированный в парадоксальном контексте мировой и русской культуры, может быть идентифицирован как культурный синтез; структурно-семантические и историко-типологические характеристики иконостаса актуализируют православную картину мира в ее религиозном, православном, художественном дискурсах; теоретико-методологический опыт культурологии позволяет обеспечить фундаментальный дискурс религиозно-детерминированного феномена в светской научной традиции.

Методология построения теоретической парадигмы исследования и обоснования механизма анализа многочисленных артефактов, составляющих эмпирическую базу исследования, потребовала вычленения символического, канонического и историко-типологического дискурсов православного иконостаса, в силу чего она опирается на принципы интегративного взаимодействия таких наук, как культурология, культурная антропология, искусствоведение, история, эстетика, богословие, филология и литургика.

Названный интегративный культурологический подход осуществляется при выявлении разнообразных черт взаимосвязанных культурных феноменов (храм, литургия, икона, иконостас). Основанием такого подхода служит опыт культурологических исследований, накопленный отечественной наукой за последние десятилетия и конкретно ярославской научной культурологической школой.

Основным методом, применяемым в исследовании, является историко-типологический, позволяющий связать изучаемый культурный феномен (иконостас) с исторической

динамикой культуры, где артефакт позиционируется соответственно различным культурно-историческим эпохам. Названный метод опирается на артефакт как доминанту изучения в культурной истории.

Историко-типологический метод адекватен целям нашего исследования. Он позволяет апеллировать к отдельно взятому, конкретному культурному явлению, самодостаточному феномену, который соотносится с контекстом эпохи и культуры в целом. Это дает возможность соединить изучение культурного синтеза той или иной эпохи с изучением локального культурного опыта. Вот почему в составе культурного синтеза значимым стало изучение принципов специфического синтеза искусств.

Основные положения, выдвинутые нами, следующие:

— специфика иконостаса впрямую соотносится с культурными смыслами православной картины мира и отражает все ее основные параметры, такие как универсальность, христоцентричность и иерархичность, закрепленные в художественной форме религиозным каноном;
— сложная семантика русского православного иконостаса формирует своеобразный культурный синтез, включающий символические значения отдельных составляющих его икон, корреспондирующий с литургическим пространством и архитектурным ансамблем храма, в связи с чем по аналогии со словом в контексте каждый образ приобретает в нем дополнительное значение как часть целого;
— православный иконостас как культурный универсум имеет символические основания, обусловленные символическими значениями, укорененными в православной картине мира, как то: иконостас как символ космоса, иконостас как символ рая, иконостас как символ горы, иконостас как символ дерева;
— иконостасный канон не поддается однозначной верификации, поэтому в качестве культурного механизма, каковым для иконы является канон, применительно к иконостасу может выступать традиция, приобретшая качество канона;
— литургическая интерпретация является одним из значимых с точки зрения воплощения православной картины мира способов раскрытия сущности русского высокого иконостаса как культурного синтеза, не только объединяющего множество смыслов и форм в себе самом, но и являющегося своего рода стержнем, собирающим вокруг себя другие, самостоятельные компоненты сакрального храмового пространства в его визуальных, вербальных, звуковых кодах;
— интерпретация историко-типологической компоненты иконостаса позволяет совместить синхронический и диахронический подходы к культурному синтезу; типологические принципы организации духовных смыслов иконостаса (принципы, основанные на идеях спасения, патроната, идее отражения христианской истории и событий русской духовной жизни) складываются в силу исторической динамики русской культуры, отражаясь в определенной последовательности актуализации тех или иных идей;
— история развития русского православного иконостаса является отражением смены различных культурных парадигм, характеризующихся контекстуальной актуализацией социокультурных доминант художественного синтеза.

Раскроем эти положения подробнее.

Прежде всего, при выяснении семантики различных форм средневековой художественной культуры, в т. ч. и иконостаса, необходимо рассмотреть избранный феномен в контексте средневековой картины мира, в данном случае — православной. Православная картина мира является основой для формирования художественного языка в культуре русского Средневековья. Контекстуальный и интегративный подход к церковному искусству, в отличие от методов традиционного искусствоведческого или эстетического анализа, основывается на выявлении связи между формой и специфическим содержанием и определяется христианской картиной мира, существовавшей в тот культурный период, когда были заложены основы православного церковного искусства. При анализе феноменов православной художественной культуры, с одной стороны, необходимо соотнестись с традицией подхода к ней, сформированного трудами Е. Н. Трубецкого, свящ. П. Флоренского, Л. А. Успенского, у которых осмысление содержания конкретного культурного феномена (например, иконы) основано прежде всего на идеях богословия. С другой стороны, в исследовании предлагается междисциплинарный подход к основам художественной культуры Средневековья, с учетом широкого историко-культурного контекста и опорой на философскую категорию миропонимания и разработанное в культурологии понятие «картина мира».

Нами, вслед за П. М. Бицилли, выделяются такие основные параметры православной картины мира, как космичность (универсальность), христоцентричность и иерархичность. Обосновывается также форма выражения данных параметров в средневековой культуре, которая основана на символичности художественного языка церковного искусства и каноничности как форме его закрепления.

Средневековая символика, в свою очередь, является основой для формирования синтетической природы культурных феноменов Средневековья, в том числе и русского православного иконостаса. Иконостас является важнейшим смысловым и художественным элементом пространства православного храма и в соответствии с выполняемой в храме функцией обладает сложной полисемантической природой. На основе символического значения множественных элементов иконостаса он предстает как синтетическое целое. В иконостасе как в единой точке сошлись пути развития целого комплекса культурно-художественных явлений, которые получили здесь свое логическое завершение в определенной *синтетической* форме, поскольку результатом любого синтеза является совершенно новое образование, свойства которого есть не только формальная сумма свойств компонентов, но также и результат их взаимопроникновения и взаимовлияния.

Проблема синтеза в средневековой культуре решается специфично. Изначально базировавшееся на архаическом сознании, Средневековье — это культурный период, основанный на синкретичном единстве всех основных форм общественного сознания, что и принято определять как *средневековый синтез*. Это время характеризуется особой цельностью мировидения, основанного на христианстве, которое, с одной стороны, уже приобрело ряд особых, характерных черт, а с другой — распространило их на все культурные явления. Феномены средневековой культуры априори несут в себе синтетическую природу, поскольку являются образным отражением средневековой картины мира, уже обладающей синтетичностью.

Опираясь на философские и богословские представления о символе^ можно выделить такие важные для средневековой художественной культуры его свойства:

— структура, которая долженствует погрузить каждое частное явление в стихию «первоначал» и дать через него целостный образ мира;
— многозначность, которая создает возможность присутствия целого спектра содержащейся в нем информации;
— коммуникативность, которая проявляется в создании универсума общения (смысл символа не должен и не может быть понятным для людей, не принадлежащих к определенной группе, внутри которой осуществляется коммуникация, то есть для тех, кто не посвящен в значение символа), и индивидуализация общения (понимание символики отдельными членами группы создает чувство единения с данной группой).

По нашему мнению, все названные системные особенности и нюансы требуют знания и понимания символических значений, что в конечном итоге дает возможность прочтения символического поля культуры как *текста*, на чем и основана христианская экзегетика. В этом поле искусство, также обладающее символичностью как одной из основных характеристик, занимает свое особое положение. Именно символичность придала средневековому христианскому искусству статус специфического феномена мировой художественной культуры.

В силу того, что иконостас представляет собой многосоставную икону, его сложная семантика формирует своеобразный культурный синтез, включающий символические значения отдельных составляющих его икон, корреспондирующий с литургическим пространством и архитектурным ансамблем храма. И так же, как слово в контексте, каждый образ приобретает дополнительное значение как часть целого.

Какова же символика всех возможных иконостасных форм? Иконостас в системе русского православного храма может рассматриваться как символическое визуальное воплощение основных смыслообразующих доминант русской православной культуры. В специфической для русской архитектуры ситуации, при которой иконы стали главным элементом декора в храме, именно иконостас принял на себя нагрузку в виде символических значений. Поскольку иконостас изоморфен храму, в его смыслы прежде всего экстраполируется символика, определяемая его положением и функциями в храмовом интерьере. Можно подробно рассматривать такие символические значения иконостаса как: символ космоса, символ рая, символ горы, символ дерева.

В результате исследования можно сделать вывод о том, что причины вариативности иконостасных композиций и соответственно их символики связаны с самой сложностью данного феномена, который, представляя собой, по сути дела, многосоставную икону и находясь в центре храма, несет в себе целый ряд символических значений, актуализированных в соответствии с историко-культурным контекстом эпохи, в которую иконостас создан.

Следующая важная черта — каноничность православного искусства. Необходимо рассмотреть различные параметры канона, который фиксирует на уровне формы важнейшие смыслы миропонимания человека Средневековья. Мы исходим из представления о том, что канон — понятие многозначное. В силу специфики средневековой христианской картины мира в восточнохристианской средневековой культуре присутствуют различные его значения.

Будучи воплощением религиозного мировосприятия и предназначаясь для транспонирования в сферу обрядности и в сферу художественно-образную, канон позволяет обнаруживать в себе ряд парадоксальных черт.

Во-первых, парадоксом является то, что в канонических формах искусства закрепляется и отражается индивидуальный религиозный опыт христианина, который, казалось бы, не поддается унификации.

Во-вторых, как показывает практика, канон вовсе не является тормозом художественного творчества, и, как справедливо отмечает П. А. Флоренский, «последнему канон никогда не служил помехой, и трудные канонические формы во всех отраслях искусства всегда были только оселком, на котором ломались ничтожества и заострялись настоящие дарования. Подымая на высоту, достигнутую человечеством, каноническая форма высвобождает творческую энергию художника к новым достижениям, к творческим взлетам и освобождает от необходимости твердить зады: требования канонической формы, или, точнее, дар от человечества художнику канонической формы есть освобождение, а не стеснение»[1]. Задача художника, по мнению Флоренского, — постигнуть смысл канона, изнутри проникнуть в него, как в «сгущенный разум человечества», и с высшего уровня достигнутого определить, как с этого уровня индивидуальному художнику является истина вещей.

Восприятие канонических текстов предполагает последующую их интерпретацию; таким образом, оказывается, что канон — это своеобразный перекресток, точка соприкосновения двух миров: художника и зрителя, которые лишь на миг соприкасаются друг с другом. Символика канонического искусства на уровне обыденного сознания кажется более однозначной и легко переводимой на вербальный уровень. Но понимая механизм восприятия произведений как основанный на «эстетике тождества», необходимо признать бесконечную глубину значений каждого канонизированного воплощения символа как для автора, так и для адресата этого искусства, чем и объясняется тот факт, что эти произведения продолжают быть интересными для тех и для других.

Еще более противоречивой оказалась ситуация с определением канонической формы иконостаса, который остался практически вне каких-либо установлений. Не имея верифицированных оснований говорить о существовании канона в русском церковном искусстве, тем не менее необходимо соотнестись с таким реальным существующим качеством этого искусства, как устойчивость и повторяемость его художественных форм.

В качестве культурного механизма, каковым для иконы является канон, применительно к иконостасу может выступать *традиция*. Поскольку, как справедливо отмечает И. Л. Бусева-Давыдова, канон в церковном смысле этого слова в области живописи и архитектуры не существовал, в русском Средневековье именно традиция приобрела силу канона.

Отсутствие канонов, четко сформулированных и зафиксированных в каких-либо вербальных или визуальных текстах, оставляет простор для творческих интерпретаций, а также провоцирует исследователей на попытку самостоятельного, вне актуальной культурной практики, так сказать, post factum, формулирования в соответствии со сложившейся традицией, *иконостасного канона.*

---

[1] *Флоренский П. А.* Иконостас. СПб., 1993. С. 62.

Поэтому в богословской и искусствоведческой литературе уже в достаточно позднее время для рефлексии по поводу данного феномена появляется понятие «классический иконостас» (Л. А. Успенский, В. Н. Лазарев, И. К. Языкова).

Понятие «классический иконостас» исследователи относят к разным периодам его существования. Так, одни связывают это понятие с моментом формирования высокой алтарной преграды в XIV–XV вв., другие относят понятие классического к иконостасу века шестнадцатого.

Рассматривая множество художественных памятников и пытаясь вывести для них всех «некий общий знаменатель», мы пришли к выводу, что иконостасный канон, а также тот его вариант, который можно считать «классическим», не поддается однозначной верификации. Система признаков (характеристик) в этом случае достаточно разнородна, что позволяет нам говорить главным образом не о каноне, а традиции, которая, однако, на почве русской культуры приобретает силу канона.

Поэтому описание традиционных особенностей и структуры иконостаса предполагает: единые (канонические) правила могут существовать внутри достаточно широких границ, которые можно констатировать через изучение иконостасной традиции в ее историко-культурном аспекте.

Подробная констатация всех возможных присутствующих в иконостасах вариантов (на чем в данный момент нет времени останавливаться) приводит к выводу о весьма широких границах, внутри которых существует иконостасная традиция.

Поскольку, как можно констатировать, сами канонические правила имеют достаточно широкие границы, то соответственно традиция, складывающаяся в историко-культурном процессе формирования иконостаса, также имеет еще более широкие рамки появления различных относительно устойчивых форм. Что, в свою очередь, приводит к большому разнообразию и вариативности форм, в которых воплощается иконостас.

Один из важнейших аспектов, определяющий структуру и содержание иконостаса, — литургический. Литургическая интерпретация, по нашему мнению, является одним из значимых с точки зрения соотношения с православной картиной мира способов изучения сущности русского высокого иконостаса. Отсюда вытекает возможность понимания иконостаса как культурного синтеза, не только объединяющего множество смыслов и форм в себе самом, но и являющегося своего рода стержнем, собирающим вокруг себя другие, самостоятельные компоненты сакрального храмового пространства в его визуальных, вербальных, звуковых кодах.

Восточнохристианский храм как целостное явление представляет собой синтез различных видов духовного творчества, сердцевиной и смысловым стержнем которого была ежедневная литургия. Символичность православной картины мира не только отчетливо проявляется в литургическом действе, но и составляет основание культурного синтеза, каковым является иконостас, контекстуально корреспондирующий с литургией. Как удалось установить, анализируя текст литургии, каждый основной ее момент имеет визуальное выражение, адекватное происходящему в церковной службе.

Содержание и композиция высокого иконостаса впрямую связаны с литургией, поскольку образовались по ряду религиозно-идеологических причин, одной из которых было

закрепление на Руси при московском митрополите Киприане (ок. 1336–1406) иерусалимского богослужебного устава, по которому при богослужении вводились моменты литургического действа, обязывающие закрывать алтарь от предстоящих в храме.

В соответствии с логикой исследования элементов текста и контекста, составляющих культурный синтез, мы рассмотрели состав литургии, сложившийся на протяжении предшествующих столетий и используемый в церковной практике до настоящего момента.

При подробном рассмотрении литургического текста можно установить, что уже в проскомидии, первой части литургии, есть основа для сопоставления ее текста и состава высокого иконостаса. Шаг за шагом каждый момент проскомидийного действа воплощается в визуальном образе алтарной преграды, находит свое отражение в соответствующих ее частях (прежде всего в деисусном чине).

Таким образом, как справедливо отмечал Л. А. Успенский, «иконостас соответствует евхаристической молитве о всех, соединенных воедино таинством тела и крови: „о в вере почивших праотцех, отцех, патриарсех, пророцех …“ — в Ветхом Завете; „об апостолех, мученицех, исповедницех …“ — в Новом и, наконец, — о всех живых, вместе с находящимися в храме верующими»[2]. То есть в процессе совершаемого таинства в зримом присутствии святых ликов иконостаса символичность становится основой синтеза, рождаемого словом и визуальными (статичными и динамичными) образами.

Следующая часть службы — «Литургия оглашенных», связанная символически с земной жизнью Христа, — находит свое визуальное выражение в праздничном ряду иконостаса, где сцена за сценой, икона за иконой отмечены самые важные моменты новозаветной истории.

Третья часть литургии — «Литургия верных». На ней совершаются самые важные священные действия, приготовлением к которым служат не только две первые части литургии, но и все другие церковные службы. Великий вход в «Литургии верных» символизирует шествие Иисуса Христа на Страдание. Этому моменту литургии в иконостасной композиции соответствует страстной ряд иконостаса, появившийся в системе алтарной преграды достаточно поздно. По всей вероятности, именно литургический текст послужил основанием для развития этого иконостасного ряда, поскольку это делало отражение литургии в композиции иконостаса, условно говоря, симметричной: и «Литургии оглашеннных», и «Литургии верных» соответствует свой ряд иконостасных образов.

Являя в своей канонической структуре и отдельных образах символы таинства, иконостас синтезирует различные культурные коды, являясь «изображенной литургией», совершаемой в святых образах евхаристией.

Так, понимая литургию как молитву всех, живых и мертвых, можно сделать вывод о том, что иконостас выполняет роль образа, дополняющего живую Церковь теми ее членами, которые не присутствуют воочию и воплощаются в иконных досках «ради слабости понимания нашего…». П. А. Флоренский назвал церковное искусство «высшим синтезом разнородных художественных деятельностей»[3]. В рассмотренном случае мы можем видеть, как на основе интерпретации

---

[2] *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной церкви. М., 1989. С. 231.

[3] *Флоренский П. А.* Храмовое действо как синтез искусств // П. А. Флоренский. Иконостас. Избранные статьи по искусству. СПб., 1993. С. 286.

литургического текста появляется сложный феномен русского православного искусства, имеющий не только черты художественного ансамбля, но и синтетическую природу.

Еще одной важной основой для формирования иконостасных программ является историко-типологическая компонента. Воплотить богословские и исторические идеи, которые интерпретировались в духе времени, было одной из главных задач древнерусских художников. Нами выделены следующие группы исторического материала, ставшие основой для создания иконостасных программ: христианская история как история спасения; история русского государства как продолжателя православных традиций; местная история как история монастыря или прихода, являющаяся локальным и специфичным отражением истории общехристианской.

Несмотря на значительное количество устойчивых элементов иконостасной структуры, придающей ей качества канона, имеют место постоянные изменения внутри определяемых традицией границ. Поэтому необходимо проанализировать историко-типологическую компоненту иконостаса, интерпретация которой позволяет совместить синхронический и диахронический подходы к культурному синтезу. Мы также считаем возможным утверждать, что типологические принципы организации духовных смыслов иконостаса (принципы, основанные на идеях спасения, патроната, идее отражения христианской истории и событий русской духовной жизни) складывались в силу исторической динамики русской культуры. Это отразилось в определенной последовательности актуализации тех или иных идей.

Первая, так называемая богословско-историческая идея, заложенная в программе иконостаса, связана с изображением человеческой истории как истории спасения, как она понимается в православной христианской церкви. В этом смысле иконостас изоморфен библейскому тексту.

В целом иконостас, направляющий взгляд верующих сверху вниз, соответствует библейской истории спасения, рассказывающей об обретении Завета с Богом от первых откровений ветхозаветным праотцам.

Расширение православной картины мира, отраженной в иконостасе, за счет событий русской истории послужило развитию исторического содержания системы иконостасных образов; так реализовалась потребность вписать историю русского государства, христианского и православного, в общую историю христианской церкви. В частности, происходит закрепление состава Деисуса, в который включаются русские святые, логически продолжающие линию спасения в связи с историей русской церкви, включенной, таким образом, в контекст всемирной священной истории.

В деисусных композициях иконостасов XV–XVI вв. реализуется значимая для России идея патроната — идея связать историю Московского государства с всемирной историей, показать его избранность, являющуюся предметом Божественного домостроительства. Последовательно воплощаются в зримые образы иконостаса важнейшие установки периода утверждения государственности. Главная из них — концепция о происхождении царского достоинства российских правителей от владимирских, киевских князей, которые, в свою очередь, наследуют его от византийских императоров. Своеобразный подтекст данной концепции составляла идея о богоизбранности как государей Московии, так и самого государства, что находит свое отражение в сюжетах и образах деисусного и местного рядов.

Для русской культуры характерно осознание того, что история государства и его народа состоит из истории отдельных городов, мест и приходов. Поэтому русский православный иконостас можно интерпретировать и в контексте местной истории. В частности, на состав местного ряда оказывает влияние несколько факторов: издавна сложившаяся традиция почитания, предпочтения горожан, связанная с их занятиями; особенности, продиктованные состоятельными вкладчиками, помещавшими здесь иконы соименных святых или другие иконы, определенным образом связанные с их семейной историей.

Картина мира, обусловленная православной традицией и дополняемая российскими историческими реалиями, приобретает локальные акценты. Самой главной иконой местного ряда, наиболее тесно связанной с историей конкретного храма, является икона храмовая. Обычно она находится на втором месте после иконы «Спаса», справа от Царских врат. Канон регламентирует нахождение на первом месте справа и слева от врат икон Спасителя и Богоматери. Остальные иконы собираются в местном ряду иконостаса по логике, продиктованной какими-то конкретными обстоятельствами, связанными с историей храма, в котором находится иконостас. Отражая реалии региональной истории, местный ряд каждого иконостаса содержит образы святых, связанных с этой местностью или по каким-то причинам особо здесь почитающихся.

Таким образом, русский православный иконостас представляет собой обобщение истории народа в ее сакральном эквиваленте, что делает его перспективным для исследований в подобном ракурсе. Русские православные иконостасы, вписываясь в русскую историю, живя и меняясь с ней, несут в себе многие ее черты. Оставаясь традиционной частью интерьера православного храма, как мало какие явления русской религиозной культуры, синтетический по своей природе иконостас становится своеобразной ее летописью.

В своем исследовании мы исходим из посыла о том, что все разнообразие форм, которое демонстрируют в исторической динамике иконостасы, так же как древнерусские архитектурные или иконографические артефакты, создается благодаря синтетичному сочетанию традиции (канона) и новации в горизонте средневековой культуры.

Вопрос взаимоотношений традиционного и нового в средневековом искусстве достаточно сложен и далек от кажущихся на первый взгляд очевидными оценок. Динамика этих взаимоотношений такова, что при интерпретациях иконографических схем отдельные черты, а таких было большинство, определенно фиксировались и лишь немногие изменялись. В первой части статьи мы систематизировали представления о том, какие черты в системе иконостаса были более или менее постоянными, каноническими, а какие являлись результатом интерпретаций. Это свойство относительной изменчивости устойчивых форм средневекового искусства было предложено назвать, как ни парадоксально на первый взгляд это звучит, «динамикой канона».

Изучение контекста культурной традиции, складывавшейся в Европе (Восточной и Западной), в опыте русского зарубежья (практически не изученном) и России после семи столетий показывает парадоксальность актуализации устоявшихся форм.

Как мы полагаем, смысл этого парадокса состоит в своеобразном механизме сообщения информации в текстах канонического типа, где она не содержится впрямую, а требует так называемого припоминания. Как пишет об этом Ю. М. Лотман в своей статье «Каноническое

искусство как информационный парадокс», извне получается лишь определенная часть информации, которая играет роль возбудителя, вызывающего возрастание информации внутри сознания получателя[4]. И поскольку недостающую часть информации должен восполнить человек, воспринимающий произведение, черпая ее в самом себе, то он становится соавтором этого произведения. Тем самым оно начинает существовать в бесконечном множестве вариантов, что не позволяет назвать каноническую систему окостенелой. Восприятие канонических текстов предполагает интерпретацию, откуда следует, что канон — это своего рода перекресток, точка соприкосновения двух миров: автора и реципиента, которые лишь на миг соприкасаются друг с другом.

Символика канонического искусства в противовес последующему символизму как художественному течению кажется более однозначной и буквально переводимой на вербальный уровень. Но понимая механизм восприятия произведений «эстетики тождества», мы не можем не отметить бесконечную глубину значений каждого канонизированного символа как для творца, так и для адресата этого искусства. Чем и объясняется факт присутствия традиции в культуре разных эпох.

В теоретических обобщениях и в ходе эмпирического анализа памятников культуры, начиная с XIV и кончая XXI в. , мы установили, что каноническая форма средневекового искусства не противоречит вариативности (в определенных пределах) как его форм, так и интерпретаций. Увеличение информации происходит за счет получения ее извне, из культурного контекста, в котором произведение, стабильное в рамках сложившихся форм и приемов, приобретает дополнительный смысл.

Культурная традиция создания иконостаса, сложившегося как синтез идей в практически однородный по своим каноническим формулам текст, оказываясь в различных по контексту ситуациях, получает ряд специфических, связанных именно с конкретной ситуацией значений, которые можно выяснить только при изучении этого контекста, к чему, собственно, и призывает Ю. М. Лотман. Автор исследования согласен с его мыслью о необходимости изучать не только внутреннюю синтагматическую структуру канонического искусства, «но и скрытые в нем источники информативности, позволяющие тексту, в котором все, казалось бы, заранее известно, становиться мощным регулятором и строителем человеческой личности и культуры»[5].

Обобщение теоретических представлений о динамике культурной традиции, концентрирующейся в церковном (религиозном и художественном) каноне, позволяет увидеть: подобный подход можно экстраполировать на разные явления культуры, созданные по каноническим правилам. В данном случае осуществлен опыт применения описанной теоретической модели к изучению одного из ключевых и по сей день загадочных феноменов русской православной культуры — иконостаса.

Исходя из представления об иконостасе как о сложном по структуре тексте, созданном с помощью символического языка, мы выделяем систему рядоположенных сходных по

---

[4] *Лотман Ю. М.* Каноническое искусство как информационный парадокс // Проблемы канона в древнем и средневековом искусстве. М., 1973. С. 19.

[5] Там же. С. 21.

структуре произведений (текстов), которые, в принципе, служат одной и той же цели и имеют определенный символический смысл. Основу для формирования корпуса эмпирического материала можно найти как в самостоятельных (полевых) исследованиях, так и в достаточно обширном корпусе литературы, которая касается строения и иконографического наполнения отдельных памятников.

Пользуясь семиотическим аппаратом, мы пришли к выводу, что догматически разработанный состав иконостаса имеет значение «знака как такового», а все возможные его воплощения — это некие «экземпляры знака», имеющие свои стилистические особенности.

Таким образом, по нашему мнению, каноническая система не перестает быть информационно активной, но расшифровать эту информацию исследователь может, только привлекая *контекст*, осуществляя вслед за получателем канонической информации дополнительную интерпретацию. Для этого необходимо подчеркнуть значимый для дальнейшего исследования историко-культурный контекст, который и дает основания для интерпретации канонического текста, в данном случае — иконостаса.

Пользуясь методологией анализа иконостаса как культурного синтеза, необходимо отдавать себе отчет в наличии множественности одновременно существующих контекстов (религиозного, социального, художественного), определяющих такую же множественность (вариативность) интерпретаций избранного для исследования культурного феномена. Делая неизбежный отбор параметров для анализа, мы определяем *доминирующий контекст* — контекст культурной традиции, характеризующий определенную культурную эпоху. Именно с этих позиций и рассматривается далее феномен иконостаса как отражение основных периодов в существовании русской культуры.

Наблюдения над ранними формами иконостаса, сделанные нами, позволяют согласиться с предположением, что воплощение в иконных образах самых значительных идеологем эпохи было, по всей видимости, изначальной задачей алтарных преград.

Исследование дальнейшего развития иконостаса позволило выявить взаимосвязь структурных особенностей православного иконостаса с контекстом культурной традиции (мировой, в частности европейской, и российской, в частности, региональной) с учетом динамики как культурного поля в целом, так и конкретного культурного феномена.

Мы установили, как смена культурной парадигмы влияет на форму и программу собственно русского православного иконостаса.

Основные историко-культурные доминанты в русской культуре конца XIV–XVI вв., повлиявшие на возникновение формы высокого русского иконостаса, которая признана классической, то есть наиболее соответствующей канону, — это, прежде всего, проникновение в русскую культуру исихастских тенденций, литургическая реформаторская деятельность митрополита Киприана, а также принятие Россией на себя статуса (функций) Третьего Рима и оплота православия после падения Византийской империи.

В первой половине XIV века происходит усиление Московского княжества, что ведет к росту объединительных тенденций в Северо-Восточной Руси вокруг Москвы, и митрополит Петр переносит митрополичью кафедру из Владимира в Москву, которая стала с этого времени главным духовным центром «всея Руси». По мнению автора, вследствие вышеуказанных причин во второй половине XIV века наблюдается не только подъем хозяйственной

деятельности, развитие городов, возрождается ремесло, но и совершенствуется мастерство художников. Идеи восстановления русской государственности после победы в Куликовской битве в 1380 году заняли ведущее место в содержании художественных произведений.

Помимо собственных центростремительных тенденций на культурную ситуацию также оказывал влияние последний расцвет византийской духовной и художественной культуры. «Исихазм паламитского толка, идеи византийских гуманистов, изысканная живопись палеологовского времени тем или иным путем проникали в Московскую Русь и способствовали формированию ее средневековой культуры и художественно-эстетического сознания, достигшего здесь в рассматриваемый период своих классических форм выражения»[6].

Исихазм, помимо системы богословских взглядов, выражается через практику «Иисусовой молитвы», которая есть постоянное обращение — в разных словесных сочетаниях — к Иисусу Христу. Иконостас в русской традиции с распространенным на гораздо большее количество фигур, чем в византийской традиции, деисусным чином, становится визуальным выражением молитвы, что было ответом на потребности русского человека, не искушенного в богословии и нуждавшегося в зримых образах. Это породило столь развитое на Руси иконографическое искусство. Важное значение молитвы, существовавшее в практике исихазма, получило дальнейшее развитие в истории иконостаса при появлении впоследствии новых «молитвенных» рядов: пророческого и праотеческого.

Так иконостас, традиция строительства которого активно развивалась на Руси, стал приобретать черты культурного синтеза за счет соединения широко развертываемого богослужебного опыта и новых социально-культурных потребностей обычных жителей.

Ряд разработанных в исихазме идей отразился также в иконографии центрального образа чина «Спас в силах». Вся иконографическая символика образа выражает идею последнего молитвенного предстательства человечества перед Богом в момент Страшного суда. Это последняя и окончательная молитва, за которой последует воздаяние.

Образы тех святых, которые являются заступниками за человечество, поскольку наиболее близки к Спасителю, занимают в иконостасе особое место. Ближе всех к центральному образу Иисуса Христа располагаются по канону образы Богоматери и Иоанна Предтечи. Особое ходатайственное положение Богородицы и Предтечи как основы «Деисуса» связывается с представлениями христианского Востока о том, что они являются единственными принадлежащими ангельскому чину человеческими существами. Состав же остальных заступников, их количество и персоналии отдельных посвящений как раз и определяются тем историко-культурным контекстом, в котором существует иконостасная композиция. В частности, особо популярными деисусными образами в период конца XIV–XV вв. являются образы мучеников Георгия и Дмитрия, которые издревле были святыми покровителями великокняжеского дома. Тема заступничества святых молитвенников перед Христом соединяется с патрональной темой.

Несколько позже, к концу XV в. складываются и принципы создания композиции местного ряда иконостаса. Заполняясь иконами, местный ряд иконостаса начинает характеризоваться ярко выраженным историзмом содержания. Показательной в этом смысле является

---

[6] *Бычков В. В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII веков. М., 1995. С. 171.

история формирования местного ряда иконостаса Успенского собора — главной святыни Московского государства. Кроме того, в московской иконостасной традиции с XVI века происходит увеличение количества используемых в местном ряду вариантов богородичных икон. Изначально особой популярностью пользовались иконы Богоматери Умиления типа «Владимирская» и Одигитрии типа «Смоленская». В XVI веке распространяются иконы Богоматери Тихвинской, Казанской и других, почитание которых связано с так называемой региональной историей. Это обусловлено стремлением создать общерусский пантеон святых образов в Москве.

Таким образом, иконостас, сформированный в этот период, несет в себе символическое выражение молитвы всей Церкви, горней и земной, о Царствии Божием. И наряду с общехристианскими святыми в этой молитве участвуют как покровители Руси и русского княжеского дома (апостол Андрей, св. мученики Георгий и Дмитрий), так и появившиеся в течение нескольких предшествующих веков русской православной истории русские святые. Как известно, рубеж XIV–XIV веков был временем собирания Русского государства, временем его становления, а период до середины XVI века — его дальнейшего упрочения, и иконостас, ставший многофигурным и многоярусным и актуализировавший в своих смыслоформах культурный синтез, через образ совместной молитвы зримо выражал идею торжества вновь обретенного единого православного государства. Особенно это было ощутимо на фоне гибели оплота православия — великой Византийской империи (в 1453 году турками был взят Константинополь, и это стало падением Восточной Римской империи).

Специфические особенности иконостаса XVII — начала XVIII в. связана в первую очередь с переходным характером эпохи, а также со сменившимися личностными параметрами человека этой эпохи. Этот период характеризуется как момент столкновения старого и нового в картине мира средневекового человека, специфического понимания «своего» и «чужого», сакрального и профанного[7]. Многими исследователями отмечается и уже не вызывает сомнений, что одной из важных причин возникновения культурных новшеств стал процесс становления личности с новыми мотивациями и целеполаганием в русском обществе XVII в. Формируется новый менталитет, основные черты которого выявляются уже не через коллективную деятельность, как это было вплоть до Средневековья, а определяются рядом ее конкретных носителей, представляющих наиболее активную часть общества. Правомочно подчеркнуть, что в этот переходный период общество не может характеризоваться как относительно стабильное и однородное (по отношению к основным характеристикам, определяющим ментальность). В нем не только доживают проявления старого, но и появляются ростки нового. При несомненном существовании архаизирующей ментальности, носителем которой был человек, живущий на земле (крестьянин), на переломе культурных эпох формируется во многом определяющий ее менталитет горожанина, в частности, представителя набирающего вес купеческого сословия. При этом такой социокультурный тип остается тесно связанным с народными корнями и народными представлениями о жизни. Следовательно, появляется возможность говорить о специфической человеческой общности, которая в

[7] *Давыдова И. Л.* Россия XVII века: культура и искусство в эпоху перемен: автореф. дис. … докт. искусств. М., 2005.

условиях переходного времени осуществляет медиацию между старым и новым, определяя облик культуры своего времени.

Помимо церкви и государства появляется новый, становящийся едва ли не основным заказчик и создатель храмов, икон, книг, церковной утвари, — купец, со своим мировидением и вкусом, с одной стороны, и с огромными материальными возможностями — с другой, что во многом становится для культуры определяющим. Особенно заметно это было в провинции, где купцы являются, если можно так сказать, главной движущей силой культурного развития. Поэтому подъем культуры наблюдается, помимо Москвы, в нестоличных городах. Причем все новшества, появляющиеся в столице, в частности, в придворном искусстве, тут же находят отклик как на посаде в самой Москве, так и в купеческой и посадской среде крупных торговых городов, таких как Нижний Новгород, Ярославль и ряд других. Однако эти новшества имеют здесь своеобразное преломление.

Ярославль и его традиции в искусстве XVII века в данном контексте представляются нам репрезентативными в связи с феноменальным всплеском его историко-культурного развития в это время.

Город этого периода также знаменит своим купечеством, оставившим по себе в городе многообразную память. Это Епифаний Светешников, Гурьевы-Назарьевы, Скрипины, Иван и Федор Неждановские, Астафий Лузин, Андрей Лямин, Федор Выморов, Степан Тарабаев и др. Ярославские купцы выступали не только как заказчики строительства и фрескового и иконного убранства храма. Они являлись постоянными вкладчиками этих храмов и не оставляли их своим вниманием на протяжении всей жизни. Очевидно, что и наружный облик храма, и его последующее украшение фресками, строительство иконостасов и заказ икон определялись имевшимися в этом сословии представлениями о мире и месте в нем человека.

Изучение мирового и российского культурного контекста позволяет глубже понять все те изменения, которые происходят с ярославским иконостасом на протяжении XVII века. В частности, на этом основании можно показать, как вышеозначенная ментальность купца и горожанина определила облик и структурный состав ярославского иконостаса, придав ему качества культурного синтеза, в котором канон получил специфические национальные, в том числе личностные корреляты.

Главное, что определяет ментальность «купца нового типа», — это своеобразное соединение в реальности его повседневной жизни сакрального и профанного, что, как справедливо отмечают исследователи, является не «обмирщением веры», а «сакрализацией жизни». Простая земная жизнь вводится в сферу сакрального. Это отражено и в системе архитектурных форм, программе фресковых росписей, и в структуре ярославских иконостасов.

В целом же символика иконостаса по-прежнему воплощает общую идею храма как образа «земного неба». В XVII в. в России, и, в частности, в ярославском иконостасе вышеназванный образ рая претерпевает (относительно устоявшихся в XIV–XVI веках форм) некоторые изменения. Акценты смещаются в сторону создания образа рая «земного», или «на земле». В иконостасе, где также простая земная жизнь включается в сферу сакрального, в образ рая теперь вводится тема, связанная с заказчиками храма. Это, прежде всего, актуализируется в иконографическом составе местного ряда, который изначально связывался с местной историей.

Одним из оснований культурного синтеза становится опыт взаимодействия региональных традиций в обыденной и в сакральной сферах.

Помимо того что образ рая расширяется за счет включения в него земного мира, праведность которого купечество доказывает своей храмозданной деятельностью, расширение его происходит и за счет включения в христианскую историю более широкого историко-культурного контекста. Это, в свою очередь, приводит к появлению новых иконостасных рядов (ряд «греческих мудрецов» на тумбах под местным рядом). Вышеуказанные изменения связаны с подхваченными купечеством тенденциями культурной политики верховной власти.

Все названное вкупе и приводит в XVII столетии к серьезным изменениям в программах иконостасов, когда иконостас представляет собой синтез, включающий в себя яркий и наполненный новыми образами мир человека XVII века.

Это с особой полнотой выявляется на основе типологического рассмотрения ярославского иконостаса, в ходе которого демонстрируются разнообразие и богатство его форм, с одной стороны, и специфика общего для всех ярославских иконостасов стиля с другой. Синтетическая природа иконостаса предоставляет широкие возможности для появления различных вариантов, что и приводит к появлению иконостасов различных стилей и школ, в частности ярославской.

Общей тенденцией развития иконостаса XVII в. является увеличение его размеров как по вертикали (количество рядов увеличивается до шести-семи), так и по горизонтали (увеличиваются и размеры икон, и их количество в ряду, который продолжается и на боковых стенах). Появляются новые или удваиваются уже существующие ряды. В XVII в. также наблюдается смена порядка следования между деисусом и праздничным рядами.

В рассмотренных в исследовании ярославских памятниках XVII — начала XVIII века при наличии различных вариантов деисусный чин всегда остается полнофигурным. Что же касается появления в иконостасе рядов с ветхозаветной тематикой, то, по всей видимости, это необходимо рассматривать как закономерный результат развития алтарной преграды как образного соответствия литургической молитве перед эпиклезой. С появлением четвертого и пятого рядов иконостас представляет собой единый, синтетически полный в своих смыслоформах образ, где «на одной плоскости, легко обозреваемой с любого расстояния, иконостас показывает пути домостроительства Божия: историю человека, созданного по образу Триединого Бога, и пути Бога в истории»[8].

Развитие русского православного иконостаса в Новое время (XVII–XIX вв.) происходит в условиях расслоения столичной и провинциальной культуры и внедрения в церковное искусство светских элементов, стилей и традиций.

Так же как и в предыдущие эпохи, в каждый новый исторический период культура актуализирует контекст, заставляющий по-новому звучать традиционные, кажущиеся иногда закостенелыми формы. Иконостас являлся тем структурным и, разумеется, содержательным элементом, который составлял одно из главных отличий восточной церкви от западной. С одной стороны, иконостас по-прежнему является композиционной составляющей храма, с

[8] *Успенский Л. А.* Богословие иконы в православной церкви. М., 1989. С. 226.

другой — он не может не поменять многие из своих характеристик, связанных с отражением социокультурного контекста. Поэтому именно в его формах отразились новые культурные тенденции.

Радикальные перемены в истории русской культуры, происшедшие в XVIII в., в качестве контекста для интерпретации традиционной структуры иконостаса обозначили империю с ее идеей государственности, воплощенной во множестве художественных образов. Имперская символика проникает и в иконостас. За образом Спаса Вседержителя, восседающего на троне в центре иконостаса, видится образ императорской власти, освященной Богом. Первым примером такого иконостаса становится иконостас главной церкви новой столицы — иконостас Петропавловского собора в Санкт-Петербурге.

В отличие от высоких иконостасов предыдущего периода иконостас Петропавловского собора уже не представляет собой сплошную стену из уходящих вверх рядов. Синтетически соединяя образы, выполненные с помощью как скульптуры, так и живописи, эта конструкция не случайно напоминает католический алтарь, правда, находящийся (как иконостас) не «за», а «перед» престолом.

Символическая программа иконостаса связана с его возведением в главном столичном храме империи и соответственно с идеей единения церковной и светской власти. При использовании традиционных канонических сюжетов избиралась символика, которая также могла связываться с темой военных побед и новых преобразований Русского государства.

Воинская тема смыкается в иконостасе с темой патрональной. Среди иконостасных образов можно видеть всех основных святых князей, почитаемых в русской истории и являвшихся предшественниками Петра. Это образы св. Бориса и Глеба, св. благоверного князя Александра Невского — святого покровителя города Петербурга, св. царевича Дмитрия.

Это можно также отнести и к другим храмам петровского времени, которые, несомненно, позаимствовали эту западную традицию, символически и аллегорически усиливая вектор «власть земная» — «власть небесная».

Иконостас Петропавловского собора послужил ярким примером для подражания. Его формы, идеи и мотивы можно найти во многих храмах Петербурга и городов российской провинции.

Столичные формы диктуют направление развитию провинции. В частности, исследователь анализирует этот процесс на примере памятников Ярославля. Это в первую очередь иконостас церкви Николы Надеина.

Учитывая личность создателя (Ф. Волков) и обстоятельства возникновения в храме Николы Надеина иконостаса XVIII в., можно утверждать, что в его конструкции, программном решении и декоре отразились как отношения между столичным и провинциальным искусством, так и стремления ярославской провинциальной культуры подражать столичным образцам. Иконостас храма Николы Надеина — провинциальная цитата столичных образцов, с размытой идеей государственности, с трансформацией на местной почве форм, которые столь виртуозны в столичных образцах и столь малоприменимы к более архаичному пространству ярославских храмов.

Период классицизма в русской культуре связан с продолжением темы связи священства и царства. Свое дальнейшее воплощение она получает в ведущих соборах Петербурга, таких

как Исаакиевский собор, который в XIX в. становится главным храмом Петербурга. «Царю царствующих» — гласит надпись под западным фронтоном Исаакиевского собора. Его иконостас также отражает эту идею.

Общая особенность этих иконостасов — высокая триумфальная арка, опирающаяся на группы колонн и соответствующая ширине храмового пространства, внутри нее — алтарь с колоннадой, образующей напрестольную сень.

В конструктивной области классицистический иконостас XIX в., как и иконостас предыдущего столетия, развивает идею триумфальной арки, связанной с его идейным содержанием. Но сама форма арки получает более классическое по сравнению с предыдущим периодом XVIII в., решение. Общей идее собора — воплощению связи священства и царства — подчинена и иконографическая программа иконостаса Исаакиевского собора в Петербурге.

Таким образом, в иконографической программе иконостаса, который, по сути, символизирует рай небесный, молящимся представлены исключительно небесные покровители царского дома. Освященная царская власть становится поэтому посредником между Богом и человеком. Знаменитая в русской истории этого времени уваровская триада «Самодержавие, православие, народность» находит здесь свое зримое, соответствующее месту воплощение.

Мы выявили следующие основные особенности развития иконостаса XIX в. В конце XVIII — начале XIX в. в архитектуре иконостасов происходит утверждение принципов классицизма. Важными элементами становятся портик и мотив триумфальной арки. Царские врата получают архитектурную законченность. Скульптура исчезает, деревянная резьба становится ажурной и утонченной. Встречается живописная имитация архитектуры. Цветовое решение — сплошная барочная позолота сменяется преимущественно белым цветом.

В провинции, так же как и в предыдущий период, заимствуются формы столичных образцов; несмотря на классическую основу — использование портика в конструкции — провинциальные иконостасы сохраняют барочную изломанность, отдельные барочные элементы, что можно рассматривать как возникновение эклектичного стиля.

Содержание и символические значения также более, чем в столицах, тяготеют к каноническим, новые веяния на уровне содержания прослеживаются гораздо реже, поскольку тема сакрализации власти может расцениваться как тема, более соответствующая столичному, нежели провинциальному искусству.

Феномен иконостаса вне пределов России существует также в своем специфическом модусе. Это иконостасы храмов русской эмиграции XX в. Основной корпус этих памятников введен нами в научный обиход впервые. Анализ программного состава, а также историко-культурной специфики данных иконостасов приводит к выводу, что доминантой их смыслов является мемориальная функция, всегда существовавшая в православном храме, но получившая здесь особое звучание. Это осуществилось и в ходе строительства в русском зарубежье храмов-памятников при украшении их особыми иконостасами, и в особым способом развивающейся программе иконостасов других эмигрантских храмов, где мемориальная функция становится определяющей компонентой содержания иконостаса.

Синтетическая полифункциональность является одной из важных черт православного канонического искусства. Это определяет его многосмысловую природу и дает возможность

для множественных интерпретаций канона, выявления различных уровней его символических значений.

Православный храм, один из важнейших феноменов русской религиозной культуры, несет в себе целый ряд функциональных значений, главное из которых — литургическое, или богослужебное, что является наглядным выражением вероучения и догматики православной церкви. Но, помимо этого, храм выполняет и ряд общественно значимых функций, одной из которых является функция мемориальная. По сути своей, любой храм — это памятник, поскольку, помимо литургической, выполняет и мемориальную функцию.

Тем не менее в истории православной архитектуры существует специфическое понятие *храма-памятника*, связанное с созданием особого мемориального храмового сооружения, которое, кроме своего главного посвящения — какому-либо святому или событию христианской истории, — связывается с памятью об особо выдающихся событиях, современных храмоздателям, или событиях серьезного общенационального значения.

В русской эмиграции XX в., которая распространилась на многие страны мира, строительство храмов-памятников приобрело особый смысл и новое содержание, связанное с последними на тот момент трагическими событиями русской истории. Люди, «понесшие в себе Россию», не только для молитвы строили православные храмы, но и увековечивали в них память об утраченной родине.

Эта идея воплощается и в декоре храма, и в подборе иконографических образов в иконостасах, таких как один из самых знаменитых храмов-памятников русской эмиграции — *храм-памятник св. Иова Многострадального в Брюсселе* (заложен в 1935 г., освящен в 1950 г.); посвященный русской воинской славе храм-памятник — *церковь Воскресения Христова*, построенная на русском воинском кладбище *в Мурмелон ле Гранд* в Шампани (1937, Франция); храм-памятник *Александра Невского в Бизерте* (1938, Тунис).

В иконостасах храмов-памятников обнаруживаются признаки культурного синтеза, включающего светский, в том числе военный опыт, элементы повседневной культуры, а также опыт диалога культур в синхроническом и диахроническом аспектах (Восток — Запад, история — современность).

Возрождение иконостасной традиции на рубеже XX–XXI вв. обнаружило ряд проблем, связанных с существованием церковного искусства в современных социокультурных условиях. Анализируя возрождающуюся в России традицию, необходимо отметить стилевую (историко-культурную, художественную) эклектику и прямой отказ от стремления к культурному (в частности, художественному) синтезу при создании иконостаса. Для установления общих тенденций и конкретных особенностей их воплощения мы проанализировали все существующие современные иконостасы Ярославля. При проведении исследования в связи с созданием современных иконостасов были обнаружены системные и локальные проблемы.

К числу первых (системных) отнесено невнимание к важнейшему компоненту православного храма, что возможно объяснить непониманием эстетического и сакрального смысла иконостаса как культурного синтеза. В современных иконостасах наблюдаются нарушения в традиционной канонической программе, обусловленные субъективными соображениями недостаточно сведущих авторов или давлением на иконографическое содержание предварительно выбранной архитектурной формы иконостаса.

К числу вторых (локальных) отнесено то, что все они созданы без учета художественных и стилевых особенностей того храма, в котором находятся. Ни о какой исторической реконструкции или хотя бы стилизации здесь не идет речи.

В каждом отдельном случае для создания общей конструкции иконостаса выбирается не всегда подлежащий однозначному определению художественный стиль, прообразом которого становятся то древнерусский канон (XVI в.) с особо узнаваемым навершием царских врат и глухой декоративной резьбой (иконостас придела церкви Богоявления, Ярославль), то барокко с картушами неправильной формы и большим количеством покрытой золотом резьбы (иконостасы главных храмов Свято-Введенского Толгского монастыря). Стиль некоторых иконостасов можно даже охарактеризовать как минималистский с элементами модернизма (например, иконостас придела во имя Образа Спаса Нерукотворного церкви Спаса на Городу, иконостас церкви великомученика Никиты или иконостас храма во имя Вознесения Господня, Ярославль).

Кроме названных значительных или более частных отступлений от канона, отмечаются своего рода «выпадения» отдельных сюжетов из своего ряда в другие ряды. Часто в иконостасные ряды попадают иконы, сюжеты которых не соответствуют содержанию данного чина.

Анализ живописи икон, находящихся в иконостасах, обнаруживает не меньше структурных и связанных с ними содержательных проблем, чем обозначено в связи с самими иконостасами. Часто живопись, стилизованная «под» определенную эпоху, не соответствует стилю декоративного оформления иконостаса, который уже имеет какой-то исторический (стилевой) образец.

Подводя итог вышесказанному, можно отметить, что процесс строительства иконостасов в современных, вновь обустраиваемых храмах еще очень далек от совершенства. Очевидно, что в первую очередь значимую роль здесь играет материальный фактор. Но нельзя сбрасывать со счетов и такие аспекты, как отсутствие достаточного понимания богословской сущности иконостаса как феномена православной церковной культуры, а также авторский волюнтаризм художников или же просто отсутствие специальных знаний и навыков, художественного вкуса.

Каковы выводы, которые были получены в результате проведенного исследования?

Иконостас в системе русского православного храма является символическим визуальным воплощением смыслообразующих доминант русской православной культуры.

В ходе длительного, основанного на интегративной культурологической методологии исследования русского православного иконостаса был сделан вывод, позволяющий идентифицировать изученный феномен как культурный синтез.

Выявленный культурный синтез имеет несколько уровней: иконостас изоморфен храму, в его смыслы прежде всего экстраполируется символика, определяемая его положением и функциями в храмовом интерьере; иконостас также представляет собой многосоставную икону, его сложная семантика формирует своеобразный культурный синтез, включающий символические значения отдельных составляющих его икон, и так же, как слово в контексте, каждый образ приобретает дополнительное значение как часть целого.

Являя в своей канонической структуре и отдельных образах символы таинства, иконостас синтезирует различные культурные коды, являясь «изображенной литургией», совершаемой

в святых образах евхаристией. На основе интерпретации литургического текста появляется сложный феномен русского православного искусства, имеющий не только черты художественного ансамбля, но и свойства культурного синтеза. Синтетическая природа изученного культурного феномена позволяет отразить в его структуре сущностные моменты православной литургии, являющейся сердцевиной и смысловым стержнем различных видов духовного творчества в русской православной культуре.

Систематизация присутствующих в истории культуры вариантов православного иконостаса приводит к выводу о весьма широких границах, внутри которых существует иконостасная традиция. Причины вариативности иконостасных композиций и соответственно их символики несомненно связаны с самой сложностью данного феномена, который, находясь в смысловом и композиционном центре храма, несет в себе целый ряд символических значений, актуализированных в соответствии с историко-культурным контекстом эпохи, в которую иконостас создан.

В теоретических построениях и в ходе эмпирического анализа памятников культуры, начиная с XIV и кончая XXI веком, было установлено, что каноническая форма средневекового искусства не противоречит вариативности (в определенных пределах) как его форм, так и интерпретаций. Увеличение информации происходит за счет получения ее извне, из культурного контекста, в котором произведение, стабильное в рамках канона, приобретает дополнительные смыслы.

Русские православные иконостасы, вписываясь в русскую историю, живя и меняясь с ней, несут в себе многие ее черты. Оставаясь традиционной частью интерьера православного храма, синтетический по своей природе иконостас, как мало какие явления русской религиозной культуры, становится своеобразной ее летописью. Обобщение историко-типологического аспекта анализа русского православного иконостаса позволило отметить включение в контекст его структуры не только христианской истории как истории спасения, но и истории русского государства как продолжателя православных традиций, местной истории как истории монастыря или прихода, являвшейся локальным и специфичным отражением истории общехристианской. Таким образом, помимо символических образов, воплощенных в художественно-образной структуре иконостаса, он представляет собой историю народа в ее сакральном модусе.

В ходе исследования установлено, что в каждый новый исторический период культура создает контекст, заставляющий по-новому звучать традиционные, кажущиеся иногда закостенелыми формы, в том числе и традиционные формы иконостаса.

Таким образом, изучение значительного комплекса впервые соотнесенных друг с другом проблем общетеоретического плана и значительного объема эмпирического материала дало автору исследования возможность подтвердить основные предположения его научной гипотезы.

Данное исследование, посвященное проблеме синтетической природы русского иконостаса, частные ракурсы которой были и остаются в поле внимания исследователей — философов, искусствоведов, культурологов, теологов, историков, — позволило осуществить интегративный культурологический подход к православной картине мира, отраженной в конкретных художественных феноменах древнерусской культуры. В связи с этим впервые

же был предпринят опыт соединения скрупулезного изучения богослужебной практики, актуализирующей определенное миропонимание, со структурированным описанием художественного образа в русском православном высоком иконостасе. Различные аспекты воплощения православной картины мира в художественно-образной целостности иконостаса изучены с опорой на значительный фундамент культурологических, искусствоведческих, религиоведческих представлений.

Все это позволило подчеркнуть ту несомненную уникальность, которой обладает русский православный иконостас, реализующийся через его вписанность в контекст мировой художественной культуры и являющий собой уникальный культурный синтез.

T. V. Yurieva

Work of Art as Phenomenon of Culture (Culturological Interpretation of Old Russian Art: Analysis of Russian Orthodox Iconostas)

A work of art has never been found outside people's cultural experience in the whole course of its existence. This is especially true for church art, where the unified church canon goes back to the principles of Orthodoxy and becomes the source of integrated religious art system, kind of cosmos, where every single element goes back to general symbols having their own hierarchy. Therefore, to understand the phenomena of religious art more deeply and adequately, it is necessary to use a complex of procedures, such as integrative approach and system analysis to reveal cultural synthesis involved in their creation. For Russian Orthodox culture, iconostas is the same universum as church, or icon. It reflects the major semantic dominants of this culture. That is why Orthodox iconostas, created in complex contexts of world culture in general, and Russian one in particular, may be identified as cultural synthesis. Structural and semantic, historical and typological characteristics of iconostas implement Orthodox vision of the world in its religious, orthodox and artistic discourses. Thus theory and methodology of cultural studies allows to reveal fundamental religious discourse in the framework of secular scientific tradition.

Е. А. Гриднева
Нижегородский филиал Высшей школы экономики

ФИРМЕННЫЙ СТИЛЬ КАК КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Высокий статус культурологической теории сегодня определяется, с одной стороны, ее постоянным стремлением к охвату все новых областей исследования, с другой стороны, тем фактом, что культурологический подход становится все более востребованным в различных сферах жизнедеятельности современного общества. Подтверждением тому служит современный бизнес: ориентация многих фирм на собственное развитие строится на основе новых, социокультурных подходов к управлению и организации бизнеса, которые опираются на гуманистическо-демократические организационные ценности и идут на смену обезличенной, механистической системе ценностей бюрократии индустриального общества. В качестве такой ценностно-ориентированной, гуманитарной практики менеджмента выступает корпоративная культура компании.

Качественно построенная корпоративная культура, являясь специфической субкультурой уникальности компании, способствует росту ее активности и долголетию, так как обладает всем набором присущих «большой» культуре характеристик, включая арсенал средств адаптации фирмы к внешней — экономической и социокультурной — среде и специфические техники интеграции корпоративной целостности, в результате действия которых возникает внутрикорпоративная солидарность. Последняя, в свою очередь, также работает на успешность компании, повышая ее устойчивость перед вызовами среды. Эффективность исполнения обеих функций — адаптации и интеграции — обеспечивается за счет активности составляющих комплекс корпоративной культуры форм, каждая из которых, специализируется на обеспечении особых аспектов активности компании — это в первую очередь корпоративная мифология, философия, этика, корпоративный имидж, корпоративная эстетика.

Практически в любой современной компании можно встретить артефакты мифологической природы: устные предания о каких-либо событиях корпоративной истории, мифические персонажи, предметы-мифы (талисманы), отношения-мифы (ритуалы). Корпоративная мифология позволяет компании и ее сотрудникам осваивать внутреннюю и внешнюю социальную среду в ситуациях неопределенности, неоднозначности или незнания, когда необходимо действовать, реагировать на вызовы среды, связанные чаще всего с «человеческим фактором», а рационалистические установки для этого либо отсутствуют, либо не успевают актуализироваться. Тогда-то и вступают в игру мифологические структуры, опираясь на которые человек интерпретирует ситуацию и обретает силы действовать, ибо «мифология есть способ быть в согласии с миром»[1].

Сила воздействия корпоративной мифологии на аудитории компании во многом связана с синкретизмом присущих ей различных смыслов, включая эстетические. Последние, кстати, на уровне мифологических артефактов преобладают над другими смыслами, связывая их в единую целостность.

---

[1] *Барт Р.* Мифологии. М., 2000. С. 284.

Когда компания сталкивается с задачей целенаправленного построения новой корпоративной культуры, ее менеджментом разрабатывается идеологический миф как результат анализа status quo компании и исследований корпоративной культуры. Но это происходит уже в рамках другой формы корпоративной культуры — философии, или, точнее, идеологии. Ее задача — осмысление корпоративных интересов и теоретическое обоснование целей и средств их достижения, что предполагает осознание и разработку системы базовых ценностей организации. На их основе выстраивается стратегия и тактика развития компании и закладывается фундамент всей ее корпоративной культуры.

Корпоративная философия принимает форму системы четко сформулированных общих правил жизнедеятельности компании в виде специальных документов, например, *Кодексов, Гимнов*. Факт присутствия корпоративных гимнов в этом перечне иллюстрирует осознанность бизнесом значимости ценностно-нормативной эстетической составляющей корпоративной культуры, ибо на первый взгляд может казаться, что «эстетическая норма приходит в соприкосновение с коллективом самостоятельно, независимо от ее окружения…. Но в действительности между эстетической нормой и другими нормами нет непроходимой стены»[2].

Этика представляет весьма существенную и значимую форму корпоративной культуры: это поле личностной и межличностной регуляции деятельности людей в корпоративном пространстве, где их мотивация осуществляется на основе этических стандартов, принятых компанией. От персонала требуется внимание и к этикетной стороне деловых отношений, что выражает интерес компании, и к эстетике поведения своих сотрудников.

Корпоративный имидж — крайне сложная составляющая корпоративной культуры, синтезирующая в себе активность всех других ее форм. Сегодня корпоративный имидж принадлежит к числу важнейших активов компании. Осуществляя презентацию компании в ее внешней и внутренней среде и будучи ее «лицом», он заявляет об индивидуальности компании всем субъектам ее взаимодействия. Корпоративный имидж является символическим выражением специфики и уникальности компании, которое закрепляется в представлении ее целевых аудиторий, и, по сути дела, выступает обобщенным индикатором всей корпоративной культуры компании. Поэтому особая роль в имиджевой практике компании принадлежит эстетике.

Впрочем, говоря об эстетике компании, мы видим, что она сцеплена с любой из форм корпоративной культуры, и это вполне естественно, ибо она является не столько локальной формой культуры компании, сколько в целом ее *выражением*.

В жизнедеятельности любой организации, активно действующей на современном рынке, мы встречаемся с множеством эстетически окрашенных артефактов. Во-первых, это реклама компании, мотивы эстетического звучат в дизайне интерьеров, в одежде сотрудников — вся предметная среда компании может нести на себе следы эстетической выразительности. В поведенческой практике фирмы эстетика представлена деловым этикетом, корпоративными ритуалами, театральностью корпоративных праздников, PR-событий, процедур инициации

[2] *Мукаржовский Я.* Эстетическая функция, норма и ценность как социальные факты // Труды по знаковым системам. VII Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 394. Тарту, 1975. С. 270.

новых сотрудников и т. п. Там, где целевые аудитории компании — будь то сотрудники, партнеры, клиенты, в широком смысле слова публика компании — вступают в процесс актуального восприятия вещественных и поведенческих артефактов компании, работает ее корпоративная эстетика.

Корпоративная эстетика может формироваться стихийно, но многие компании сегодня целенаправленно занимаются ее построением, разрабатывая свой собственный *фирменный стиль*, который за рубежом чаще называют стилем корпоративной идентичности, координационным дизайном, проектированием внешнего вида компании[3].

Фирменный стиль как специфический феномен современного бизнеса возникает не на пустом месте, он — результат исторического развития корпоративных субкультур: предпосылки фирменности можно найти уже в корпоративной замкнутости жречества древних веков, однако, с нашей точки зрения, зарождение фирменного стиля как особой социокультурной практики функционирования производственно-экономических институтов происходит в эпоху Средневековья и в первую очередь связано с деятельностью средневековых цехов и купеческих гильдий.

Корпоративность пронизывает все западное средневековое общество снизу доверху, становится дополнительным — к базовой вертикали господства и подчинения — функциональным принципом организации социальной структуры феодального общества, который тотально регулирует поведение ремесленника и членов его семьи во всех аспектах их жизни: в будни и праздники, дома и на работе, в храме и на торжище. Существовали корпоративные предписания к поведению во всех социально значимых ситуациях и событиях вполне частного характера, таких как свадьба например, и, конечно, корпоративная культура регулирует процесс ремесленной деятельности — даже «противоположность дня и ночи, зимы и лета давала о себе знать в цеховой регламентации»[4].

Жесткость и четкость такой всеобщей регламентации предполагала наличие понятной всем, однозначной с точки зрения правил использования знаковой системы, т. е. корпоративного языкового кода, который закреплял и транслировал как правила взаимоотношений членов цеха, так и смыслы средневековой картины мира — в ее рамках осуществлялась вся жизнедеятельность ремесленника. Существенной особенностью корпоративной знаковости является ее эстетичность как результат доминирования, по словам Й. Хейзинги, визуальности в контексте средневекового мироощущения, что проявляется даже вербально: речь носит наглядно-чувственный, притчевый характер, она насыщена отсылками к Священному Писанию, сопровождается пословицами, поговорками у простонародья и пышным слогом ритуальных речей высших сословий.

В цеховой корпоративной культуре хорошо различима работа двух типов эстетических знаков, кодирующих предписания к деятельности членов корпоративного братства — это различного рода вещественные артефакты, знаки-предметы (например, эмблемы),

---

[3] См., например: *Postrel V.* The Substance of Style: How the Rise of Aesthetic Value is Remaking Commerce, Culture and Consciousness. N. Y., 2004; *Кунде Й.* Корпоративная религия. СПб., 2002; *Питерс Т.* Дизайн. Изобретай. Различай. Сообщай. СПб., 2006.

[4] *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 172.

и поведенческие артефакты, знаки-отношения, среди которых ведущая роль принадлежит различным ритуалам.

Первая группа эстетических артефактов представлена прежде всего клейнодами — знаками цеха. Медиевисты полагают, что цеховые знаки имели хождение уже в XI в. и представляли собой иконный лик святого покровителя цеха или гильдии; широко известным примером является образ святого Марка венецианского купечества. В XIII в. цеховая эмблематика становится очень разнообразной: используются геометрические фигуры, изображения геральдических животных, орудий ремесла (ножницы цирюльников и портных, наковальня и молот кузнецов), продуктов труда (крендели булочников, обувь сапожников), иногда же просто ставилось имя мастера.

Клейноды не были только украшением, они в первую очередь метки собственности, причем сила их была такова, что известен случай получения в 1332 г. испанскими купцами по предъявлении свои знаков обратно упаковок с воском, выброшенных на берега Фландрии после кораблекрушения. Однако спектр использования корпоративных знаков — цехов или гильдий — был значительно шире: они выполняли ряд важных функций и во внутрицеховой жизни, и в социокультурном, окружающем корпорацию пространстве. Так, переход от подмастерьев в мастера сопровождался процедурой присвоения новичку собственного знака, который он обязательно ставил на каждое свое изделие. При его приеме в полноправные члены цеха «знак заносился в братскую книгу под его именем и служил не только как способ легитимации закончившего свое учение работника, но и как знак для контроля степени доброкачественности и количества изготовленного, а также для определения того, что каждый зарабатывал»[5]. Неся информацию о создателе вещи, знак не только легитимизировал статус мастера, но и придавал законный социокультурный статус продукту его труда, реализуя важную для всей средневековой культуры функцию символизации, в результате чего созданная вещь освящалась сакральными смыслами, становясь «чистой» — это было значимо для людей того времени, когда все в жизни оценивалось с точки зрения святости и греховности.

Именно корпоративные цеховые знаки санкционируют социокультурное бытие созданной мастером вещи, становясь допуском к ее использованию. И с этой точки зрения цеховой знак предваряет современный фирменный торговый знак, легализующий деятельность компании на современном рынке. И более того, цеховые эмблемы можно рассматривать как протофирменный блок, ибо, как в фирменном блоке, являющемся сердцевиной информационного дизайна компании, наряду с графикой товарного знака и логотипа часто присутствует слоган, так и клейноды часто сопровождались девизами, пожеланиями и даже заклятьями.

Клейноды как эмблемы цеха были частью праздничной одежды, присутствовали на камзолах или плащах во время праздничных процессий, выполняя, как одежда в целом, презентационные функции, маркируя, с одной стороны, принадлежность к конкретному профессиональному сообществу, корпорации, а с другой стороны, подавая всем сигнал: «Я Мастер», что удовлетворяло потребности престижа в иерархизованном средневековом

[5] *Ученова В. В., Старых Н. В.* История рекламы, или Метаморфозы рекламного образа. М., 1999. С. 82.

обществе. Каждый цех предъявлял свои требования к одежде мастеров и подмастерьев, что способствовало процессам социокультурной идентификации и самоидентификации средневекового ремесленника, причем корпоративная одежда была еще и символом братства.

Цеховые знаки долгое время выполняли еще одну функцию — рекламную — до тех пор, пока в позднем Средневековье на ней не стали специализироваться красочные живописные вывески, положившие начало корпоративной рекламе. Первоначально вывески представляли собой различного рода изображения, что, конечно, помогало клиентам находить на запутанных средневековых улочках торговые лавки и другие нужные им заведения, повышало возможность покупки. По мере того как росла грамотность средневекового населения, на вывесках стали появляться надписи и порой довольно большие тексты.

Предметные эстетические артефакты отстраивают средневековую корпоративную культуру, являясь важными коммуникативными знаками, но их задача — не сколько передача некой информации и построение диалога со своими адресатами, сколько презентирование особости, уникальности корпорации, заявка об отличии от других цехов. Такое подчеркнуто демонстративное представление о корпоративной уникальности еще более заметно при функционировании второго типа эстетических артефактов — поведенческих, кодирующих отношения между членами корпоративного целого.

Сословно-корпоративный принцип организации социальной жизни Средневековья определял первичность внутригрупповых связей для человека того времени. Для ремесленников, торгового люда — это связь с цеховой корпорацией или купеческой гильдией. Ремесленник был погружен в корпоративную культуру своего цеха, пронизан ее токами. Сама соотнесенность с корпоративным целым была более чем неформальна, так как именно корпоративная культура была той картиной мира, в которой реально жил средневековый человек, именно она формировала ремесленника как индивида, воспитывая его как социального субъекта и деятеля. «Принадлежность к цеху была сопряжена с комплексом коллективных эмоций его членов»[6], и эти коллективные переживания не были только чувством гордости за корпорацию, но в первую очередь являлись тканью, плотью всего мироощущения корпоративного сообщества и каждого его члена.

Коллективная психическая активность корпоративного братства — результат жесткой регламентации поведения и реакций на различные события, которая есть «жизненный нерв цехового объединения, длинная цепь предписаний и ограничений, выработанных многолетней практикой»[7]. Для жизни средневекового человека внутрикорпоративная регуляция обладает первостепенной важностью, здесь осуществляется воздействие на человека на глубинном, индивидуальном уровне его бытия, порой начиная с раннего детства, так как навыки ремесла чаще всего традиционно передавались от отца к сыновьям вместе со всем корпусом корпоративных правил, предписаний и мифов.

Функционально корпоративная регуляция актуализировалась через ритуалы. Для любой социальной группы Средневековья, включая ремесленные корпорации и купеческие

---

[6] *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 221.

[7] *Муратова К. М.* Мастера французской готики XII–XIII веков. М., 1988. С. 136.

гильдии, был присущ свой «устав, статут, кодекс поведения, писаный или традиционный, строго обязательный для всех членов коллектива»[8], что представляло собой внятную для всех и легко декодируемую систему знаков. Средневековый мир — «общество высокой знаковости… С этим, в частности, связано характерное явление, согласно которому та или иная форма деятельности средневекового коллектива для того, чтобы стать социально значимым фактом, должна была превратиться в ритуал»[9].

Ритуализм, вообще, является аксиологической характеристикой средневекового общества, сложного, если не сказать, запутанного по социальной топографии пространства, в котором весьма нелегко было размещаться «темным людям» Средневековья; и, конечно, корпоративные ритуалы повышали социальною адаптивность и психологическую защищенность человека, принадлежавшего к корпорации, давая ему некий стандарт реакций, матрицу образа жизни, сценарий действий. В этом смысле можно говорить о театральности корпоративных культур Средневековья, но, конечно, «игрались» здесь не психологические «пьесы» — это был, скорее, театр положений, масок.

Ритуализированный регламент был сценарием жизни всего корпоративного сообщества в целом; каждый ремесленник должен был отыгрывать по этому сценарию свою роль. Именно в рамках театрализированной корпоративной культуры развивались все способности человека — эстетика театра определяла стандарт роли мастера в корпоративном сообществе и не могла не сказаться на характере его деятельности. Вся эта писаная и неписаная совокупность регламентирующих правил влияла на рисунок поведенческих реакций и оказывала мощное глубинное воздействие на личность средневекового человека.

Является общим местом представление о несвободе средневекового ремесленного труда, который подчинен технологическому рецепту и строгим канонам — мастер в своей деятельности должен воспроизводить шедевр, образец изделия своего цеха. Но при этом главной и высшей оценкой ремесленника всегда явилась искусность, и его ремесло в итоге оборачивалось искусством. Ремесленное изделие с необходимостью подлежало эстетической оценке, оно *должно* было быть красивым. И дело не только в том, что легально в рецепте часто свобода действия предоставлялась мастеру лишь в оформлении вещи, а в том, что, создавая любую вещь, мастер воспроизводил Божественный образец, поэтому ориентация на совершенство, гармонию вполне естественна для средневекового труда.

Есть еще одна причина, почему «эстетические моменты не могли быть элиминированы из ремесленного производства»[10] средневекового цеха — это мифологизм ремесленного мировосприятия. Сам процесс труда средневекового ремесленника погружен в стихию мифа, который, будучи зафиксирован в форме рецепта, «использовался в качестве теоретической или, вернее, квазитеоретической основы конкретного технологического производства»[11].

---

[8] *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. С. 201.

[9] *Лотман Ю. М.* Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб., 2002. С. 159–160.

[10] *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. С.278.

[11] *Харитонович Д. Э.* В единоборстве с василиском: опыт историко-культурной интерпретации средневековых ремесленных рецептов // Одиссей. М., 1989. С. 93.

И скорее всего, именно эта эстетика мифа, связанная с его имагинативным[12] характером, инициировала творческий поиск средневекового мастера. Корпоративная мифология как игровая стихия «провоцировала» интерпретацию рецепта, результатом чего становилось создание уникальной вещи.

В этом и заключается одна из главных особенностей цеховой корпоративной культуры: подчиненность деятельности мастера ремесленному рецепту осуществлялась так, что «вся работа ремесленника была как бы действенным комментарием к рецепту, … личным творчеством в русле коллективной цеховой традиции»[13]. С этой точки зрения можно рассматривать индивидуальную деятельность ремесленника как составляющую корпоративного коллективно-бессознательного творчества — корпоративного мифа, инициируемого и поддерживаемого, прежде всего, всей системой корпоративных эстетических артефактов, и предметных и поведенческих.

Таким образом, корпоративная эстетика, будучи языком корпоративной культуры средневекового цеха, кодировала и транслировала совокупность правил жизнедеятельности ремесленного братства, принадлежащего к конкретному цеху, обеспечивая тем самым реализацию регулятивных функций корпоративной культуры этого конкретного корпоративного сообщества. Необходимо подчеркнуть, что средневековая корпоративная эстетика была предназначена в первую очередь для внутреннего пользования, она локальна, замкнута на внутреннее корпоративное пространство, она — для посвященных, членов конкретного цеха, именно поэтому она вся мифосимволична. Ее задача в том, чтобы, предоставив легко считываемую систему знаков (предметов и ритуалов), помочь средневековому ремесленнику всегда качественно идентифицироваться в хронотопе корпоративной жизни и осуществлять предписанные и дозволенные действия, не рискуя попасть под санкции корпоративного сообщества.

Вторичной функцией корпоративной эстетики Средневековья выступает презентационная — эстетическая оформленность всего контекста корпоративной культуры демонстрировала внешнему окружению *особость* ремесленного цеха. Но корпоративная эстетика обеспечивала отстройку не сколько уникальности средневековой корпорации в средневековом обществе в целом, сколько ее отличие от других цехов в рамках сословия ремесленников. Различие корпоративных эстетик лежало в плоскости единого средневекового историко-культурного стиля с его традиционализмом, символизмом, визуальностью и ритуализмом. И все же, именно этот моностилизм корпоративных эстетик позволяет нам говорить о протофирменности корпоративных культур цеховых сообществ Средних веков.

Конечно, ремесленная корпорация утверждала запрет на свободное развитие человеческой личности, но одновременно она создавала условия для существования пусть сословной, но именно *личности* в тех рамках, в которых ее существование не противоречило интересам и целям коллектива, защищая при этом статус человека как члена социальной группы; вся корпоративная протофирменность работала на формирование такой корпоративной

---

[12] *Голосовкер Э. Я.* Логика мифа. М., 1987.

[13] *Харитонович Д. Э.* Средневековый мастер и его представление о вещи // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 34.

личности средневекового ремесленника. Цеховая корпоративная культура играла немалую роль в обеспечении *творческой* реализации мастера — в жестко прописанных правилах жизни средневекового традиционного общества, при рецептурном характере ремесла, под покровом корпоративной тайны рождались подлинные шедевры человеческой деятельности.

Обращение к средневековым корпоративным культурам в рамках культурологического подхода дает возможность многое понять в феномене современного фирменного стиля. Родство корпоративных эстетик Средневековья и современности можно уловить, по крайней мере, в трех моментах.

Во-первых, очевидна роль эстетических артефактов в обеспечении хорошо распознаваемого всеми индивидуального облика корпоративной культуры ремесленного цеха. Так и многие современные компании стремятся с помощью фирменного стиля уникализовать свой облик в глазах целевых аудиторий.

Во-вторых, средневековая корпоративная эстетика является фактически единственной системой знаков, кодирующих, транслирующих и декодирующих социокультурную информацию, даже в ее технологической части, благодаря чему формируется, удерживается и прирастает индивидуальность мастера, который *созидает* в рамках традиции. В XXI веке тем более нужны креативные личности в контексте корпоративного целого, ибо только личность способна обеспечить прирост интеллектуального капитала. И немало компаний пытаются достичь этого при помощи корпоративных эстетических практик, развитого фирменного стиля.

В-третьих, эстетика средневекового цеха, стоя на страже четкого и однозначного исполнения корпоративной культурой своих функций, была моностилистичной. И это вполне естественно для закрытого, «смотрящегося в прошлое» общества Средних веков. Эстетика современных компаний — это результат открытого общества, нацеленного на будущее и содержащего в себе различные тенденции развития, поэтому современные корпоративные эстетики полистилистичны. Но, в любом случае, не будет преувеличением предположение, что качественная корпоративная эстетика всегда *тяготеет* к стилю.

Конечно, современный фирменный стиль весьма отличен от эстетики средневекового цеха и многие его характерные особенности — результат новой социокультурной ситуации.

Сменившая средневековое ремесло эра массового производства формализовала феномен культурной корпоративности и свела содержание понятия корпоративной культуры к его экономико-правовому смыслу, связав в первую очередь с особыми экономическими структурами современного рынка — корпорациями как относительно закрытыми организациями, выстроенными преимущественно на профессиональных связях. Они характеризуются довольно узкой функциональной нацеленностью, явной иерархией и достаточно жестким административным порядком, где человек становится винтиком обезличенной структуры. В таком контексте фирменный стиль на протяжении практически всего XX века был предметом внимания только маркетологов, которые зачастую видели в нем всего лишь некоторую красивость, отличающую продукт от аналогичных товаров конкурирующих фирм.

Сегодня в феномене фирменного стиля бизнес начинает видеть особую управленческую практику, с помощью которой компания способна решать широкий спектр задач, стоящих

перед нею во внешней и внутренней среде, используя продуктивный потенциал эстетического отношения человека к миру.

Фирменный стиль компании представляет собой целенаправленно сформированный набор цветовых, графических, словесных, типографических, в широком смысле слова, дизайнерских и поведенческих констант. Эти константы обеспечивают формальное (аудиовизуальное) и содержательное (смысловое) единство товаров, услуг, всей функционирующей в организации информации, всей ее корпоративной среды. Фирменный стиль оформляет в некое эстетическое единство все артефакты корпоративной культуры, к которым принадлежат как предметы, вещи корпоративной среды, так и поведенческие реакции, отношения; и его можно определить как чувственно воспринимаемое, наглядно данное единство корпоративного пространства, организованное системой эстетических артефактов компании, предметных и поведенческих. Будучи задан целевым аудиториям компании в виде некой эстетической определенности, фирменный стиль может казаться им вполне самостоятельным феноменом, не связанным с какой-либо корпоративной культурой. В действительности же правильный фирменный стиль не только компонент корпоративной культуры, но более того — это некое интегрированное ее выражение, язык корпоративной культуры.

Фирменный стиль как особый язык означает, что коммуникативной единицей выступает эстетическая форма: выразительный цвет, динамика графических линий, аудиально или визуально заданный ритм и т. д. Качественный фирменный стиль — не просто игра этих эстетических форм, он «зарождается в смысловом поле культуры, то есть в сфере ее потенциального бытия, как выражение потребности перехода возможности в действительность, насыщения сферы конкретно-предметных значений духовно-ценностными смыслами и их трансформации в символическую реальность»[14]. Задача фирменной эстетической формы сделать мгновенно доступным для восприятия некое содержание во всей его полноте, представить его в форме явленной логики, очевидности внутренней его структуры. Посредством фирменного эстетического кода в корпоративном пространстве транслируется информация социально-гуманитарного характера — о чувстве ответственности, базовых ценностях компании или о неких предпочтениях, социальных стандартах определенных групп ее целевых аудиторий.

Фирменный стиль объединяет эстетическим кодом в единое целое все множество артефактов корпоративной культуры от рекламной листовки до корпоративного праздника, создавая единый эстетический текст. В рамках фирменного стиля связность «системы вещей возникает оттого, что эти вещи (и отдельные их аспекты — цвет, форма и т. д.) обладают уже не самостоятельным смыслом, но всеобщей функцией знаковости»[15]. Единство текста корпоративной эстетики, как условие и результат фирменного стиля, создает, в свою очередь, внутреннюю связность и согласованность текста корпоративной культуры компании, ибо фирменный стиль играет свою роль в кодировке смыслов каждой из форм корпоративной культуры от мифологии до имиджа.

Корпоративная культура как сложный текст жизнедеятельности компании содержит в себе два больших массива информации: технико-производственную и социокультурную. Технико-

---

[14] *Устюгова Е. Н.* Стиль и культура: Опыт построения общей теории стиля. СПб., 2003. С. 195

[15] *Бодрийяр Ж.* Система вещей. М. 1999. С. 72.

производственная информация — это специализированная информация о рабочей стороне жизни компании, она касается, например, технологий производства товаров, организации их сбыта или предоставления компанией услуг. Человек в контексте этого информационного потока является частичным индивидом, который сводится до своих потребительских или исполнительских качеств, а порой — просто к вещи, объекту манипуляций. Технико-производственная информация необходимая, но в современном постиндустриальном типе общества явно недостаточная информационная база хозяйственно-экономической организации, которая существует в насыщенном разнокачественными процессами социальном контексте и уже в силу этого испытывает большую потребность в социокультурной информации.

Содержанием социокультурной информации являются смыслы, ценности и нормы взаимоотношений субъектов как личностей, уникальных культурных миров. Эстетический текст фирменного стиля играет здесь исключительную роль, ибо именно он способствует переключению человека от технико-производственной, объективной, внеличностной информации компании к собственно социокультурной, всегда ценностнонапряженной, обращенной к целостному личностному «я» субъекта.

Как отмечал Ю. М. Лотман, в сложных коммуникативных ситуациях, к которым, бесспорно, относится ситуация бытования человека к контексте корпоративной культуры, «я» заинтересован в том, чтобы партнер по коммуникации был именно «другим», что позволяет качественно восполнить нехватку информации за счет видения «другого», его мнения о референте. «В этом случае полезным свойством оказывается не легкость, а трудность взаимопонимания, поскольку именно она связывается с наличием в сообщении „чужой“ позиции. …акт коммуникации уподобляется не простой передаче константного сообщения, а переводу, влекущему за собой преодоление некоторых… трудностей, определенные потери и одновременно обогащение „меня“ текстами, несущими чужую точку зрения. В результате „я“ получаю возможность стать для себя также „другим“»[16].

Язык фирменного стиля и порождает такую ситуацию несоответствия, когда в контексте важных — «серьезных» — экономических и управленческих дел в компании возникает нечто, кажущееся необязательным, свободным, игровым, то есть — эстетическое. В результате этого несоответствия «несерьезного» эстетического текста фирменного стиля «серьезному» экономико-производственно-управленческому тексту корпоративной деятельности и происходит перевод, переключение человека во взаимоотношениях с людьми и самим собой с ипостаси «человек-объект» на ипостась «человек-личность», и в итоге возникает творческое отношение к решению любых задач, ко всей деятельности. Функция «полезной трудности» предписана корпоративному эстетическому коду; и многие современные компании целенаправленно и системно разрабатывают для реализации этой функции так называемый brandbook как особый набор правил применения эстетического языка корпоративного фирменного стиля в различных аспектах своей жизнедеятельности.

Коммуникативная трактовка эстетического в сфере активности компаний позволяет говорить еще, по крайней мере, о трех функциях эстетического языка фирменного стиля в корпоративном пространстве.

---

[16] *Лотман Ю. М.* Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб., 2002. С. 54.

Первая функция — коммуникативно-знаковая; как уже отмечалось, эстетическое в корпоративной культуре — это особый язык, существующий в виде различных, прежде всего, аудиальных и визуальных знаков фирменного стиля. Посредством этих знаков кодируется и транслируется информация, для которой не предназначен технико-экономический язык, то есть гуманитарная, социокультурная информация; она становится содержанием, например, имиджа, бренда, рекламы. Фирменный стиль компании в рамках данной функции представляет собой знаковую систему, порождающую в тексте корпоративной культуры особый, сотканный из эстетических предметных и поведенческих артефактов, текст корпоративной эстетики.

Другая функции эстетического языка фирменного стиля связана с проблемами памяти культуры. Дело в том, что тексты культуры являются своеобразными ее архивами. Эстетические знаки становятся в корпоративной культуре символами прошлого компании, сохраняют информацию о чувстве ответственности, базовых ценностях компании, о ее предпочтениях, социальных стандартах. Корпоративная эстетика посредством своих артефактов актуализирует информацию такого рода в процессах адаптации новых сотрудников компании (посредством, например, корпоративных гимнов), интеграции персонала (например, посредством фирменной одежды), формирования солидарности в каких-либо особых ситуациях (в частности, посредством фирменных театрализованных ритуалов). Фирменный текст корпоративной эстетики сохраняет традиции хозяйственно-экономической организации, что является важным условием формирования на рынке товаров и услуг ее легко узнаваемого индивидуального облика и преемственности предпочтений ее целевых аудиторий, без чего невозможна долгая жизнь компании.

Особая проблема связана с третьей, эвристической, функцией эстетического в тексте корпоративной культуры. Современная эвристика как междисциплинарное знание выработала немало практик развития творческих способностей человека. И одна их них связана с возможностями искусства инициировать продуктивную работу творческой интуиции, в частности, путем погружения в мир визуальных образов изобразительных искусств. Исследования в области межполушарной асимметрии мозга показали, что активность правого полушария как носителя интуиции связана с синкретическими образными структурами, а режим этой активности связан с рекомбинированием данных, в них содержащихся. Внутренняя гармония художественных образов содержит в себе спектр как бы уже апробированных, состоятельных ходов рекомбинаций, в силу чего образы искусства и способны сыграть роль своеобразного катализатора творческой интуиции, в том числе и в профессиональной сфере. Вероятно, и эстетическая образность как характеристика эстетического языка фирменного стиля также способна воздействовать на совершенствование творческого потенциала субъектов корпоративного пространства, ибо в эстетическом переживании человек реализуется во всей целостности своей личности, когда снимается узкий утилитаризм и человек в малой или большой своей профессиональной задаче поднимается на уровень творческого ее решения. Д. Дьюи полагал, что эстетический опыт позволяет человеку «расширить горизонт зрения, приобрести способность тонкого различения, создать нормы оценки, которые найдут применение и в других видах опыта»[17]. Эвристическая функ-

[17] Цит. по: *Прозерский В. В.* Позитивизм и эстетика: Очерки. Л., 1983. С. 60.

ция фирменного стиля и нацелена на инициацию такой творческой атмосферы в компании, способствует креативному поведению ее сотрудников, что не может не упрочить положение компании на рынке, требующем от своих игроков постоянной инноватики, нестандартных ходов, творческих решений.

Таким образом, фирменный текст корпоративной эстетики, будучи текстом в тексте корпоративной культуры компании, по своему характеру функционален. Но эта функциональность не может быть сведена к простой утилитарности эстетического в сфере бизнеса. Напротив, эта функциональность, так сказать, высокого порядка: она удерживает, воспроизводит и развивает личностный потенциал человека как целостного, сложного, творческого существа, что крайне востребовано в новой парадигме управления живущими по законам рынка организациями — в ценностно-ориентированном менеджменте.

Фирменный стиль компании представляет собой сложную систему, состоящую из четырех специализированных блоков эстетических артефактов: это информационный дизайн, дизайн архитектуры и интерьеров офисных и производственных зданий компании, эстетика внешнего вида сотрудников и, наконец, фирменный стиль деловых отношений.

Объединяя все множество вещественных и поведенческих артефактов компании в штучно оформленную и выразительную целостность, фирменный стиль помогает корпоративной культуре — только в присущей для данной компании манере — качественно реализовывать две важнейшие для активности компании функции адаптации и интеграции. Фирменный стиль способен оптимизировать процесс идентификации персонала как членов данного корпоративного сообщества. Эстетическая маркированность социального пространства компании, обеспеченная фирменным стилем, ставит перед сотрудником задачу соответствовать этому социальному пространству, интегрироваться в особый, отстроенный единством эстетических артефактов текст и подчиниться его грамматике. Корпоративная эстетика как тема этого текста, «формирует горизонт и одновременно выделяет ресурс культурных ценностей, из которых участники коммуникативного процесса (во внутренней среде фирмы. — *Е. Г.*) в своих попытках объясниться заимствуют согласованные образцы поведения»[18], в результате чего возникает, как говорит Ю. Хабермас, «солидаристская позиция в отношении интегрированных групп и компетенции индивидов как членов»[19] этих групп. Фирменная эстетика компании, задействуя свой природный гуманистический потенциал для построения гармоничного текста внутренней среды организации, с одной стороны, помогает персоналу адаптироваться к этой среде, а с другой — обеспечивает формирование солидарности, интеграции всех сотрудников компании в сплоченный коллектив, что повышает выживаемость фирмы.

Следовательно, можно говорить о бинарности функциональной сущности фирменного стиля компании в контексте ее корпоративной культуры: с одной стороны, он выступает интегративным индикатором всей корпоративной культуры, а с другой — является особым системным регулятором поведения всех целевых аудиторий компании.

Фирменный текст корпоративной эстетики как интегратор выполняет контекстуальную управленческую функцию, качественно оформляя всю предметную область жизнедеятельности

---

[18] *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М., 2003. С. 309.

[19] Там же. С. 309.

компании, он гармонизирует внутреннюю среду компании, воздействуя на человеческое поведение и отношения между сотрудниками путем переключения их с индивидуальных языковых практик на фирменный эстетический код, принятый в компании. Одновременно фирменный стиль, используя богатство своего коммуникативного потенциала, играет текстуальную управленческую роль специфического и весьма тонкого поведенческого регулятора межличностных отношений.

Всем объемом своего содержания фирменный эстетический код инициирует во внутрикорпоративной среде к жизни одни поведенческие стандарты — например, креативности, точности, вежливости — и отсекает проявления непродуктивности, неряшливости, неэтичности. Конечно, управленческий потенциал корпоративной эстетики как регулятора человеческих отношений наиболее очевиден в неординарных ситуациях корпоративной жизни, например, праздников, торжественных мероприятий, презентационных событий, но он также реализуется и в повседневных, но эстетически обозначенных ритуалах, скажем, ношения фирменной одежды, или музыкальной отбивке времени перехода к перерыву и — снова — к времени труда, или в особых, литературно отстроенных, фирменных речевых клише. Но и в тех и других случаях фирменный эстетический код регулирует *процесс смены* корпоративных рабочих практик с собственно технологических на социокультурные, в рамках которых наиболее продуктивно осуществляется взаимодействие людей в компании, будь то менеджеральное взаимодействие, мотивирование персонала, обратная связь с клиентами.

Итак, «тайна жизни» каждой современной компании лежит в поле выстраивания ее корпоративной культуры как уникальной системы базовых смыслов и норм, а также ценностных ориентаций, которым подчинены ее сотрудники и среди которых, как мы видим, эстетические ценности занимают далеко не последнее место. Корпоративные смыслы, ценности и нормы объединяют весь персонал незримыми связями, которые с трудом поддаются изменениям, поэтому корпоративная культура становится ценным активом компании. И в контексте функционирования корпоративной культуры именно фирменный стиль несет ответственность за индивидуальный дизайн корпоративной целостности и удержание корпоративной идентичности во внешней и внутренней среде жизнедеятельности компании, что обеспечивает ее продуктивность и развитие.

E. A. Gridneva

Style of a Firm as Culturological Problem

Growth of interest in the problem of style which we winess at present is not accidental. It shows the fact that the modern level of corporative life has reached the point where all conditions for maturing of style are at hand. It is ability of a style to bind together all relevant values of culture and to find for them appropriate form of expression. Phenomenon of style becomes now effective instrument for new managerial politics in solving inner and outer problems of a company, being instrumental in developing creative activity of its members.

IV. Историко-культурное исследование современности

Н. А. Хренов
Государственный институт искусствознания Министерства культуры и массовых коммуникаций и Федерального агентства по культуре и кинематографии (Москва)

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ К. ЮНГА И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕКСТОВ ЭКРАННОЙ КУЛЬТУРЫ

Название моей статьи определила полемика с автором книги «Природа фильма» З. Кракауэром, переведенной в свое время в СССР. В ней доказывалось, что кино связано с реабилитацией им физической реальности[1]. В период увлечения документализмом книга стала бестселлером. Основываясь на психоанализе, я пришел к выводу, что в кино реабилитируется прежде всего архетипическая реальность. С точки зрения К. Юнга, теория З. Кракауэра уязвима. Она — оправдание той линии в кино, которую он назвал «линией Люмьера» и противопоставил другой, названной им «линией Мельеса». О последней он сказал мало — во всяком случае, не столько, сколько она заслуживает.

Линия Мельеса, связанная с цирковыми и древнейшими зрелищными (карнавальными) формами, архетипична. Цирк имеет мифологическую и архетипическую природу. К. Юнг писал, что клоун (трикстер) представляет древнейшую архетипическую психологическую структуру[2]. Это суждение позволяет точнее понять архетипический слой фильмов Чаплина, Феллини, Козинцева и Трауберга и др. Сегодня имеет место увлечение виртуальной реальностью. Поэтому тезис о том, что кино связано с реабилитацией архетипической реальности, сенсации не содержит. Представляемая К. Юнгом «аналитическая психология», давно ассимилирована и гуманитарными науками, и киноведением. Поэтому нельзя не задаться вопросом: что может дать новое обращение к методу К. Юнга и способно ли оно обогатить представления, обозначенные в названии конференции?

Методология К. Юнга, которой сегодня в России уделяется больше внимания, чем теории Фрейда, выражает пока недостаточно осмысленный аспект функционирования кино. И дело вовсе не в К. Юнге. В культуре XX века существуют объективные процессы, активизирующие коллективное бессознательное. Полагаю, эта закономерность актуализируется в кино всех стран. Но, углубляясь в эту проблематику, я исхожу из ситуации, сложившейся в современной России. Сегодня здесь имеет место ситуация радикального перехода, который некоторые называют Смутой, очередной Смутой в российской истории. По своей значимости ее можно сопоставить с переходными эпохами в истории Запада. Когда Э. Нойманн пишет о переходе от Средних веков к Ренессансу, он констатирует «революцию в архетипической структуре бессознательного», смысл которой сводится к вытеснению архетипа неба архетипом земли[3]. Не случайно Х. Ортега-и-Гассет называет Ренессанс Смутной эпохой.

---

[1] *Кракауэр З.* Природа фильма. Реабилитация физической реальности. М., 1974. С. 4.
[2] *Юнг К.* Душа и миф. Шесть архетипов. Киев, 1996. С. 338.
[3] *Юнг К., Нойманн Э.* Психоанализ и искусство. М.; К., 1996. С. 161.

Сегодняшняя Россия изживает имперское сознание в его поздних большевистских формах, стремясь осознать свою цивилизационную реальность (С. Хантингтон). Если смысл этих изменений перевести на язык архетипов, то культ оседлости, прикрепленности к пространству, прежде всего государственному, сопровождающий каждую попытку в российской истории построить Третий Рим (средневековая Русь, эпоха Петра I, большевистская Россия), сменяется сопротивлением «комплексу отвердения»[4] — или, иначе говоря, преодолением пространства, странничеством. Комплекс странника сопровождает всю историю России. С этой точки зрения может быть осмыслена вся история русского искусства Нового времени. Такое прочтение русской культуры проделано еще Ф. Достоевским, начиная с Пушкина. Сам Достоевский в своем творчестве выразил этот комплекс, о чем Н. Бердяев написал в книге о Достоевском[5]. Чтобы архетип странника сделать явным, необходимо говорить о новых российских фильмах, которые на Западе едва ли известны (например, «Коктебель», «Космос как предчувствие», «Облакорай», «Возвращение» и т. д.). Однако западный зритель с этим архетипом знаком по фильмам А. Тарковского. Он ощутим во всех его фильмах, но, в особенности, в фильме «Ностальгия».

Нельзя утверждать, что до эпохи Смуты российское кино не было архетипичным, а с ее наступлением оно таким стало. Архетипичным оно было всегда. В высшей степени архетипичен киноавангард 20-х годов — тоже дитя очередной и предшествующей Смуты. Например, архетипичны фильмы С. Эйзенштейна и А. Довженко. В этом смысле показателен фильм «Земля» А. Довженко, воспроизводящий структуру архаического ритуала, связанного с жертвоприношением[6]. Жертва — условие возрождения космоса. Для русских людей 20-х годов таким космосом был социализм. Это была разновидность утопии, корни которой уходят в древность. Анализируя древние мифы об ожидании сказочной эры изобилия и блаженства, М. Элиаде констатирует существование мифа о светопреставлении, за которым последует новое сотворение мира и наступит «золотой век»[7].

Социализм представлялся неким возводимым городом, основанием которого была жертва. Город ассоциируется с четко очерченным пространством, а следовательно, здесь налицо культ оседлости. Но эта четкость пространства подчеркнута противопоставлением какому-то другому, часто враждебному пространству. Тут можно провести параллель с античностью. В античности отношение к городу и государству задавал миф об умирающем и рождающемся космосе. Реальность мифа предполагает не только идеальный град (небесный Иерусалим), но и порочный (Вавилон). Катастрофы сопровождаются пожарами и потопами. В этих формах происходит периодическая гибель и нарождение земли. Когда К. Манхейм выстраивает типологию утопий, кроме хилиастической утопии он называет социалистическую[8]. Но, как свидетельствует так называемый «советский» кинематограф, в России социалистическая утопия была одновременно и хилиастической и эсхатологической.

---

[4] *Паперный В.* Культура Два. М., 1996. С. 41.

[5] *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 100.

[6] *Хренов Н.* Кино: реабилитация архетипической реальности. М., 2006.

[7] *Элиаде М.* Мефистофель и андрогин. СПб., 1998. С. 13.

[8] *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 100.

В теории Маркса воскресает эсхатологический миф о «золотом веке»[9]. Социализм явился религиозным феноменом. Хотя, если иметь в виду генезис хилиастического комплекса в истории, он имеет фольклорные, а не религиозные корни. Выразителем хилиастического архетипа явился С. Эйзенштейн. Его фильмы смотрятся не потому, что они революционны, а потому, что по своей природе они архетипичны. Сам С. Эйзенштейн писал: «Предмет произведения искусства действен только тогда, когда временный, сегодняшний, изменчивый сюжетный частный случай по строю своему насажен на колодку, отвечающую закономерности ситуации или положения определенной первобытной нормы общественного поведения»[10]. Но что такое эта «колодка», как не повторяющийся образ, парадигма (в понимании М. Элиаде) или архетип (в понимании К. Юнга).

По этому поводу М. Элиаде пишет: «Предмет или действие становятся реальными лишь в той мере, в какой они имитируют или повторяют архетип»[11]. Этот феномен не является чисто русским. Когда К. Юнг говорил о прорыве архетипического сознания в политическое, он имел в виду национал-социализм. В «Тэвистокских лекциях» он утверждает, что фашизм — не идея, а архетип. Здесь важно утверждение К. Юнга о том, что архетип носит религиозный характер. Он пишет: «Фашизм является латентной формой религии, и именно его религиозным характером объясняется тот факт, что он так заразителен»[12]. Пересматривая сегодня такие фильмы, как «Триумф воли» Л. Рифеншталь или «Броненосец Потемкин» С. Эйзенштейна, невольно приходишь к выводу, что волю к власти сопровождает время от времени овладевающая целыми народами воля к сакральному, к сакрализации, которая выходит за рамки собственно религии в сферу политики и идеологии. Мы не будем анализировать фильмы и сведем заявленную тему к логике становления теории кино, причем в отечественном ее варианте, которая хотя и поздно открывала К. Юнга, но все же постоянно соприкасалась с его проблематикой.

Сформулируем три тезиса, связанных с активностью архетипического сознания в его разных проявлениях, которую при анализе строения повествования и зрительской рецепции в кино невозможно не учитывать.

1. Выявление активности архетипического сознания требует специфического рассмотрения кино, а именно, оно должно рассматриваться в контексте имеющей место в истории искусства оппозиции.

2. Активность архетипического сознания в кино — следствие возрождения в истории XX века типа культуры, названного П. Сорокиным культурой идеационального типа.

3. Активность архетипического сознания в фильме — оборотная сторона понижения авторского начала, что Р. Барт назвал «смертью автора».

1. Если продолжить мысль С. Эйзенштейна по поводу воспроизводимой в фильме первобытной нормы общественного поведения, то от кракауэровской оппозиции мы перейдем к

---

[9] *Элиаде М.* Мефистофель и андрогин. С. 182.

[10] *Эйзенштейн С.* Избранные произв.: В 6 т. Т. 5. С. 295.

[11] *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1994. С. 55.

[12] *Юнг К.* Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996. С. 186.

оппозиции, давно существующей в истории искусства. Линия, что мы связываем с К. Юнгом, восходит к Платону. К. Юнг признавал, что своим открытием он обязан Платону. Он пишет: «То, что на эти факты следует обращать внимание, — вовсе не моя заслуга. Пальма первенства принадлежит Платону»[13]. Он доказывал, что имеется некая априорность всякой человеческой деятельности и что эта априорность есть врожденная, т. е. предсознательная и бессознательная структура психики[14]. Это означает, что «предмет или действие становятся реальными в той мере, в какой они имитируют или повторяют архетип»[15]. Я цитирую М. Элиаде, хотя известно, что его понимание архетипа не совпадает с тем, что вкладывал в это понятие сам К. Юнг[16].

Архаический человек признавал себя реальным лишь в той мере, в какой он переставал быть собой, довольствуясь имитацией и повторением действий кого-то другого. Но в этом и проявляется традиция Платона. М. Элиаде его называет философом «первобытной ментальности», первобытного мышления, т. е. мыслителем, сумевшим наделить философской ценностью способы существования архаического человека[17]. Платоновская система представлений — лишь одна из альтернативных систем в истории искусства. Ей противостоит аристотелевская система, известная в эстетике как мимесис. Если своей задачей ставить, кроме всего прочего, реконструкцию дуалистического осмысления опыта истории искусства, которую можно было спроецировать на историю кино, то такая реконструкция проделана. Так, исследование Э. Панофского под названием «Idea»(«К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма»)[18] посвящено этой альтернативности в логике развития искусства. В нем прослеживается, как принцип мимесиса сосуществует с принципом эйдоса (первообраза) и как в разные эпохи доминирует то одна, то другая система. Эта дихотомия продолжает определять осмысление и кинематографической практики, и художественных процессов в целом.

Жаль, что из поля своего внимания Э. Панофский исключил XX век, ведь платоновская система представлений актуализировалась уже в самом начале XX века — например, в неоромантизме или символизме. Пик забвения платоновской традиции связан с эпохой, названной Ю. Хабермасом «модерном», т. е. с эпохой Просвещения. А. Лосев констатировал, что после Ренессанса эта традиция была непопулярной, а в XVII и XVIII веках была вообще забыта[19]. Может быть, по этой причине исследование Э. Панофского заканчивается XVII веком. Тем не менее эта традиция возрождается уже в эпоху романтизма. Иначе говоря, в Новое время отношение к платоновской традиции включается в оппозицию модерна и романтизма. Романтизм возникает как реакция на рационализм модерна, жертвующего и прошлым, и традицией, и архаикой. Но такая жертва неизбежно привела к негативным последствиям. Если бы

---

[13] *Юнг К., Нойманн Э.* Психоанализ и искусство. С. 32.

[14] Там же. С. 31.

[15] *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 55.

[16] Там же. С. 30.

[17] Там же. С. 56.

[18] *Панофский Э.* К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. СПб., 1999. С. 23.

[19] *Лосев А.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 2000. С. 737.

уже к концу XIX века модерн не пересмотрел негативное отношение к архаике (Ю. Хабермас), то его судьба была бы предрешена быстрее. Художественный авангард XX века, в контексте которого происходит возникновение и становление кино, свидетельствует о взрыве архаики, что и делает актуальной в XX веке платоновскую традицию.

Однако, как ни парадоксально, для первых десятилетий теоретизирования о кино в России более актуальной все-таки оказалась система Аристотеля, а не Платона. Этот аспект пытается понять О. Ханзен-Леве, констатируя популярность в 10-е годы в России «Поэтики» Аристотеля. «Русских „формалистов“ интересовала даже не столько теория мимесиса, сколько его признание конструктивной автономии искусства и следующей из этого необходимости имманентного анализа, который бы разбирал, подобно логике и риторике, произведения в их целостности и цельности на предмет соответствующих технических приемов»[20].

Дальнейшее продвижение в направлении аналитической психологии произошло в альтернативной «формальной» школе теоретической системе, которая в момент своего появления была известна меньше или вообще неизвестна. Это теоретическая система предвосхитившего постструктурализм М. Бахтина. Благодаря этому теоретику, с 60-х годов в русской теоретической мысли оказались два модных понятия: «карнавал» и «диалог». В связи с первым понятием заслуживает внимания разновидность кинематографического опыта, известная как эксцентризм. Эксцентрику можно соотнести с мениппеей, которую и рассматривает М. Бахтин. Для мениппеи характерно профанирующее разоблачение священного[21]. В эпоху распада империи для возникновения эксцентризма, т. е. карнавального мироощущения, причины были. В русском кино 20-х годов эксцентризм представлен ФЭКСами (режиссеры Г. Козинцев и Л. Трауберг). Однако эксцентризм обязан также и «формалистам», у которых понятие «остранение» является ключевым. Эксцентризм и был таким способом остранения.

Открытый «формалистами» принцип остранения, как и принцип карнавальности, можно вывести из Сократа, прибегавшего к приему «намеренной непонятливости» и «вывода из автоматизма восприятия». В диалогах Платона можно констатировать приемы остранения, например иронию[22]. Несмотря на то что обоснование В. Шкловским приема остранения опирается в том числе и на сектантскую заумь, и на фольклор (загадку, сказку, анекдот и т. д.), тем не менее прорыва в мифологическое и архетипическое мышление у него не происходит. Такой прорыв происходит у М. Бахтина, открытия которого опять же стали понятны, когда на Западе возникнет постструктурализм.

М. Бахтин и «формальная» школа — альтернативные направления. М. Бахтин (как и его современник Л. Выготский) выступал с критикой «формалистов» — правда, не с идеологических позиций. Он пытался обнаружить в истории структуры, предвосхищающие конкретные произведения. Это принцип, который позднее назовут «интертекстом». В связи с таким подходом стало очевидным, что диахрония восстановлена в своих правах, а вместе с ней историческая и генетическая методология. Именно тогда проявилось то, что в эпоху постструктурализма и рецептивной эстетики успело стать доминантой: исследовательский

[20] Ханзен-Леве О. Русский формализм. М., 2001. С. 17.

[21] Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. М., 2004. С. 185.

[22] Ханзен-Леве О. Русский формализм. М., 2001. С. 15.

ракурс заметно переключался с творчества на восприятие. Постструктурализм не настаивает на том, чтобы опираться на методологию К. Юнга и ассимилировать открытия аналитической психологии. Однако представляется, что понятие интертекста может быть истолковано и как диалог с самыми архаическими системами, когда разделение в культуре на художественные и нехудожественные ряды исключается и когда художественное предстает слагаемым мифологического сознания.

В этом отношении показательна теория не собственно постструктурализма, а именно бахтинский вариант в истолковании Ю. Кристевой, позволяющий юнговскую методологию сблизить с принципом интертекста. Хотя в качестве иллюстрации своего подхода М. Бахтин остановился на актуализации диалога в его античных (сократовских и платоновских) формах в структуре романов Ф. Достоевского (оказавшейся неразгаданной «формалистами»), тем не менее его подход можно распространять и на более архаические формы — обрядовые, ритуальные, мифологические, в которых когда-то актуализировались архетипы. Следующее сочинение М. Бахтина, посвященное Ф. Рабле, посвящено праздничной площади Средних веков и Ренессанса, т. е. карнавалу, сохраняющему следы архаических и мифологических представлений. Он считал, что роман Нового времени хранит следы архаического карнавала. Используемый в философской антропологии М. Бахтина подход смыкается с аналитической психологией К. Юнга. Раз любое значительное произведение XX века воспринимается на фоне предшествующей истории искусства и в том числе активизирует архаические образы и представления, то предмет аналитической психологии, т. е. архетипы, не может не рассматриваться в качестве интертекста этого произведения. В этом смысле имевшие место на всех этапах истории мифологические, и фольклорные, и ритуальные формы составляют слагаемое искусства в его современных проявлениях и должны быть в его интерпретации выявлены.

2. Интерес к юнговской концепции возрастает не потому, что активизируется платоновская традиция. В связи с интересом к архетипическому мышлению С. Эйзенштейн приходит к идее цикличности в развертывании истории. Обращение к морфологии сознания в той ее форме, как это представляет культурно-историческая школа в психологии в лице Л. С. Выготского, для него является следствием смены циклов в истории. Свое время он представлял переходным («Наше время любопытным образом находится сейчас как бы на спиральном повторе такого же момента перехода к новой большой стадии в области языка мышления»[23]. В связи с этим актуальным становится вопрос о типе культуры, в которой функционирует и воспринимается кино. Что это за тип культуры имеет место в XX веке и как он воздействует на активизацию архетипического сознания в кино?

Объяснение юнговского ренессанса можно обнаружить в фундаментальной теории культурной динамики П. Сорокина, предлагающей ключ к разгадке того, почему искусствоведческая теория XX века столь двойственна, амбивалентна. В ней аристотелевское начало уживается с платонизмом. Опыт XX века (не только художественный) П. Сорокин пытается осмыслить в соответствии с имеющей место в истории культуры переходной ситуацией. По его мнению,

[23] *Эйзенштейн С.* Метод. Т. 1. М., 2002. С. 42.

она охватывает весь XX век, являясь универсальной и глобальной. На протяжении всего истекшего столетия имеет место «закат» культуры чувственного типа или культуры секулярной, в которой все изменчиво и нет ничего стабильного, вечного и которая предельно рационалистична, прагматична и функциональна. Внимание в ней уделяется больше телу, нежели духу.

В XX веке совершается переход к альтернативной культуре, в которой чувственная стихия уступает место сверхчувственной, в которой за видимым улавливается невидимое, ценится экстаз и интуиция. Эту культуру П. Сорокин называет культурой идеационального типа. Уже само название этой культуры выявляет ее связь с «идеей», т. е. прообразом, как его понимал Платон. Не случайно П. Сорокин называл Платона «идеационалистом»[24]. Если иметь в виду историю искусства XX века, то рождение культуры этого типа связано с символизмом. Не случайно С. Эйзенштейн подхватывает идеи символистов и развивает их применительно к осмыслению природы кино. Становление культуры альтернативного типа к этому обязывает. Когда Э. Кассирер в начале XX века посвящает свое исследование символическим формам выражения, то это воспринимается введением к распознаванию и нового мышления, точнее, реабилитации некогда в истории уже существовавшего, и закономерностей альтернативной культуры, становление которой в XX веке и развертывается. В этом контексте еще предстоит осмыслить весь опыт кино и, естественно, логику кинотеории. Будучи по своей природе визуальным способом выражения, кино возникает и воспринимается в контексте чувственной культуры.

Статус кино в XX веке во многом продлевает жизнь этой культуры, способствуя затягиванию переходной ситуации. Однако не все так просто. Именно кино оказалось способным ускользать от стереотипов рационалистического сознания и, опускаясь в глубины пралогики, демонстрировать структуры символического мышления, что так остро ощущал С. Эйзенштейн. Однако структуры символического мышления возвращают не к Аристотелю, а к Платону («Символическая семиотическая практика связана с платонизмом»[25]).

Что характерно для культуры идеационального типа? Ю. Кристева предложила аргументированную формулу смены культурных кодов. Много внимания она уделила переходу от культурного кода Средних веков к культурному коду Ренессанса. Если культурный код Средневековья связан с мышлением при помощи символов, то становление культуры Нового времени она связывает с формированием знаков и знаковых систем, что выдвигает лингвистику в значимую дисциплину, приводя к появлению семиотики, предвосхищением чего и явилась «формальная» школа. Если каждый знак относит к означаемому, т. е. какому-то предметному явлению («Знак в отличие от символа отсылает к менее общим, более конкретным сущностям — универсалии овеществляются, становятся предметами в полном смысле этого слова»[26]), то символ неизбежно связан с трансцендентным, т. е. сверхчувственным. Как выражается М. Элиаде, символ позволяет обнажить взаимосвязь между структурами человеческого существования и космическими структурами. «Отсюда следует, что тот, кто понимает символ, не только „открывается“ навстречу объективному миру, но в то же время

[24] *Сорокин П.* Социальная и культурная динамика. СПб., 2000. С. 293.

[25] *Кристева Ю.* Избранные труды: Разрушение поэтики. М., 2004. С. 141.

[26] Там же. С. 420.

обретает возможность выйти за пределы своей частной ситуации и получить доступ к пониманию всеобщего. Это объясняется тем, что символы „взрывают“ непосредственную реальность и частные ситуации»[27].

Естественно, что платоновская система представлений связана с символическими формами выражения. В суждениях Ю. Кристевой самое ценное заключается в фиксации нового перехода, характерного уже для наших дней, что соответствует и концепции П. Сорокина. Для этого перехода характерно разложение знака и актуализация символического мышления, что иллюстрирует новый роман, в структуре которого актуализируется поток сознания. Не случайно С. Эйзенштейн так интересовался построением романа Д. Джойса. Впрочем, и сам Д. Джойс проявлял интерес к монтажным построениям фильмов С. Эйзенштейна. Так, когда С. Эйзенштейн пишет о неосуществленном замысле экранизации «Американской трагедии» Т. Драйзера, он признается, что хотел прибегнуть к построению повествования по принципу внутреннего монолога. Как он признается, этому он учился у Д. Джойса. Что же касается Д. Джойса, то С. Эйзенштейн пишет: «Недаром, встретившись со мной в Париже, Джойс так интенсивно интересовался моими планами в отношении „внутреннего киномонолога“ гораздо более необъятных возможностей, чем литературный. Несмотря на почти полную слепоту, он хотел видеть те части „Броненосца“ и „Октября“, что на киноучастке культуры выразительных средств движутся по сродственным путям»[28].

Смена символического мышления знаковым, а затем знакового мышления — символическим развертывается в формах романа. «Если в XV и XVI веках романному высказыванию удалось вырваться из структуры символа и подчиниться знаку, то ныне, в XX веке роман чувствует себя неудобно, проговориваясь в структуре знака (и в его идеологеме), но по-прежнему в той мере, в какой он стремится быть выражением некоей сущности (психологической, интеллектуальной), предшествующей ее языковому воплощению»[29]. Когда С. Эйзенштейн обращается к внутреннему монологу, его привлекает не оппозиция знаковое — символическое, а оппозиция логическое — пралогическое. Для С. Эйзенштейна стремление внутренней речи позволяет воссоздать структуру пралогического мышления. Это важно, поскольку закономерности внутренней речи — основа создания формы и композиции произведения. «…Подобно тому, как логика имеет целый ряд закономерностей в своих построениях, так и эта внутренняя речь, это чувственное мышление имеет не менее отчетливые закономерности и структурные особенности»[30].

Естественно, что роман продолжает сохранять связь и со знаком, и с символом. В еще большей степени он демонстрирует усиливающуюся связь с мифом. «Если когда-то роман привел к гибели миф и эпос, то в наши дни говорят о повороте романа к мифу. Этот возврат имеет основополагающее значение для нашей цивилизации, но он выходит за рамки нашего исследования, и все же мы обращаем на него внимание, поскольку он завершает собой тот ряд трансформаций, который претерпел дискурс западной цивилизации, вернувшись

---

[27] *Элиаде М.* Мефистофель и андрогин. С. 362.

[28] *Эйзенштейн С.* Метод. Т. 1. С. 107.

[29] *Кристева Ю.* Избранные труды: Разрушение поэтики. С. 491.

[30] *Эйзенштейн С.* Метод. Т. 1. С. 144.

к своей исходной идеологеме»[31]. Эта логика неизбежно подводит к актуальности методологии К. Юнга.

3. Что для кинематографического дискурса или нарративной структуры фильма означает активизация платоновской традиции и соответственно реальность культуры идеационального типа? Это означает новый статус автора и в искусстве XX века, и в кино в частности. Этот статус предстал в известной формуле Р. Барта. Провозглашенная им формула смерти автора — оборотная сторона активизации архетипа в культуре XX века. Здесь важно констатировать, что кроме общей, присущей всем культурам новоевропейской логики, существует еще культурный фактор. В каждом типе культуры общая логика имеет свои нюансы. Свои особенности в этом смысле имеет и русская культура, отрефлексировавшая свою склонность к безличности в существующих теориях. То, что русская «формальная» школа в лице В. Шкловского, Ю. Тынянова и Б. Эйхенбаума недооценивала Автора, общеизвестно. Было бы странно от нее, как предшественницы структурализма, ожидать чего-то другого.

Но, с другой стороны, формалисты — наследники той, новой для XIX века науки, возникновение которой обязано романтизму, т. е. науки о фольклоре и мифе. В России ее наиболее известным представителем оказался А. Веселовский, у которого история предстает сводом безличных парадигм, а развитие истории искусства оказывается «динамической последовательностью сменяющих друг друга и враждующих друг с другом систем, каждая из которых принадлежит определенной эпохе»[32]. По мнению А. Веселовского, единственной константой этого процесса является структура деформирующего принципа остранения, имеющего своей целью обновление и выведение из автоматизма восприятие мира. Этот принцип был абсолютизирован и представлен в виде универсального и формалистами, и вообще русским авангардом 20-х годов, в том числе, С. Эйзенштейном, ФЭКСАми и т. д. Под автором А. Веселовский подразумевал не только автора фольклорного текста, но индивидуального автора Нового времени, т. е. «не столько оригинальную изобретающую творческую силу, сколько того, кто распределяет и группирует „строительный материал“, который комбинируется в соответствии с объективными комбинаторными принципами и под „давлением системы“»[33].

Именно с А. Веселовского начинается и известный антипсихологизм «формалистов», когда психология творца устраняется, а творчество сводится к первичным приемам. Для А. Веселовского, как и для «формалистов», «автор не является человеком, выдумавшим произведение, он не его создатель, он тот, кто его обнаружил, реорганизовал и дезорганизовал, осуществил остранение в самом общем виде, насильственно обнажил и разложил на составляющие закономерности действующей в данное время позитивной нормы»[34]. В соответствии с таким представлением получается, что культура имеет фонд, из которого постоянно

[31] *Кристева Ю.* Избранные труды: Разрушение поэтики. С. 403.
[32] *Ханзен-Леве О.* Русский формализм. С. 44.
[33] Там же. С. 231.
[34] Там же. С. 179.

черпаются элементы, необходимые для остранения в процессах творчества и восприятия. Это представление близко К. Юнгу, но в еще большей степени — К. Леви-Стросу и вообще структуралистам, приковавшим внимание к мифу. Миф же, как утверждает К. Леви-Строс, не имеет автора[35]. В основе каждой конкретной наррации оказывается цепь мотивов, т. е. простейших повествовательных единиц. Здесь мотив понимается как повествовательная единица, обладающая самостоятельной, стабильной структурой, которая настолько автономна, что постоянно может выступать в новых сюжетных контекстах и комбинациях в качестве готовой формулы. Автору эта простейшая повествовательная единица достается уже в предварительно структурированном виде и только парадигматизируется им, включаясь в новый контекст.

Однако в выявлении таких повторяющихся повествовательных единиц высшая точка была достигнута не собственно «формалистами», но их современником В. Проппом, предвосхитившим более поздние открытия К. Леви-Строса. Исходя из анализа синтагматического ряда построения волшебных сказок, все их разнообразие он свел к нескольким константным элементам, варьирующим один мотив — путешествие души в загробный мир. Но что это такое, как не архетип? Так, в 20-е годы имело место приближение к открытию К. Юнга. Однако дело не только в гуманитарной научной традиции, а в ментальном опыте народа. Безличность — феномен истории большевизма. Исследователи, анализирующие сталинский период в истории российской государственности, в культуре этого периода отмечали то, что нас интересует — а именно то, что эта культура не знает идеи авторства. «У текстов культуры 2 (устных и письменных) нет никаких авторов, эти тексты даны заранее, а так называемые авторы должны потом к этой данности идти»[36]. Поскольку в русской культуре безличность — традиция, то авторство не поощрялось не только в культуре 2 (сталинской), но и в культуре 1 (ленинской).

Однако отсутствие авторства как норма применительно к разным эпохам мотивировалось по-разному. «…Если в культуре 1 гарантом истинности результата служит или растворение души в коллективистском духе, или принадлежность другого метода методам всеобщей науки, то в культуре 2 таким гарантом служит лишь буквальное знание априорно заданного результата. И это знание распределено в обществе иерархически: все было известно одному человеку, это Ленин, почти все известно его земному репрезентанту, это Сталин, а дальше это знание дробится и расходится по специализированным каналам, и каждый элемент этой системы на своем уровне является репрезентантом абсолютного знания»[37]. Что касается архетипических истоков этой безличной истории, то здесь следует иметь в виду прежде всего образ «Третьего Рима», постоянно воспроизводимого на разных этапах российской истории, в том числе в эпоху Петра I. Основной идеей этой эпохи является принадлежность человека к пространству, т. е. абсолютизируется архетипический принцип оседлости, который и разрабатывался в советском кино первой половины XX века.

---

[35] *Леви-Строс К.* Мифологики. Т. 1. Сырое и приготовленное. М.; СПб., 2000. С. 26.

[36] Паперный В. Культура Два. М., 1996. С. 247.

[37] Там же. С. 249.

Литература

1. *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994.
2. *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век. Антология. М., 1995.
3. *Деррида Ж.* Фрейд и сцена письма // От структурализма к постструктурализму. М., 2000; *Кракауэр З.* Природа фильма. Реабилитация физической реальности. М., 1974.
4. *Кракауэр З.* Природа фильма. Реабилитация физической реальности. М., 1974.
5. *Кристева Ю.* Избранные труды: Разрушение поэтики. М., 2004.
6. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983.
7. *Леви-Строс К.* Мифологики. Т. 1. Сырое и приготовленное. М.; СПб., 2000.
8. *Лосев А.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 2000.
9. *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994.
10. *Малиновский Б.* Избранное: Динамика культуры. М., 2004.
11. *Паперный В.* Культура Два. М., 1996.
12. *Панофский Э.* К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. СПб., 1999.
13. *Сорокин П.* Социальная и культурная динамика. СПб., 2000.
14. *Хренов Н.* Кино: реабилитация архетипической реальности. М., 2006.
15. *Ханзен-Леве О.* Русский формализм. М., 2001.
16. *Эйзенштейн С.* Метод. Т. 1. М., 2002.
17. *Эйзенштейн С.* Избранные произв.: В 6 т. Т. 5.
18. *Эйзенштейн С.* Избранные произв.: В 6 т. Т. 2.
19. *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
20. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1994.
21. *Элиаде М.* Мефистофель и андрогин. СПб., 1998.
22. *Эйхенбаум Б.* Литература. Теория. Критика. Полемика. Л., 1929.
23. *Юнг К.* Душа и миф. Шесть архетипов. Киев, 1996.
24. *Юнг К.* Тэвистокские лекции. М.; К., 1998.
25. *Юнг К.* Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996.
26. *Юнг К., Нойманн Э.* Психоанализ и искусство. М.; К., 1996.

N. A. Khrenov

Analytical Psychology of K. G. Jung and Interpretation of Texts of Screen Culture

Basing on psychoanalysis, I have come to conclusion that it is the reality of archetype that is being rehabilitated in cinema. K. G. Jung's methodology, which is more popular in present-day Russia than Freud's theory, reveals a not-yet-fully-conceived aspect of cinema functioning. Demonstration of presence of the archetypical consciousness requires specific consideration of cinema, i.e. cinema should be examined within opposition that exists in the history of art. Presence of archetypal consciousness in cinema resulted from revival of the ideational culture type, as labeled by P. Sorokin, in the 20th century history. Active presence of archetypal consciousness in the framework of a film forms reverse side of decrease of the role of author (what R. Barthes would call the "Death of the Author").

О. А. Лосева
Саратовский государственный технический университет

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ В XXI ВЕКЕ

На пороге XXI века современное общество приобретает новые измерения духовной и материальной культуры. Возрастание значения искусственного мира и его воздействие на жизненный мир человека сегодня очевидны. На стадии информационного общества человеческая мысль пришла к пониманию того, что дальнейшая эволюция сферы жизни должна направляться разумом человека. Человеку предстоит определиться с новыми реальностями своей жизни, сознательно пересмотреть отношение к природе, обрести новые ценности и мировоззренческие ориентиры, определить перспективы своего дальнейшего существования.

Эволюция экономической и политической структур современного мира подчинила всю жизнь человека всемерному удовлетворению своих материальных потребностей. Вследствие увлечения чисто экономическими целями и забвения собственной культуры возникло безудержное стремление к росту материального благосостояния, которое разрушает духовные, этические и эстетические ценности, пагубно сказывается на отношениях между человеком и природной средой. Средства массовой информации, равно как и другие культурные институты, охвачены порывом насаждать стремление к экономическому благополучию. Даже в сфере образования материальные потребности все чаще возводятся до уровня моральных ценностей, подаются как символ цивилизации. Сегодня, когда социальные процессы приобретают глобальные масштабы, возникают опасения унификации культурных ценностей, усугубляется неравенство возможностей, создается угроза диктата со стороны тех, кто определяет ценности.

Прогресс информационной техники обусловил становление нового типа культуры — компьютерной, идущей на смену книжной. Революция в информатике связана со становлением письменности и книгопечатания. Эти два этапа создали принципиально новую технологию накопления и распространения информации, избавившую человечество от необходимости всецело полагаться только на память. Компьютерная культура несет с собой новый тип общения, основанный на возможностях свободного соприкосновения человека с информационным пространством, новый тип мышления и образования. Современные компьютеры позволяют получать текстовую, визуальную и звуковую информацию из всемирной информационной сети. Приобщение к информационной культуре — основная историческая тенденция.

Современные культурологические теории включают в себя разнообразные подходы к прогнозированию будущего человека и человечества, основанные на различных глобальных моделях (идеи Римского клуба, ноосферы, коэволюции). Сегодня чрезвычайно важно обнаружить универсальную ценностную основу, способную привести к мирному сосуществованию выдвигаемые проекты будущего. Ценности природы, жизни, культуры, мира необходимы человеческому сообществу для решения глобальных проблем. Только гуманистические ориентации обеспечат условия для раскрытия творческой индивидуальности, дадут возможность

избежать стандартизации, будут утверждать глубинные духовные устремления человечества через свободное самовыражение каждого.

Ценностные отношения, выступающие как ценности самосознания личности (т. е. обращенность к собственным смыслам) и ценностные отношения личности и внешней среды, непостоянны, они изменяются во времени, как и сами люди. Как показано М. Ландманом и Э. Тотхакером, мир есть истолкованное значимое. Человек неотрывен от своей, созданной им культурной среды именно потому, что она является необходимым условием его существования в мире природы, «раковиной», в которой существует его наполненное смыслами окружение. Мир человека — это мир символических ценностных отношений с действительностью, феноменов, выделенных им из реальности.

Современный человек живет в мире, где духовное и нравственное повсеместно подменяется социальным и рациональным. В свою очередь, это не могло не сказаться на типе самого человека. В результате целой цепочки превращений в области фундаментальных констант возник социорациональный тип человеческой личности: вторичное вытеснило первичное и породило образ, который практически не выражает сущности современного человека. Рациональный человек — продукт общества, он весь вовне и следует извне внушаемым правилам поведения. Благодаря искреннему вживанию в миф о решающей роли социальной среды, он получил целый ряд преимуществ, прежде всего — вытеснение всякой идеи личной ответственности за свои поступки. Поэтому рациональность нынешнего человека приобретает характер видимости. С помощью различных процедур у него выработаны временные, условные рефлексы. Попытки же внедрения образцов поведения в сознание оказываются безуспешными, ибо не затрагивают и не могут затрагивать глубин человеческого сознания, которые наглухо у него закрыты.

Мнимо рациональный человек социален и не нарушает норм лишь оттого, что боится внешних санкций, возможного невыгодного своего состояния. Разворачивая свою деятельность посредством ориентации на нормы, являющиеся образующим элементом рациональности, он ввиду дефицита нравственного самосознания не перестает совершать полурефлекторные действия и не перестает быть объектом манипулирования. Но, с другой стороны, рациосоциальный человек — субъект, умело адаптирующийся, преследующий и достигающий свои сугубо эгоистические цели.

Ощущая себя в состоянии постоянного противоборства с обществом и его институтами, он отвечает на потенциально репрессивную угрожаемость социума выработкой теневой контркультуры, в которой рациональность достигает еще большей, если не сказать законченной формы, перерождения. Разум в лице житейского здравого смысла опровергает здесь все нормы, поверхностность которых как бы внезапно осознается и признается: они вообще отбрасываются как чуждые и глубоко не укорененные. Нормы приобретают временный характер и используются, когда «надо». Контркультура перерастает в антикультуру, где просто отсутствуют нормы, а разум становится слугой низких интересов, потребностей, первобытных аффектов. Рациональный облик отбрасывается, и обнажается зияющая пустота безнравственных, бездуховных, оторванных от бытия интенций.

Рассматриваемый тип «человек рациональный» — уже не животное, но еще не в полной мере человек. Ведь и у животных имеются социальные отношения, обеспечивающие

выживание и продолжение рода. Главное же отличие человека — не биологическая природа и социальный фактор, а его разумность, духовность. Социальная сфера, где проявляется социальная рациональность, расположена между духовным и плотским. Если социальная активность исходит от духовных потребностей, то она и ее рациональная форма имеют внешний смысл, возвышают человека. Когда же социальная действительность всего лишь средство достижения материального интереса, она строится по принципам, закрепляющим биологизирование в социальной и духовной прогрессии человека, признающим в качестве доминанты наиболее последовательное выражение рациосоциального человека — зверя, у которого не только полностью вытеснено и атрофировано нравственное и духовное, но еще и гипертрофированы биосоциальные ориентации.

Результаты использования разума как средства приспособления человека к условиям своего существования, достижения господства над природой, со все большей неизменностью превращаются в свою противоположность, свидетельством чему является постепенное оформление всех экологических проблем в единую глобальную проблему выживания человечества. В опасности оказалась не только природа, но и сам человек: под угрозой его человеческая сущность. Совершенно очевидно, что решение колоссальной по своей сложности задачи ее сохранения невозможно без изменения самого человека, без его глубокого внутреннего преобразования. В этом смысле на первый план выступает проблема человеческой духовности. Иными словами, человек должен наконец доказать, что он выше своей животной природы, своей «озабоченности муравья», ибо сохранение жизни на земле, продолжение эволюции природы зависит от того, насколько человек способен реализовать заложенную в нем надприродную сущность, свою духовность.

В нашей стране кризисное состояние всех параметров общественной жизни, хаотичность, непредсказуемость ближайших событий порождают нервозность, психическую неустойчивость, отчужденность между людьми, уход каждого в одном случае — в узкий круг семьи, в другом — в самого себя и зачастую на позиции эгоцентрических интересов. Для сохранения и обогащения духовного потенциала личности и общества в целом в сложившейся ситуации актуально, с одной стороны, подтвердить статус самостоятельности человека, его далеко не простой свободы выбора, вручить ему от имени общества самого себя, с другой стороны — ликвидировать с научных позиций идеологический вакуум, образовавшийся в последние годы.

В арсенале человеческого менталитета существуют вопросы, на которые в общей форме ответить нельзя; они требуют индивидуального жизненного опыта субъекта. Вся прожитая жизнь конкретного человека является, например, индивидуальным ответом на вопросы типа: что такое счастье, любовь, дружба? Такими вопросами занимаются этика, философия, искусство, они вечны и неисчерпаемы. Для человека характерны также вопросы о смысле бытия, о возможности нахождения в самом феномене жизни чего-то неотрицаемого смертью, о предельных и запредельных сферах души, о мотивах, в силу которых обязательные для физических процессов законы сохранения оказываются невыполнимыми в сфере индивидуальной судьбы. Ответы на них столь же бытийно напряжены, как и ответы на загадки сфинкса в мифе об Эдипе.

Решение этих загадок предполагает возвращение к тем истинам, без которых осмысленная жизнь превращается в состояние, простую фазу существования, к тем первичньм смысловым матрицам бытия, благодаря которым функционируют типы культуры, социальные инварианты жизни, прафеномены (по выражению Гете) научного познания. В этом аспекте проблема духовности связана с укорененностью человека в самоценностных, благодатных и творчески первозданных сферах осмысленного бытия. Поэтому она и оказывается созвучной современности — этому, быть может, самому ответственному периоду истории человечества.

«Наша жизнь, — писал по этому поводу А. И. Герцен, — постоянное бегство от себя, точно угрызения совести преследуют, пугают нас. Как только человек становится на свои ноги, он начинает кричать, чтоб не слышать речей, раздающихся внутри, налагает на себя чудовищные труды, и они ему все-таки легче кажутся, нежели какая-то угрожающая истина, дремлющая внутри него. В этой боязни исследовать, чтобы не увидеть вздор исследуемого, в этом искусственно созданном недосуге… мы проходим по жизни спросонья и умираем в чаду нелепостей и пустяков, не пришедши путем в себя»[1].

Тем не менее именно встречей с самим собой и является ценной проблема духовности в наше время, когда феномен личности выдвигается на авансцену истории. Не идея человека вообще, не его ролевые структуры и человечность сама по себе, но их преломление через индивидуальные качества личности определяют сейчас действенность гуманистического сознания. Все настоятельнее и энергичнее утверждает себя в общественном сознании мысль, что личность — не единичное и даже не особенное, но субстанциональное образование, ибо она может репрезентировать всю Вселенную, сжатую в пределах конкретного индивидуума. С нарастанием плотности социальных связей в XXI столетии эффект субстанциональности стал достоянием не только вождей и пророков (как это было в прошлом), но и многих людей за пределами истеблишмента современной цивилизации. Способность репрезентировать свое время, свой народ, национальную культуру, социум присуща всем, хотя и реализуется в меру конституирования личности и ее духовного развития. Более того, такая способность приобретает все большее культурологическое значение. Лозунг соборности, авторитарности коллективного, партийного фактора общественно-политической жизни начинает тесниться лозунгом личностной репрезентации социума.

Нарушение равновесия между природой и развитием общества, разрыв между социально значимым и социально сущим, трансформация бытия высшего дара в средство, в технический мир инструментальной активности предельно драматизировали проблему места человека в Универсуме, его способности быть причиной изменений в предметном мире. Констатируя эту ситуацию, А. Камю писал: «Лишенные посредников, изгнанные из прекрасного мира природы, мы опять очутились в мире Ветхого Завета, зажатые между царством жестоких фараонов и неумолимыми небесами»[2].

Однако каким бы испытаниям ни подвергалась история, в ней действует своеобразный закон сохранения человечности, в силу которого самые ужасные катаклизмы порождают

---

[1] *Герцен А. И.* С того берега. Избранные философские произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1948. С. 17–18.

[2] *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990. С. 352.

вместе с тем высокие образцы нравственного мужества, духовного величия, мятежной гармонии, дерзкой и суровой мысли, взыскания высших ценностей. Вот почему «антропологическая катастрофа» на рубеже XXI столетия не снизила потребности в духовности, ее высокого потенциала. Она характеризуется в наше время широким пространством поиска от формул типа 11-й заповеди — «не бойся», рожденной советским обществом и императивом «осмысленного бытия» А. Сахарова, до планетарного оптимизма Тейяра де Шардена и трагической мудрости «бытия — вопреки — смерти» Г. Марселя. Этот поиск не знаменует новую духовность, но является движением к ней. История цивилизации, как известно, знала несколько типов духовности: восточного, античного, христианского и даже сциентистского образца. Духовность всегда выступала как принцип самосозидания человека, как выход к высшим ценностным инстанциям.

Глобальный размах проблем в начале III тысячелетия вызывает потребность в новом духовном синтезе, на что, разумеется, потребуется длительное время. По крайней мере, в нашу эпоху, на завершающем рубеже развития индустриальной цивилизации нельзя отвлечься от феномена двузначности безудержного практицизма в общении человека с природой и себе подобными. Духовности нашего времени начинает отвечать потребность осознания не только практической активности, но и творческой стихии созерцания.

Это особое отношение к окружающей среде, целью которой является сохранение предметного мира, а ценой и платой — преобразование внутреннего мира человека. Созерцание требует объединения вопроса: «Что я должен делать?» с вопросом — «Каким я должен быть?». Оно знаменует грань перехода внешних практических действий во внутреннее смыслотворчество и состояние свободы. Созерцание — это проблема обращения экологии внешней предметности в экологию культуры.

O. A. Loseva

Culturological Paradigms of Personal Growth in the 21st Century

The article is dedicated to actual problems of personal growth in the framework of general depreciation of values, common for present-day culture. Value determinants of modern person are analyzed, ways of resolving personal crisis in the third millenium are outlined, at the face of triumphant inspirituality, pragmatism and alienation.

Л. В. Мурейко
Санкт-Петербургский государственный университет путей сообщения

К ТЕОРИИ МАСС: ПОНЯТИЕ ИНДИФФЕРЕНТНОГО, ИЛИ О «ЧЕЛОВЕКЕ БЕЗ СВОЙСТВ»

Значение понимания природы масс в методологии социальных наук трудно переоценить. При этом, как справедливо отмечает французский социолог С. Московичи, опираясь на классику в исследовании массовидных явлений (Г. Тард, Г. Лебон, Ш. Сигеле, В. Макдугал и др.), в современных социальных теориях обычно никак не отражается тот факт, «что в сердцевине общества обнаруживается масса, почти так же, как <…> в скульптуре — дерево», и, будучи неосознанной, «она представляет собой основной материал любых политических установлений, потенциальную энергию всех социальных движений»[1]. По своему значению для общества человеческие массы С. Московичи сравнивает с аристотелевской «материей» в том смысле, в котором она рассматривается именно в качестве *многовариантной возможности* в реализации конкретных форм существования — как глина для гончара. Такая способность масс связана с одним из важнейших их свойств — нейтрализацией человеческой индивидуальности.

В литературе последних лет, посвященной исследованию особенности сознания масс, отмечается его *обыденный* характер, *вплетенность в жизнедеятельность человека*. Оно определяется «как совпадение в какой-то момент (совмещение или пересечение) основных и наиболее значимых компонентов сознания большого числа весьма разнообразных, классических групп общества (больших и малых), однако несводимо к ним. Это новое качество, возникающее из совпадения отдельных фрагментов деструктурированных по каким-то причинам „классических“ групп»[2].

Это свойство масс рассматривается в предлагаемой статье в том аспекте, в котором неопределенность в человеческом существовании содержит в себе два вида возможностей. Первый связан с подверженностью «зомбированию», с неконтролируемым заполнением своей смысловой «пустоты» *чужими* знаниями, определяющими основные ценностные установки жизни. Второй — с преодолением своей ограниченности, что относится и к отдельному человеку, и к социокультурным объединениям людей. Основной акцент ставится на втором аспекте проблемы — менее изученном. При этом хотелось бы обратить внимание читателя на такую особенность массового способа восприятия мира, при котором строгая социальная регламентация может быть сведена к минимуму, но при этом активизируется именно «средний человек», нейтрализующий свою индивидуальность.

Примерно 100 лет тому назад Г. Лебон характеризовал свою эпоху рубежа XIX и XX веков как эпоху качественно переходную, мощной стихией значимых *для всего мира* революционных и военных событий, прощающуюся со всей предыдущей историей общества и открывающую дверь совершенно новым социальным явлениям. В этой связи он писал: «Каковы

---

[1] *Московичи С.* Век толп. М., 1998. С. 109.
[2] *Ольшанский Д. В.* Психология масс. СПб., 2001. С. 20.

будут основные идеи, на которых воздвигнутся новые общества, идущие нам на смену? Мы этого пока не знаем. Но мы уже теперь можем видеть, что при своей организации им придется считаться с новой силой, последней повелительницей современной эпохи — могуществом масс … наступающая эпоха будет поистине эрой масс», «Божественное право масс должно заменить божественное право королей»[3].

Массы как специфическая форма общности людей существовали на протяжении всей человеческой истории. Но на первый план существования общества они выходят вместе с буржуазно-демократическими революциями. Истоки теорий так называемого массового общества прослеживаются прежде всего в консервативно-аристократической критике буржуазно-демократических преобразований в Европе и Америке в XVIII–XIX вв. Э. Берк (Великобритания), Ж. де Местр, А. Г. Бональд (Франция) и другие видели в демократической свободе вместе с разрушением стабильности общественных групп и корпораций угрозу самим устоям общества как такового и превращение его в массу изолированных индивидов. В последующем в теориях массового общества анализ природы масс, связанный с исследованием **причин** их актуализации, признавал в качестве таковых: 1) *биологический фактор*: в условиях усложнения жизни общества усиление потребности человека как биологического существа в самосохранении, поведении по типу мимикрии; 2) *социальный фактор*: а) потребность капиталистического общества к ускорению роста капитала за счет удешевления производительных сил, в результате чего происходит, во-первых, *стирание различий* между непосредственными производителями материальных благ, что выражается в усреднении ценности труда женщин и мужчин, детей и взрослых, сельских жителей и горожан. И во-вторых, с развитием науки и техники и широким внедрением их результатов в материальное производство и вместе с тем — в мир идей, становление труда *конвейерным, автоматизированным*; б) интенсивные демократические процессы в области политики и права, образования и воспитания, в результате чего создается видимость *отсутствия значимых различий между людьми по отношению к власти*, к возможности управлять общественной жизнью.

Одной из характернейших черт нашей современности является *глобализация* с ее тенденцией интеграции социально-экономических, политических и духовных процессов, что выражается в создании рынков мирового значения, наднациональных сообществ, гигантских городов. Оборотная сторона этого явления — беспрерывная миграция населения (нарастающая с развитием транспорта), неустойчивость социальных связей, как и неустойчивость социального статуса отдельного человека в усложняющейся жизни и ее ускоряющемся ритме.

Все эти явления, стремящиеся сегодня к своему пределу, вызывают актуализацию масс — сообществ людей с неуловимой (ликвидирующейся? нейтральной? скрытой?) индивидуальностью. В наш информационный век этому способствует расцвет мультимедиа, электронных сетей, благодаря чему возможна почти мгновенная связь людей, находящихся на огромных расстояниях друг от друга.

Специфика информации определяется ее динамичностью, универсальной вездесущностью. Информационные звенья достаточно формализованы, обезличены, чтобы легко

[3] *Лебон Г.* Психология масс. Мн.; М., 2000. С. 148, 150.

встраиваться в различные системы знаний. Информация, как таковая, стремится быть эмоционально безучастной к переживаниям ее носителей и адресатов. Это стерилизованное по отношению к индивидуальности знание.

В современном информационном обществе, основной формой производства которого становится производство информации и коммуникации, скорость наращивания различных форм взаимодействия людей намного превышает возможность порождения смысла. К тому же тенденция к перепроизводству товаров заставляет общество производить их *смыслов больше, чем самих вещей*. В этой связи возникает мощный рост рекламных актов средствами массовой информации. Массовое производство вещей и идей осуществляется методом клонирования, тавтологии, «ксерокса культуры», а то, что не поддается этому методу, осваивается средствами культурной эклектики, рядоположенности несовместимого.

Человек зачастую оказывается перед бездной равнозначных для него смыслов. При этом у него возникает ощущение бессмысленности всего происходящего. Исходя из этого, многие философы, социологи, культурологи все чаще стали говорить о перспективе качественного изменения способа существования современных людей, о мощной тенденции деперсонализации человека, становлением его единицей масс.

В философии и социологии к концу XX века сложилось, как минимум, пять концептуальных подходов к пониманию феномена массообразования. Рассмотрим каждый из этих подходов подробнее.

I. В качестве основных свойств человека масс выделяются его изменчивость, многомерность и потому неопределенность, которые ***не исключают*** творчества и мобилизации индивидуальных способностей (в том числе информированности, мышления) в адаптации к усложняющейся и быстро меняющейся реальности. Так, известный американский социолог Г. Блуммер, различая толпу и массу, последнюю в противовес первой представляет в виде некоего «**конгломерата индивидов, которые обособлены, изолированы, анонимны**», поскольку находятся под влиянием очень широкого пространства активного географического и социально-культурного перемещения современного человечества. По отношению к этому пространству правила локальных культур и сфер не работают. Миграции, разнородная и зачастую противоречивая информация из газет, радио, кино, образования — все это способствует тому, что индивиды срываются с якорей привычных правил и бросаются в новый, неизвестный, неупорядоченный для них мир.

В хаосе этого мира никто уже не надеется на согласованные действия, каждый индивид воспринимает другого как непонятного. Поэтому отдельный человек исходит только из собственных сил и способностей. Его самореализация, не знающая правил, является спонтанной и самобытной. Он действует, реагируя на тот объект, который привлек его внимание, и способом, только ему свойственных порывов. И в этих условиях, чтобы выжить, человек массы, согласно Блуммеру, не только не лишается своего самосознания, но, наоборот, способен довольно сильно обострить его[4].

---

[4] См.: *Блуммер Г.* Коллективное поведение (Раздел «Масса») // Американская социологическая мысль. М., 1994.

II. Приверженцы противоположной позиции, признают в качестве характерной черты масс (= толпы) *отсутствие в них индивидуальности* и ***подчинение древнему социальному инстинкту единения через актуализацию общего в существовании всех людей***. Одним из важнейших условий возникновения массы как в истории человечества, так и сегодня, является переживание индивидом недостатка интеллектуальных и физических способностей. *Человек в массе все превосходящее его делает* ***своим***[5]. Масса стремится к абсолютному равенству. Э. Канетти, австрийский писатель, переселившийся в Париж, а затем — в Лондон, лауреат Нобелевской премии по литературе (1983), весьма живописно изобразил массу в ее тенденции к максимальному сплочению. В его книге «Масса и власть»[6], в которой он выступает как ученый-исследователь, в качестве наглядного примера для демонстрации существенных свойств массы приводится описание древнего военного танца «хака» новозеландского племени маори. 350 человек образовали «длинную змею». Цель этого танца — наполнить страхом тех, кто его видит впервые («чужаков»). Это достигалось, во-первых, тем, что черты лиц танцующих искажались до невозможности. И когда один скручивал свое лицо винтообразной гримасой, остальные тотчас подражали ему. Во-вторых, устрашающий эффект танца достигался изображением каждым себя *в виде многократно размноженного.*

Равноценность участников в данном случае разветвляется и увеличивается за счет акцента на равноценности частей их тела: глаза, брови, языки, каждая рука и каждая нога, пальцы рук и ног — все это начинает жить своей жизнью, как бы независимо от индивидов, поскольку каждое из движений одного человека в точности воспроизводится всеми другими. Голова в данном случае воспринимается как голова и не более того, рука — как рука и не более того. А то, что головы и руки могут быть разными, не имеет никакого значения. *Тем самым люди уравниваются вплоть до мельчайших своих членов.* К одинаковости добавляется плотность. В конце концов, возникает чувство, что танцует единое существо о трехста пятидесяти головах, семиста рук и семиста ног. Сплоченность здесь — не просто сплоченность людей в обычном смысле слова, но и сплоченность их отдельных частей тела. Однако, замечает Канетти, заученные и воспроизводимые через определенные промежутки времени движения и выкрики — еще не свидетельство существования объединения людей именно как массы. *Только когда на фоне повторяемых действий начнут возникать спонтанные аффекты любого рода (например, неожиданный вопль), можно говорить о массе как таковой.* Эти аффекты, для которых важны не столько их форма, сколько интенсивность, глубина, свобода проявления — решающий момент в самоутверждении массы. И именно принятие всеми какого угодно движения, мгновенно передающегося всем единицам сообщества людей, — и есть действительность массы, *сутью которой является душевный отклик, сопричастность любой субъективности.*

---

[5] На это обращал внимание французский философ К. Леви-Брюль («Первобытное мышление», «Сверхъестественное в первобытном мышлении»), когда он говорил о том, что в истоках человеческого восприятия мира и отношения к нему лежит «дологическое мышление», нечувствительное к противоречию и потому способное к переживанию «сопричастия» (participation).

[6] См.: *Канетти Э.* Масса и власть. (Разделы: «Свойства массы» и «Ритм»). М., 1997.

Вместе с тем нейтрализация разного в таком равенстве — это лишь средство для его усвоения и присвоения индивидом. Как образно заметил Э. Канетти, равенство позволяет массовидным человеческим единицам, *уплотняясь,* соединиться в одно целое, одну плоть — так, **чтобы все существующее оказалось как будто внутри *одного* тела. В массе не должно быть промежутков между людьми, все должно стать ею самою. Через это символическое, массовидное тело отдельный человек переживает ощущение, что он, переступив границы собственной отдельности*, уничтожил все дистанции*, которые, отчуждая его от других,** «отбрасывали его назад — к себе самому, запирали его в себе». У современного цивилизованного человека также имеется потребность быть единицей массы, хотя это и осуществляется *не так наглядно*, как у племен и народов, не затронутых научно-техническим прогрессом.

Позиция Канетти в некотором смысле сходится с пониманием природы масс З. Фрейдом в его психоаналитической теории позднего периода (с 20-х гг. XX в.). Массообразование, по мнению Фрейда, лежит в фундаменте социальности, самой возможности объединения людей именно как людей. Современные массы — исторически скорректированное воспроизведение древнейшей семьи, пытавшейся усилить возможности отдельного человека его включением в социальную общность и тем самым социально упорядочить его природный эгоизм и стихию инстинктов. Все связи, отмечает Фрейд в работе «Психология масс и анализ человеческого Я», на которых основана масса как социальное явление, имеют природу заторможенных в отношении цели первичных, т. е. биологических порывов. Фрейд убежден: **именно родственная связь, основанная на любви,** изначально способствовала терпимости и, главное, — сохранению сотрудничества за пределами выгоды в рождающемся социальном чувстве.

«И как у отдельного человека, — пишет он, — так и в развитии всего человечества, только любовь как культурный фактор действовала в смысле поворота от эгоизма к альтруизму»[7]. Средством торможения стихии человеческих желаний в конечном счете является патриарх-законодатель, устанавливающий запреты-ограничители, перед которыми все равны, кроме него самого. Он — представитель сверх-возможного для отдельных индивидов, он — идеал всемогущественного существа, условие их сплоченности, единства. Чтобы вождю утвердить свою идею через *различных* индивидов, он должен стремиться к непременной ее заверке *повторением со стороны других*[8]. В конечном счете, повторяется то, что позволяет человеку *неформально переживать целостность* мира, в который органически вплетено его Я.

Индивид, ограниченный в своих возможностях, осваивает идеальное, многомерно единое «Я» мифологическими средствами — тотемом, символом, т. е. — иносказанием. Миф (и прежде всего миф героический) показывает чудесную возможность превращений человека ограниченного, ничем не выделяющегося, — в сверх-могущественное существо. И часто в мифах, сказках герой, которому предстоит выполнить трудное задание, перед лицом, ставящим его в ситуацию невозможного, прикидывается дурачком, т. е. неопасным, не-героем, безличным, слабым, *тайно* усиливая свои способности с помощью, например, стайки

---

[7] *Фрейд З.* Психология масс и анализ человеческого Я // З. Фрейд. Психоаналитические этюды. Минск, 1991. С. 474.

[8] Там же. С. 459.

маленьких зверьков (мышей, муравьев, пчел). И именно миф с его символической природой, примиряющей, трансформирующей крайности (в частности, личное и безличное), давая им возможность сосуществовать, «является тем шагом, при помощи которого индивид выходит из массовой психологии»[9] и затем возвращается в нее.

III. Сторонники третьей установки в понимании природы масс *исключение индивидуальности*, *равенство-одинаковость* людей рассматривают как условие *сверхрациональности* их поведения и мышления, доходящей до *полной формализации*, даже *роботизации*, что исключает творчество, духовность, ответственность. Массы здесь определяются как «механизированное общество», в котором человек является придатком машины, дегуманизированным элементом технологии (Ортега-и-Гассет, Ф. Г. Юнгер); или же как «бюрократическое общество», отличающееся широко расчлененной организацией, в которой принятие решений допускается исключительно на высших этажах социальной иерархии (Г. Зиммель, М. Вебер, К. Маннгейм).

На фоне усиливающейся сегодня тенденции перерождения современного способа коммуникации в **формальное** социальное взаимодействие для многих, особенно американских и английских, теоретиков уже не кажется абсурдным признание **несущественности** для человеческого сознания таких его свойств**,** которые тесно связаны с индивидуальностью, субъективностью, самосознанием. Суть человека с этой точки зрения состоит в том, что он по природе своей — зомбированое социумом и потому программируемое существо, что проявляется в повседневной, практической жизни. Мысленные эксперименты в такой постановке вопроса поражают фантазийной виртуозностью, притом что они не лишены концептуальности и некоторой логичности. Среди наиболее известных из них можно назвать следующие: «Земля Зомби» Т. Моуди (1982), «Инвертированная земля» Н. Блока (1990), «Планета орков» С. Брингсйорда (2003), а также работы Д. Деннета, Р. Кирка и др. Моделью исследования современных людей является в данном случае так называемые «философские зомби», что означает представляемые в мысленных экспериментах «существа», поведение которых внешне ничем не отличается от человеческого поведения. Зомби ничуть не хуже последних ориентируются в пространстве и времени, разъезжают на дорогих автомобилях, обедают в роскошных ресторанах, беседуют на любые темы, в том числе философские, занимаются разработкой новых законов в парламенте, работают в сфере образования и воспитания. Однако при этом не понимают смысла того, чем они занимаются, поскольку не осознают основ своего бытия. Многие, из вышеуказанных авторов убеждены в том, что и реальные люди в значительной степени — «зомби» в плане как логического мышления, языка, социальных нормативов, так и духовных традиций, религиозной обрядности.

Одно из предлагаемых характерных решений этой проблемы в рамках вышеобозначенной концепции — рассматривать сознание с позиции функционально-прагматического подхода. Это значит, признать *невозможным постижение человеческой субъективности как таковой*. При этом, не отрицая важности субъективной мотивации как условия разумности,

---

[9] *Фрейд З.* Психология масс и анализ человеческого «Я». С. 474.

считать ее совпадающей с оперативно-функциональными ее проявлениями. Такой точки зрения придерживается, в частности, Д. Деннет, согласно которому специфика сознания — в его рациональности как программируемости, т. е. способности адекватно реагировать на коды (социально обусловленные алгоритмы жизнедеятельности). Современное общество как «информационное», «массовое», согласно этой позиции, делает особенно очевидной эту социально заданную управляемость и организованность собственно человеческого существования. Уже в ближайшем будущем многие ментальные состояния, как, например, боль, вожделение, можно будет контролировать и изменять посредством высоких технологий без того, чтобы знать их субъективную природу.

Несколько перефразируя Деннета, его вопрос о существе дела звучит так: если в ходе эволюции возникла необходимость сознания боли, то почему боль должна болеть так больно? Эту ситуацию вполне может откорректировать искусственно запущенная программа, которая без боли сможет контролировать самосохранение индивида. Наиболее совершенной формой антропогенеза, согласно этой позиции, является способность оперировать «чистой» (функционально-продуктивной) информацией, алгоритмами сознания, ведущими к успешной деятельности, нейтрализуя усложняющие этот процесс субъективные состояния человека. Итак, актуализация «среднего» человека через его социальную программируемость — свойство индивида не только в его массовом измерении, но суть человеческого существования вообще, все больше проявляющаяся с развитием общества.

IV. Напротив, считает французский социолог и философ Ж. Бодрийяр, современное общество масс — полная противоположность социальному, рациональному. Для рациональности характерны целенаправленность, организованность и упорядоченность за счет отличия существенного от второстепенного и, следовательно, выявления противоположного, а также иерархии, структуры в воспринимаемой и моделируемой реальности. Массы же, согласно Бодрийяру, — это «соединенные пустотой индивидуальные частицы, обрывки социального и распространяемые средствами информации импульсы… Черная дыра, куда проваливается социальное»[10].

Большее, на что способна социальность в освоении масс, — это зафиксировать их **статистически** и выразить формулой 1+1+1+…, понимая это как единственно возможный способ выразить то в существовании людей, что стоит *за границами социального*: *непредсказуемость* и *дезорганизация (пре-ступность), бессмыслица и т.* п. Масса не обладает определенностью. В ней невозможно даже отчуждение, поскольку она есть нейтральное. Бодрийяр использует здесь латинское слово «ne-uter», что означает «ни то, ни другое». Все ее единицы — «промежуточные объекты» и хаотически сталкивающиеся друг с другом «кристаллические скопления». В массе человек свободен от своих обязанностей, являясь неуловимо многоликим. В основе ее «логики» — яркость неожиданных образов (сильное визуальное впечатление), повторения и мощь авторитета. Итак, масса, по Бодрийяру, не имеет социальной реальности. Она иррациональна. Ее скорее следует определить как *биологическое* образование, сравнимое с «белковой массой».

---

[10] *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000. С. 8.

Общее во всех четырех вышеуказанных подходах, характерных для западной философии:

А*) рассмотрение массовой общности людей как противоположности определенным, устойчивым, «классическим» общностям (классам, нациям, профессиональным объединениям, религиозным конфессиям и т. п.);*

Б) восприятие масс как альтернативы большинства — немногим лидерам, выдающимся личностям.

Преобладающей в западной философии всегда была позиция, характеризующая человека масс прежде всего через такое фундаментальное свойство, как *отсутствие индивидуальности, из чего следовали производные свойства: низкий уровень образованности и в целом культуры, незнание себя (вплоть до бессознательной самореализации), неспособность к самоуправлению (внушаемость, уподобление рабам чужой воли), безответственность, отсутствие творчества.*

V. Для отечественной философии и социальной психологии советского периода, и в целом для общественных наук стран социалистического содружества, было характерно неприятие вышеуказанной позиции. В качестве преобладающей в этих странах сложилась марксистско-ленинская традиция видеть неразрывную связь понятий «массы» и «*народ*», «*трудящиеся*». В основе этой установки была идея подчеркнуть роль *большинства* общества как созидательной, прогрессивной, сознательно преобразующей мир социальной силы. Принцип демократии, *равенства* людей рассматривался как важнейшее условие их сплочения, *действительной общности*, которая многократно усиливает созидательные возможности отдельного человека. При этом была сделана попытка отграничить понятия «трудящиеся массЫ», «сознание трудящихся (народных) масс», «культура народных масс» от понятий «массА», «массовое сознание», «массовая культура». Последние три понятия признавались атрибутами западного обществознания, выражающими факт деградации человека капиталистической формации.

Применительно к человеку социалистического общества как представителю народа отрицалось наличие таких характеристик, как отсутствие индивидуальности, творчества, неосознанность (автоматизм) действия и мышления (через внушение извне, через рост формализации социальных отношений), безответственность. В некоторых исследованиях массовое сознание, как и лежащий в его основании феномен масс, признавался химерой, выдумкой. Так, в книге Г. Гибша и М. Форверга, неоднократно издававшейся в ГДР и опубликованной на русском языке в Москве в 1972 г., утверждалось: «Понятие массы как социального явления не имеет смысла, так как ему не свойственны какие-либо иные признаки, кроме преходящих, внесенных извне состояний…»[11] Аналогичной позиции придерживались и некоторые наши соотечественники[12].

В 80-е гг. XX в. в некоторых отечественных социально-философских исследованиях ставится под сомнение вышеуказанная установка. В связи с ростом роли массовой информации и в социалистическом обществе отмечается факт некоторого наличия тех явлений, которые в Западном обществознании выражались понятиями «массА», массовая культура». Предпринимается

---

[11] *Гибш Г., Форверг М.* Введение в марксистскую социальную психологию М., 1972. С. 25.

[12] См.,напр.,: *Шаронов В. В.* Психология класса. Проблемы методологии исследования. Л., 1975. С. 47.

попытка, фиксируя отличие феноменов «народ» и «массы», совместить понятия «массЫ» и «массА», соответственно позитивную (связанную с развитием собственно человеческого в человеке) и негативную (выражающую процессы дегуманизации общества) стороны массовидных явлений[13]. В отличие от народа, рассматриваемого в качестве субъекта, имеющего способность к самоидентификации и самооценке, массы не могут идентифицировать себя. Они действуют либо спонтанно (толпы), либо по навязанной извне программе (собственно массы).

Однако в реальном существовании человека народ, конкретные социальные общности (классы, нации, профессиональные объединения и др.) тесно переплетены. Б. А. Грушин, как и А. К. Уледов, видит в массовом способе восприятия реальности своеобразный фокус, представляющий собой «беспримерный синкретизм (сплав. — *Л. М.*) составляющих», в котором сломаны все групповые перегородки и «сходятся все существующие сечения общественного сознания… взятого в целом, пропущенного через призмы с самыми различными углами преломления»[14]. Человек как целостное образование одновременно принадлежит разным группам, и, следовательно, массовая общность, в которой осуществляется самое тесное сосуществование разных групп, будучи вплетенной в саму жизнь во всех ее проявлениях, — *реальна*, *налично конкретна*, *социально практична,* может быть, даже в большей степени, чем групповая. Б. А. Грушин, различая массы стихийные (толпу) и массы организованные (например, современная аудитория средств массовой информации), считает, что последняя, наряду со свойствами гетерогенности (разнородности), аморфности, ситуативности, вероятностности, обладает также свойствами некоторой *организованности* (в смысле управления извне) и *структурированности*[15]. Только эти структура и организованность масс — особого рода: они чрезвычайно подвижны, изменчивы.

Исходя из вышеизложенного, попытаемся ответить на вопрос: что же представляет собой человек масс?

Является ли он *одной из спонтанно действующих единиц* населения, *неуловимо своеобразной,* постоянно *мигрирующей* (географически, в социальном статусе, духовно)?

Или же он есть *запрограммированное, автоматически* действующее существо?

А может быть, он — *неотъемлемая часть общества как целого, как теснейшей и неформальной взаимосвязи всех людей, общий срез всех конкретных социальных групп, предельная актуализация общего в людях*?

Но, возможно, его назначение — быть *биологическим* корректором общества, препятствовать социальной тенденции отдалить человека от природы и увлечь его в мир технического, искусственного? Действия человека масс характеризуются как предельно рациональные или же иррациональные? Вместе с тем, важно понять: ведут ли процессы массовизации современного общества однозначно к разрушению человека как персоны?

При внимательном изучении классификации основных концепций масс, предложенной Д. Беллом[16] и дополненной психоаналитической теорией (от З. Фрейда) и постструктуралист-

---

[13] См.: Массовая информация в советском промышленном городе. М., 1980.

[14] *Грушин Б. А.* Массовое сознание. М., 1987. С. 296.

[15] Там же. С. 237.

[16] См.: *Bell D.* The End of Ideology. Glencoe, 1964. P. 22–25.

ской (от Ж. Бодрийяра), можно выделить среди них две основные тенденции в понимании природы масс. В русле одной из них — наиболее распространеннной — массы понимаются как общность унифицированыых, автоматически и стереотипно мыслящих и действующих людей. В русле другой, незаслуженно малоизученной, массы рассматриваются как множество людей, отчужденных друг от друга, неспособных к интеграции. Их трудно идентифицировать, *поскольку отсутствует общее основание для различия.* В качестве основных свойств человека масс выделяются его изменчивость, многомерность и потому неопределенность, которые *не исключают* творчества и мобилизации индивидуальных способностей в адаптации к усложняющейся и быстро меняющейся реальности.

Итак, все существующие концепции природы масс в конечном счете приходят к следующему выводу: особенность массовой общности состоит в том, чтобы «перемешать» людей, обезличить и в конечном счете заставить либо 1) стать унифицированными существами «механизированного» общества, либо 2) «сбросить маскарадные костюмы» (привести к *естественнму* виду).

По мнению автора данной статьи, массовый способ восприятия реальности — это *предельная* многомерность смыслообразования, требующая *предельной* формализованности значений. Стремление к иррациональности в конечном счете корректируется жесткой рационализацией мышления и поведения человека. Именно *испытание границ человеческого существования* заставляет массы обращаться к крайностям и действовать по принципу *оксюморона:* сочетать несочетаемое. В массах своеобразно выявляется факт не сводимости человека к тому, что он есть «здесь» и «сейчас», иначе говоря, *виртуальное* в нем: его нереализованные еще возможности.

В определенном смысле правы были и Г. Лебон, и О. Шпенглер, и Х. Ортега-и-Гассет, когда утверждали, что развитие цивилизации, в основе которой лежит структурность, контроль, управление (все, что связано с наукой и техникой), порождает массовидного человека-робота, искусственное, усредненное, упрощенное в культурном плане существо. И что цивилизация, оторванная от естественных, стихийных процессов, способствует в конечном счете невостребованности в человеческих отношениях романтики субъективно неповторимого и непредсказуемого, героики невозможного и бескорыстного. Но прав также и Ж. Бодрийяр, выделяющий в массах свойство, родственное всем биологическим явлениям — свойство мимикрии (незаметности, неопределимости, стихийного приспособления к чему угодно) в условиях усложнившейся среды обитания.

Нельзя не согласиться и с Г. Блуммером, который считает результатом научно-технического прогресса трансформацию общества в совокупность изолированных (отчужденных) друг от друга индивидов с характерной для каждого обостренной индивидуально-субъективной чувствительностью к изменчивому миру, тонко ситуативного мышления, высокоразвитого самосознания.

Итак, массовый способ восприятия реальности — это балансирование на границе личного и безличного, индивидуального и общего, рационального и иррационального, объективного и субъективного, биологического и социального.

Масса, причем не только искусственная (публика), но и естественная (толпа), не является исключительно спонтанной в своих действиях (они специфически структурированы хотя

бы характерным для них *механизмом повторения, подражания)*. Только в теории масса жестко противополагается элите и устойчивым, так называемым «классическим», социальным общностям. В действительности, как это уже было отмечено Г. Тардом, каждый из людей, каждая группа, каждое общество — субъект, повторенный в огромном количестве экземпляров человеческого.

Однако не только усложнение и динамика современной жизни актуализируют *анонимный* способ реализации индивидуального. В условиях тенденции развития общества, характеризуемой стремлением к тотальной власти над миром посредством всеобъемлющего знания, информированности, немаловажную роль играет процесс идеологического программирования сознания. М. Фуко в «Воле к знанию» утверждал: неизвестно, на что способен человек, «пока он жив» как совокупность «сопротивляющихся сил» по отношению к попыткам формализовать его самореализацию. «Микрофизика власти» Фуко обращена к множеству простых, ничем не примечательных людей, обывателей.

В работе «Жизнь подлых людей» отмечается, что жизнь «маленьких», безымянных с точки зрения тотальной власти людей, с одной стороны, является наиболее удобной для управления ею. Но, с другой стороны, пишет Фуко: «Я исходил из существования этого *подобия частиц, заряженных тем большей энергией, чем меньше они сами и чем труднее их различить* (выделено мной. — *Л. М.)*»[17]. И, следовательно, их возможности «освободиться от себя» как запрограммированных общезначимым социальным дискурсом, «затеряться» и остаться незамеченными в их самореализации для дисциплинарных практик — на порядок выше по сравнению с выдающимися персонами.

Исследование проблемы массовой общности людей весьма актуально для понимания роли индивидуальности и субъективности в человеческом существовании, самой возможности идентификации человека. Феномен идентификации предполагает способность выделить единственного себя и вместе с тем отождествиться с другими людьми, растворив свое Я во всем сущем, а это значит совершить акт недифференцированного дифференцирования. Весь процесс самоузнавания сопровождается представлением «Я» как «Кто-то». Термин «идентификация» (*англ.* identity) означает одновременно и «тождество» и «неповторимость»: инородная тождественность. И вся трудность в теории идентификации, как это отмечается П. Рикером[18], В. Хесле[19], Э. Левинасом[20], состоит в особенности тайной связи между idem («то же самое») и ipse («сам»).

Для того чтобы диалог с собой и вместе с тем с Другим состоялся, необходим посредник, медиум. Его главным свойством должно быть умение сочетать несочетаемое, удерживать безвременное во времени, бесконечное — в конечном, безличное — в личном.

Посредник между двумя «Я» — ограниченно реальным и бесконечно возможным — может быть выражен *символически*: неограниченное, невидимое выступает как конкретно зримое. Представляя реальное «Я» как трансцендентное, медиум облекается, например, в форму

---

[17] Цит. по: *Делез Ж.* Фуко. М., 1998. С. 126.

[18] *Рикер П.* Повествовательная идентичность // Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995.

[19] *Хесле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994, № 10.

[20] *Левинас Э.* Время и другой // Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998.

клоуна или же выступает в виде Деда Мороза (Санта-Клауса). Смысл этих медитаций — сделать явной незримо присутствующую в нас непредсказуемую бесконечность изменчивого, многоликого бытия. По исходному замыслу, Дед Мороз делает подарки тайно, ночью, когда его никто не видит. Дети должны обнаружить их Рождественским утром. Не случайно Санта Клаус, изначально святой Николай Мирликийский (у славян прообраз Деда Мороза — Никола-чудотворец, Никола-странник) — в прежние времена в Германии изображался без лица, как «Herr Niemand»[21].

Идентификация требует определенности пространства и времени, которые, в свою очередь для своего определения предполагают пространство пространства (мета-пространство) и время времени (мета-время). По сути, речь идет о *самой возможности места* того, что должно быть идентифицируемо, и *самой возможности его множественности ради изменения*, а также о *возможности их чувственного и логического выражения*. Обратимся к Платону, который одним из первых попытался исследовать эту проблему. Для него Порождающий Вселенную (Ум-демиург, взирающий на основополагающий первообраз, который обладает мыслимым, вечным, тождественным, незримым бытием) и им порожденное (подражаемое первообразу, конечное, зримое) связаны между собой *началом*, «матерью-восприемницей» всего, что рождено в качестве видимого и вообще чувственного. Это начало, «всевосприемлющий вид» («эйдос»), чтобы во всем своем объеме воспринимать отпечатки вечно сущего, само должно быть чуждо всякой формы и незримым. Оно совпадает с *пространством,* которое «вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения»[22]. В чувственных образах мы воспринимаем его как *место* для бытия, мнимо утверждая: если такого места на земле или на небесах у чего-то нет, то оно и не существует. Пространство как таковое, согласно Платону, возникло еще до рождения Вселенной (а значит, до времени). И его назначение — быть идеей, *принципом* дробимости единого так, что в каждой части содержится указание на целое. Оно должно быть «*ситом*» для отсеивания сходного, *возможностью для Космоса (порядка).*

Заметим, в переводе «Тимея», сделанном С. С. Аверинцевым[23], термин «хора» означает «пространство». В буквальном же смысле «хора» переводится как: 1) страна, земля; 2) воображаемое место; 3) положение. Ж. Деррида, стараясь быть ближе к тому смыслу слова «хора», который чаще всего используется платоновским Тимеем в плане «первопространства», пространства еще не ставшего, еще неопределенного, выводит на первый план значение «*воображаемое место*», «*промежуток*» (как особого рода место, *как саму возможность места*). Он специально останавливается на том смысле слова «хора», что означает: «„вещь“, которая не имеет ничего общего с тем, чему она вроде бы „дает место“, по сути, никогда ничего не давая: ни идеальных первообразов вещей, ни подражаний действительному творцу. Под вашим взором проявляется заключенная сама в себе идея. Бесчувственная и бесстрастная, недоступная риторике»[24]. Она — ни метафора, ни прямое указание; *ни то, ни это*, но в то же

---

[21] *Левинас Э.* Время и другой // Время и другой, Гуманизм другого человека. СПб., 1998.

[22] *Платон.* Собр. соч. в 4-х тт. М., 1993. Т. 2. Диалог «Парменид». 52 b.

[23] См.: Там же. Т. 3. С. 421–500.

[24] *Деррида Ж.* Эссе об имени. М.; СПб., 1998. С. 12.

время — *и то и это*. Она избегает быть названной, поскольку имеет только прозвище (сверхимя или имя имени). Она есть тайна *пространства дискурса*, стремящегося к предельной объективации высказывания. Идентифицировать что-то, отмечает Деррида, значит идентифицировать это через соотнесенность его с неким эталоном, образцом. Но, говоря «вот это», я говорю нечто большее, чем образец, поскольку «сам образец в качестве такового выходит за рамки своей единичности в той же степени, что и своей идентичности… Образцовость образца, несомненно, никогда не является образцовостью примера»[25].

Чтобы найти что-то в пространстве-времени и идентифицировать его, необходимо в конечном счете, выйти *на границы* самой возможности пространства и времени для человека. И тогда вслед за Гумилевым мы поймем, что одно из самых точных изображений взгляда, обращенного к мета-пространству, — это фигура Самофракийской богини, у которой нет головы, но только она и зрит огни *невиданного* рая. А самая адекватная фиксация мета-времени — часы Бергмана (часы, у которых нет стрелок). Ведь «идея измерения времени, по точному замечанию Умберто Эко (как и само понятие времени, «времени часов» (Бергсон), — продукты кодификации и вне определенного кода лишены смысла»[26]. Так дикарь, не зная назначения будильника с двигающимися стрелками как меры времени, может повесить его себе на шею в качестве украшения.

Итак, пространство-время начинает переживаться человеком вместе с обнаружением отличия наблюдаемого предмета от него же самого, вместе с узнаванием его социокультурного, антропоморфного двойника-кода. И тогда же наблюдающий этот предмет человек способен к *саморазличию.* Одним из простых признаков такой способности является тот факт, что в зеркале он видит не только отражение *того же самого*, но и *иного* (великолепную художественную подачу этого факта мы находим в рассказе Х. Борхеса «Чернильное зеркало»[27]). Но «высший пилотаж» саморазличия проявляется, как тонко отметил это М. Мамардашвили, в обнаружении в себе внутренних часов с невидимой для других «указанием-стрелкой» «на то, *что можешь только ты»*[28] (выделено мной. — *Л. М.*). И в этом случае событие «нельзя отложить во времени, нельзя сложиться с усилиями других, усилия здесь не суммируются, и не вычитаются, а индивидуализируются»[29]. Здесь код встречается с экзистенциалом.

Историческое, социальное во времени можно заметить и понять, только пропустив его через собственный, субъективный мир. И именно непосредственность индивидуального сможет позволить приблизиться к подлинности мира, стать подтверждением жизни как существования во времени. Только идентифицирующее себя первое лицо способно увидеть мир в его объективном безличии. Так, герой романа М. Пруста «В поисках утраченного времени» Марсель обратил внимание на историческую достопримечательность сада Германтов — знаменитый фонтан Гюбера Робера — только потому, что тот породил в нем ощущение его как бы непричастности современности. И это ощущение было таким сильным, что даже вода этого фонтана не воспринималась как *живая* вода. Вот это и заставило Марселя подойти к нему ближе. И он уви-

---

[25] *Деррида Ж.* Эссе об имени. С. 35, 36.

[26] *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2004. С. 280.

[27] *Борхес Х. Л.* От некто к никто. М., 2000. С. 52–56.

[28] *Мамардашвили М.* Лекции о Прусте. М., 1995. С. 234.

[29] Там же. С. 234.

дел, что струи фонтана, подобно камням античного дворца, хотя и следуют чертежу, который был для них сделан заранее, «а все-таки это вечно новые струи, — устремляясь в вышину, они беспрекословно подчинялись стародавним велениям зодчего, но проявить безукоризненную точность в их исполнении они могли благодаря кажущемуся их нарушению…»[30]

Не замечать *себя* во времени, *своего* времени — и плохо и хорошо. Плохо, поскольку незамеченное время убивает человека, по образному выражению Пастернака, «за всех, перед всеми». Положительность неузнанного времени — в приобщении к могуществу всех прошлых человеческих усилий достичь невозможного. Когда в попытке превозмочь свою наличную ограниченность, в прыжке через барьер загона, «как все» можно оттолкнуться от смелости дел и идей талантливых людей, которых уж и нет. В этой связи наша вечность во времени, наше бессмертие состоит в поддержании огня многовекового человеческого соблазна: «В надежде славы и добра / Глядеть на вещи без боязни»[31]. Иначе говоря, без страха и вины суметь найти и показать невиданный для всех мир, кажущийся невероятным, но содержащий *новые возможности быть* и тем самым растянуть, удлинить время нашей жизни, обретя некоторую власть над ним. Однако в реальности, как точно заметил Пастернак, такие откровения неотделимы от людских неволь. И эта их «смесь» для поэта «невыносима», для философа — проблематична. Действительно, как выразить уникальное средствами общепризнанной формы-ограничения, максимально сохранив его единственность? Как показать то, что неповторимым образом *отличает* одно от другого? И что представляет собой природа различия как такового?

В «Преодолении метафизики» Хайдеггер, говоря о бытии, которое есть также и не-бытие, определяет его именно как бытие проблематичного. Его же он характеризует как то, что различает различия, — как онтологическое различие.

Ж. Делез подхватывает эту идею. Метафизика, считает он, не способна мыслить различие в нем самом, она постоянно сводит его к тождеству. Анализируя природу различия, как ее представлял Платон, Делез отмечает, что его рассмотрение дифференциации частных (видовых) форм основано на соотношении их с целым, единым для них, которое и является фундаментом для самой возможности что-то различать. Согласно Делезу, тонкость и позитивность понимания различия великим философом античности состоит прежде всего в том, что платоновское разделение действует в такой области видов, в исходной точке которой вид и род неразличимы: «Но этот род, крупный вид задается как недифференцированная логическая материя, смесь, неопределенное множество, представляющее то, что должно быть устранено ради обнаружения Идеи…»[32] То есть разделение, как таковое, начинается с неопределенного, «неузнанного» присутствия рода в виде, которое проявляется только в смешанном многообразии всех своих возможных форм, в том числе «чистого и нечистого, хорошего и плохого, подлинного и неподлинного». Делез отмечает, что преимущество такого подхода, если отбросить конечную цель исследования Платоном природы

---

[30] *Пруст М.* Содом и Гоморра // М. Пруст. В поисках утраченного времени. Собр. соч.: В 7 т. Т. 4. М., 1993. С. 63.

[31] Там же. С. 63.

[32] *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб., 1998. С. 83.

дифференциации, — в попытке рассмотреть различие как таковое, *в его непосредственности, генезисе, открытом неожиданному выбору,* без предзаданности в готовом виде родового — общего понятия, Идеи. Это опасное испытание для отдельного, замечает французский философ, — путешествие к самому себе без путеводной нити, без сетки. Но оно необходимо для освобождения от случайной и ограниченной маски спецификации, однозначно противопоставляющей себя всему другому.

В размышлениях Делеза, на мой взгляд, весьма ценной является идея о необходимости такого рассмотрения посредника в отношениях различающихся вариантов существования, при котором он оказывается неотделимым от единичности, отдельного. Его назначение состоит в том, чтобы обеспечивать *непосредственность* посредничеству. Благодаря этому самоотличие сохраняется в самом тесном взаимодействии с Иным.

Но возвратимся ко времени как важнейшему условию возможности различия и выявления человеком своей уникальности. По Хайдеггеру, человек не знает другого времени, кроме как временности своего конечного существования. Для него бытие Dasein как особый способ существования человека, время этого направленного и длящегося определенный срок бытия к смерти, а также *основа* сознания — все это практически совпадает.

Отличая незнающее себя сущее и находящееся в процессе самоузнавания *присутствие,* последнее Хайдеггер и связывает со временем. «Временность, — пишет он, — „есть“ вообще не *сущее*. Она не есть, а *временит*… Временность временит, а именно давая время возможным способам самой себя. Последние делают возможной множественность бытийных модусов присутствия, прежде всего основовозможность собственной и несобственной экзистенции»[33].

Время действительно играет важнейшую роль в самоидентификации человека. Повторение, воспроизведение себя во времени — это прежде всего проблема подлинности того, что повторяется. При этом одна сторона проблемы — *что* повторяется? Другая — *как* повторяется? Анализ последней особенно важен, когда мы хотим воспроизвести не только сходное (родовое), но и «пробиться» к единственному в своем роде. В такой попытке «механизм», точнее, *способ* воспроизведения уникального неразрывно связан с индивидуальностью человека, с его «личным бытием» в том экзистенциальном значении, которое придавал этому термину М. Хайдеггер.

Важнейшим свойством личного бытия является, по Хайдеггеру, феноменологичность его Я: «Личность во всяком случае дана как совершитель интенциональных актов, связанных единством смысла»[34]**.** И это сложное смысловое единство в *совершении поступков* Хайдеггер и обозначает термином «присутствие». Последний выражает «сущее, которое, понимая в своем бытии, относится к своему бытию <…> Присутствие есть далее сущее, которое всегда я сам. К экзистирующему присутствию принадлежит его в с е г д а — м о е как условие возможности собственности и несобственности»[35]. При этом «присутствие экзистирует всегда в одном из этих модусов», находящихся в отношении «модальной индифферентности».

---

[33] *Хайдеггер М.* Бытие и время. Харьков, 2003. С. 369.

[34] Там же. С. 66.

[35] Там же. С. 71.

И ближайший феноменологический горизонт, необходимый для начала аналитики присутствия, «лежит в его средней повседневности».

Обратим внимание на тонкость такой исследовательской ситуации: «я», «мое», выведенные в своей определенности на поверхность психического «я», его сознания, -- оказываются гораздо дальше от подлинно личного по сравнению с присутствием, в котором *собственное не отделено от несобственного.*

«Серединность», согласно Хайдеггеру, — способ доступа к бытию. Термин этот характеризует *нейтральность* индивидуального и общего в самореализации людей. Она и обеспечивает такой способ сосуществования собственного и несобственного, при котором возможно «высказывание начистоту», публичное обвинение индивидом общества за нереализованность индивидуального и, наоборот, — осуждение обществом эгоцентричности индивидуальности. Взаимное осуждение (об-суждение) ограниченности индивида и общества может больше всего приблизиться к подлинности *именно в повседневности,* где социальное вплетено в непосредственность индивидуального, оценочное сознание растворено в многоплановой жизнедеятельности, где одинаково важной оказывается каждая мелочь существования.

Серединность — множество самых разных проявлений и толкований человеческого, которые «охватывают априорные определения сущего, по-разному открытого для рассмотрения и обсуждения в *логосе*»[36]. Хайдеггер, рассматривая бытие как присутствие, отмечал, что оно никогда *не фиксируемо* как случай *определенного рода сущего*, как наличное так-то и так-то «выглядящее». Бытие-присутствие человека — это всегда *своя возможность*. И именно благодаря переплетению с несобственным возможна невинно-искренняя реализация «своего» без оглядки на устоявшиеся номенклатурные оценки.

Как видно из вышеизложенного, самореализация человека в повседневности и в составе масс имеет некоторые сходные черты: *стереотипы мышления и поведения не поглощают полностью индивидуальное, которое при этом принимает анонимный способ существования.* Поэтому трудно однозначно согласиться с Ж. Бодрийяром, утверждающим, что массы, главная характеристика которых «власть нейтрального» и пребывание в качестве «нулевого субъекта», — это «Черная дыра, куда проваливается социальное»[37]. В массах есть и другая сторона их существования: быть *естественным* корректором чрезмерной склонности общества к технически искусственной «правильности» образа жизни людей, приводящей к его стандартизации.

Нейтральное имеет немаловажное значение для уточнения границ различного. Нейтральность, индифферентность содержится в бытии каждой формы человеческого существования. Благодаря этому онтологически и возможна реализация индивидуального в социальных условиях. Общее не совпадает с нейтральным. Последнее содержит в себе и общее и индивидуальное, но так, что ни одно из них не обладает преимуществом, — они равноценны. В нейтральном бытии человека общее и индивидуальное существуют в их *предельном, экстремальном* выражении. Сама по себе актуализация общего как первого условия взаимопонимания разных людей, разных культур, не приводит к желаемой цели. В лучшем случае это

[36] Там же. С. 63.

[37] См.: Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. С. 7, 8.

будет формальное взаимопонимание. Без *признания* индивидуального не может быть взаимопонимания. Общее же противостоит индивидуальному, будучи его противоположностью. Именно в нейтральном происходит их совпадение по принципу схождения крайностей.

Итак, тенденция к обесцениванию различного, особенно характерная для общества массовой коммуникации, содержит в себе не только опасность разрушения рациональности и социальности, но и возможность освобождения от одномерной, формальной их определенности, отчуждающей людей друг от друга, как и человека от самого себя. Заявить о своей уникальности, радикально отличающейся от общего, — стыд с публичной точки зрения. В связи с этим актуализация индивидуально-личного *как аутентичного, как такового, в обществе* возможна лишь индифферентным образом, т. е. косвенно.

L. V. Mureiko

On Theory of Masses: Concept of the Indifferent, or Something about the Person «without Qualities»

Looking for the main property of the masses of the information epoch, such as domination of the neutral, Jean Baudrillard notes that they are on irrational principle. All of their units are represented as «intermediate objects» (“ne-uter” — “neither one, nor other”). A person in the mass is free from all of his duties, growing imperceptibly versatile. Because of this, the mass can’t be regarded as social reality. This concept is examined in connection with the idea that mass perception tends to be non-linear, “seizing” reality simultaneously in all of its manifestations and variability by means of specific organization.

С. Н. Некрасов
Уральский государственный технический университет — УПИ им. С. М. Кирова (Екатеринбург),
Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского (Екатеринбург),
Уральская государственная сельскохозяйственная академия (Екатеринбург)

ЗАКАТ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ КОНЦЕПЦИИ НЕОИНДУСТРИАЛИЗМА

В конце XX в. человечество вступило в период второго экономического кризиса, переросшего в первый экономический кризис XXI в. Ножницы между экономическим упадком и раздутыми финансовыми структурами раскрылись до предела. Ежедневный объем физической мировой торговли (12 миллиардов долларов) резко контрастирует с ежедневным объемом спекулятивных финансовых сделок — 400 миллиардов долларов! Мировая экономика стоит ныне на огромной пирамиде взаимосвязанных долгов — нагромождение финансовых пузырей разорвало реальную связь между экономическими показателями и их номинальными финансовыми значениями. Поток капитала превышает товарный поток в 25 раз…

Симптомы разрушения финансовых структур становятся все б-олее наглядными. А. С. Панарин пишет: «Обществу грозит переворот, возвращающий в рабовладельческую эпоху, причем в наихудшем варианте. Производители финансовых фикций вкупе с дельцами теневой экономики, получающие прибыль, в тысячу раз превышающую традиционную, предпринимательскую, чувствуют себя господами мира сего — новой рабовладельческой аристократией. Они быстро подчиняют себе тех, кто еще связан с различными формами производящей экономики, влачащими жалкое существование. Теневая и фиктивная экономики растят „расу господ“, получающих в ходе мошеннических инициатив в сотни раз больше, чем нормальные производители за долгие годы. На глазах меняется и рынок. Он теряет свой массово-демократический характер, становясь монополией богатых и сверхбогатых… „Экономический человек“, у которого полностью иссякли морально-религиозные источники активности, нашел в сфере фиктивного капитала адекватный себе мир: прибыль вне производства, богатство вне прилежания и усердия. Парадокс этого экономического человека в том, что он возвращает нас в доэкономическую перераспределительную архаику»[1].

В сущности, мы наблюдаем конец «осевого времени» (К. Ясперс): 2000 лет назад христианство реабилитировало труд и тем перевернуло мир. Сегодня человечество утрачивает это завоевание — производительная экономика вновь превращается в удел рабов и париев, дело изгоев, а хозяева сверхприбыльной теневой экономики чувствуют себя суперменами. Все прочие люди из прежней цивилизационной рамки, связавшие свою жизнь с производительной экономикой, просто доживают, и их цивилизованность сохраняется в форме пережитка. Какой же глобальный упадок должна переживать в этих условиях культура! Виртуальная параэкономика, разросшаяся в современном мире как гигантский мыльный пузырь, загоняет

[1] Философия истории / Под ред. А. С. Панарина. М. 1999. С. 34–35.

в дальний угол культуру, подобно тому, как Леонардо в шутку надувал мехами бычий пузырь и тем загонял гостя мастерской в угол.

В свое время номенклатурные экономисты просоветских режимов Восточной Европы, как попугаи, повторяли фразы о непрерывном экономическом росте в соответствии с планом и улучшении уровня жизни — сегодня западные экономисты заразились этой болезнью. Как пишет Г. О. Павловский, США решили не вовремя поиграть в СССР и сформировали феномен «американского совка»[2] с заклинаниями в духе сусловского агитпропа и риторики в духе А. А. Громыко, которого именовали «Мистер Да». Эти экономисты путают экономику с монетарными процессами, однако последние не могут протекать в отрыве от реальной экономики и существенно зависят от нее.

Отметим, что столь деформированный подход к соотношению экономики в политики установился в период «консервативной революции Тэтчер — Рейгана» в начале 80-х гг., в результате чего неолиберализм стал неоспариваемой аксиомой. Возникла некая «религия денег и внешнего блеска», как говорил перебежчик из либеральных рядов Ф. Рогатин, бывший главный экономический советник Б. Клинтона и Р. Перро. В рамках этой религии, то есть при помощи разброда финансов, легкости получения кредитов и отказа от регулирования на фоне деградации системы культурных ценностей финансовые маги-экономисты превратили Америку и весь мир в «гигантское казино» — в подобие глобального Монте-Карло.

Известно, что неолиберализм стоит на идеях А. Смита и Д. Локка. Для них экономика — это процесс товарообмена на рынке, формирующий гражданское общество, права человека и равенство как культурный генокод Запада. Равенство понимается как равенство независимых партнеров, каждый из которых может нанести такой же вред другому, как и он первому. Рынок выглядит в этой перспективе как центр мощи экономики в целом. Между тем рынок лишь выявляется и обнаруживает глубинные процессы. Неолиберализм верит в магию рынка и в «алхимию финансов» (Д. Сорос — так и называется его книга). Принцип рынка — «купи дешево, продай втридорога». Механизм ценообразования в рамках спроса и предложения при этом является единственной мотивацией участников этого квазиэкономического процесса. Вопрос о производстве и об источниках человеческих и технологических вложений и поступлений на рынок представляется в этой парадигме излишним и неуместным. Более того, он объявляется неприличным. Учитываются только абстрактные законы игры спроса и предложения: «купи-продай», как говорят с иронией русские. Экономика здесь выглядит как довесок к рынку. Полный отказ от регулирования, приватизация материальной и информационной инфраструктуры экономики — два ведущих тезиса либералов.

Важнейшим фактором, обеспечивающим ведущие позиции либералов в 90-х гг., явилось поражение мировой социалистической системы и крах реального социализма. По закону «отрицания отрицания» экономика свободного рынка показалась единственно возможной логической альтернативой системе социализма: на тех же основаниях была отвергнута и регулируемая рыночная экономика. Последняя была приравнена к неолиберальной англо-американской модели капитализма. Вместе с тем очевидно, что существует фундаментальное

[2] *Павловский Г.* СССША? USSA? Америка в советском «пространстве экспансии» // Независимая газета. 2001.27.03.

различие между неолиберальной моделью и европейской (французской и немецкой) и японской моделями, настаивающими на развитии реальной экономики средствами политики регулирования.

Нелибералистские способы организации экономики позволяли достигать значительных успехов в ряде исторически важных ситуаций:

— американская система политэкономии (от А. Гамильтона после войны за независимость) через Кэри во времена Гражданской войны, через американскую мобилизационную экономику Второй мировой войны вплоть до экономической политики Д. Ф. Кеннеди;

— германская экономическая традиция, идущая от Ф. Листа. Она применялась в период первого мирового экономического кризиса, а также в период реконструкции в первый послевоенный период (политика и реформы Л. Эрхарда);

— экономическая политика Французской республики перед Первой мировой войной, экономическая политика возрождения и развития страны при президенте Ш. де Голле и его экономическом советнике Ш. Рюэ (1958–1969).

Все перечисленные практически реализованные модели характеризуются методом «административного управления» (по-немецки это звучит характерно: Planvolle Entwicklung) экономикой во имя стимулирования научно-технического развития и формирования стратегически важных отраслей народного хозяйства. Планирование здесь означает промышленную политику, стоящую вне политики невмешательства капитализма и вне чрезмерной социалистической регламентации. Для де Голля таков был бы «третий путь» Европы. Модернизация французской реальной экономики в 60-х гг. весьма напоминает развитие возрождающейся Германии в 50-х.

Фундаментальной особенностью неолиберализма является «примитивное накопление», обеспечивающее разрушение производительного потенциала экономики и истощение человеческих ресурсов. Главной проблемой экономики примитивного накопления служит дефицит инвестиций в развитие материальной инфраструктуры: строительство мостов и дорог, производство энергоресурсов, благоустройство городов, машиностроительная промышленность. Примитивное накопление разрушает образование, медицину, культуру, сохраняя редкие островки высоких технологий (в Силиконовой долине, например). В промышленности США сегодня сохраняется самая низкая почасовая заработная плата, низки производительность труда и качество продукции.

Цинизм постиндустриального аскетизма

Тяжелейшее финансовое положение США и стран западного мира интересует нас исключительно в культурном разрезе: общество, находящееся под дамокловым мечом неспособно к спокойной жизни, оно склонно к прожиганию средств в разросшемся до национальных размеров Лас-Вегасе. Итак, размывание сбережений и опустошение рынков капитала США приводит к необходимости глобального импорта капиталов для финансирования правительственного бюджетного дефицита.

Чудовищная спекуляция недвижимостью дала значительный рост средств финансовых институтов и страховых компаний, что привело к росту задолженности частных лиц как следствие затрат на покупку товаров по кредитным карточкам при одновременном сокращении

реальных доходов. Рост задолженности промышленного сектора приводит к простой ликвидации производственных мощностей, а разрегулирование финансового сектора основывается на финансовых спекуляциях типа «бросовых облигаций». При этом учащаются пиратские захваты собственности, принудительные слияния, финансируемые через негарантированные кредиты. В результате несбалансированные сделки, глобализация и жестокая конкуренция создают благодатные условия всеобщего кризиса мировой экономики, в которой Запад равен Америке и мировые управленческие решения исходят из США. Массовые убытки и разорения, столь же массовые увольнения и размывание среднего класса начались в аэрокосмической промышленности и захватили автомобилестроение, химическую промышленность и машиностроение в 90-е гг., и в конечном счете, кризис пришел в высокотехнологические отрасли, такие как производство компьютеров, на котором на рубеже тысячелетий воцарился полный застой. Упавшая покупательная способность привела к эскалации кризиса в торговле, где использование кредитных карточек скрывало падение доходов среднего промышленного рабочего. Рост безработицы означал относительное и абсолютное обнищание слоя маргинализированного населения.

Уже в 1992 г. в докладе палаты представителей США сообщалось, что один из пяти американских рабочих оставался без работы в один из моментов прошлого года, каждый десятый американец живет на продовольственные карточки, каждый седьмой ребенок США живет на пособие, почти четверть студентов не могут защитить диплом, 37 миллионов человек находятся вне сферы медицинского страхования, а еще 100 миллионов не могут заплатить за медицинские услуги, 33 миллиона американцев функционально неграмотны. Что это, как не колониальный стиль? Очевидно, что банкротство экономики и политики развитого социализма дало новую и последнюю отсрочку краха экономической политики неолиберализма.

В 90-х гг. неолиберализм вновь привел к депрессии, однако неокейнсианское регулирование в этих условиях также становится невозможным ни в США, ни в Западной Европе: МВФ поставил все эти страны под свой неусыпный надзор, но главное — на Западе больше нет возможности провести антициклические, требующие затрат программы в духе Кейнса. Правящие круги Запада или его финансовый истеблишмент склоняются к стратегии дефляционного аскетизма и неокорпоративизма. Первое означает снижение среднего уровня жизни посредством уменьшения доходов и роста налогов, урезания социальных программ и исчезновения «вэлфэра». Второе означает нечто иное: экономическую политику фашизма в Италии, национал-социалистическую экономическую политику министра Я. Шахта, экономическую политику шведской социал-демократии 30-х гг., «новый курс» Рузвельта.

Неокорпоративизм нацелен на выплату долгов и обеспечение целостности общества, то есть на восстановление культурного кода Запада — на идею равенства возможностей. Однако долги Великой депрессии неизмеримо меньше современных «мега-долгов» и даже подключение к экономической политике государственных организаций, профсоюзов и силовых ведомств вряд ли сможет вытянуть Запад из ямы кризиса. Западу сегодня необходима национальная администрация для управления экономикой с конкретной целью национального возрождения. Приходится отказываться от великого фетиша — демократии.

Уже в 1975 г. в отчете Трехсторонней комиссии под заглавием «Кризис демократии» С. П. Хантингтон писал, что демократия — всего лишь одна из форм власти и что во многих

ситуациях требования статуса, опыта и таланта отдельной личности будут иметь превосходство перед требованиями демократии как основы власти. Правительству придется требовать от населения необходимых жертв и приступить к регулированию экономики, что означает падение «священной коровы» капитализма. Это падение означает появление фашизма — диктатуры крупной буржуазии. Есть один выход из ситуации ножниц между фиктивными суммами долга и сокращающимся потенциалом реальной экономики — развитие реальной экономики с помощью государственного кредитования при одновременном замораживании прошлых долгов.

Постиндустриализм: «После нас хоть потоп!»

Какой же тип капитализма существует в США? Ответ может быть только один: это не новый и эффективный строй, но старый капитализм. Классический капитализм заключался в долгосрочных накоплениях сбережений и ответственности перед будущими поколениями. Новая (неоамериканская) модель капитализма заключается в корпоративном управлении быстрыми и легкими прибылями на фондовом рынке посредством использования возможностей спекулятивной финансовой системы. Ответственность менеджеров заканчивается при колебаниях цены на акции. Всякий образованный человек в ужасе от такой системы сверхнакопления за счет будущих поколений, которые не учитываются на финансовом рынке. Этим поколениям предстоит унаследовать только долги.

Новая информационная революция была провозглашена инвесторами в качестве чудесной технологии обеспечения производительности, доходов и благосостояния большего, нежели промышленная революция могла обещать. И информационные технологии работали — но только на финансовом рынке. Общая концепция заключалась в том, что новая технология обеспечит неограниченный рост, поскольку она требует малых вложений и материальных ресурсов. Кремний и песок есть вокруг нас в неограниченном количестве, а что еще нужно для чипов? Действительно, новая информтехнология требует меньше вложений, нежели промышленность. Никогда прежде мощности не наращивались столь быстро.

Многим показалось, что время сбережения закончилось и открылся «рог изобилия» для Америки и всего мира. Но скоро выяснилось, что эта технология не создает процветания и не увеличивает доходы. Получилось как с золотом в послеколумбовой истории Европы: привезенное золото Америки не обогатило Европу, а разорило ее, повысив цены на товарную массу. Тогда и возник спор об источниках богатства между меркантилистами и физиократами, монетаристами и сторонниками трудовой теории стоимости. Выяснилось, что превосходство производства над потреблением является единственным источником богатства общества в целом, а строительство заводов и производство машин создает рабочие места и обеспечивает доход, поэтому образование капитала является решающим фактором всеобщего благосостояния.

Новейшие надежды на благополучное развитие западной экономики оказались иллюзорными. Все увидели гигантский финансовый пузырь — крупнейший в истории человечества. Новая экономика финансового пузыря привела к тому, что 50% населения планеты не имеют электричества и не пользуются телефоном, а генеральный план развития планеты даже

не проектируется. Средняя продолжительность жизни людей на Земле упала в 1998–2000 гг. как результат глобализации и постиндустриализма реальным физическим экономикам народов. Хотя падение небольшое (в год 0,2 для мужчин и 0,1 для женщин). Это первое падение с тех пор, как ведется статистика продолжительности жизни — за 600 лет, с момента окончательного краха Римской империи и начала глобализации в XIII в. Правда, тогда имперским финансовым центром был не Лондон или Нью-Йорк, но Венеция, контролирующая потоки валюты и производство основных товаров на территории всей Европы и далее — вплоть до Монголии.

Вуду-культура соответствует вуду-экономике

Миф о «человеке экономическом» создал рыночную экономику, которая возникла на основе разрушения традиционного общества и превращении каждого человека в торговца. Еще Д. Локк сформулировал концепцию гражданского общества: имеющие рабочую силу и использующие свое тело как систему живут в природном состоянии, прочие имеющие капитал приобретают в собственность рабочую силу и образуют «республику собственников» для обороны от всех несобственников, ведущих войну всех против всех не по правилам гражданского общества. Иначе говоря, люди-собственники заключают общественный договор и с этого момента начинается история.

Место Бога-часовщика заменяет естественная «невидимая рука рынка». Однако равновесие в этой системы может быть обеспечено только для ее ядра — небольшой части населения, своего рода «золотого миллиарда». Отсюда социал-дарвинизм и мальтузианство: в обществе и в экономике выживают сильнейшие. Для того чтобы не скатиться в доиндустриальную эпоху из постиндустриализма, Запад нуждается в новом общественном договоре. Нынешняя ситуация может быть сравнима с советом большинству населения мира: выключите дома свет, холодильник, не ждите врача, не посылайте ребенка в колледж, достаньте бумажник и ждите, когда придут счета за все, что вы не можете оплатить. Большинство населения планеты не могут согласиться с таким образом жизни, который созидает вуду-культуру наслаждения «гедоникса» — новой первобытности («современной первобытности») как результат вуду-экономики.

Сейчас люди мира смотрят с надеждой и ждут спасения от катастрофы глобализации. Они нуждаются в избавлении от свободного рынка, информационной эры, от свободной торговли. Здесь необходимо применить силу и политическую волю — вернуться к развитию сельского хозяйства и промышленности, улучшению качества образования и повышению жизненного уровня. Система нового мирового порядка агонизирует, и задача заключается в том, чтобы собраться с силами и уцелеть под ее обломками с тем, чтобы построить глобальное сообщество суверенных государств-наций.

Формирование новой глобальной системы справедливого мира возможно только на основе уничтожения существующих международных финансовых институтов и монетарных систем, в результате отказа от всякого применения фритрейдерских принципов к международным отношениям. Следует отказаться от всякого культа свободного рынка и инструментально связанного с ним культа прав человека. Вопрос стоит только так: цивилизация или свободная торговля и глобализация! В противном случае миру обеспечена ужасная смерть,

гибель детей и внуков каждого из нас и все из-за идеологической засоренности сознания новыми бэконовскими «идолами рынка», место которых заняли идолы свободной торговли, глобализации, реформаторской политики.

Неоиндустриализм — стратегия обновления России

В России единственным источником власти является многонациональный российский народ. По Конституции России, «РФ — социальное государство, политика которого направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободное развитие человека». В нашей стране должны охраняться труд и здоровье людей. Реальные же условия привели к противоположному результату. Это означает, что формирующий их строй не способен обеспечить достойных условий для поддержания жизни и свободного развития большинства. Тем самым обнаруживается, что «социально-экономический строй» и «конституционный строй» суть разные вещи.

Первый вступил в противоречие со вторым, осуществляя фактически его насильственное свержение. В такой ситуации гражданским долгом выступает призыв к защите основ конституционного строя. Задача дня — демократическими методами обеспечить установление нового общественно-экономического устройства: гуманного, эффективного и справедливого. Легитимность такого социально-эволюционного призыва не вызывает сомнений. Для его реализации потребуется переход к следующему этапу реформ — «неоиндустриальному», вбирающему в себя позитивные черты предшествовавших формаций.

Часть общества при этом будет настаивать на возврате к доперестроечному старому советскому социализму. Таковы адепты традиционных левых партий, в первую очередь КПРФ. Старый советский социализм характеризовался всесилием государства, господством плана, полным подчинением личных интересов общественным, уничтожением частной собственности на все средства производства. Однако с середины 60-х гг., когда все перечисленное существовало, в СССР стал нарастать системный кризис, приведший к социальному взрыву. Наш народ прекрасно понимал, что в стране отсутствуют свободные выборы, и Верховный Совет не представляет истинное народовластие. Обюрократившаяся КПСС не способна была оставаться «определяющей и направляющей политической силой». В социально-экономической области были, с одной стороны, — гордость за бесплатное образование, здравоохранение, низкую квартирную плату, уверенность в завтрашнем дне, мощную науку, непобедимую армию, поддержку развивающихся стран и в то же время — бесконечные очереди, унижающий дефицит, отчуждение трудящихся от результатов собственного труда.

Старый политический режим создавал атмосферу несвободы, двойной морали, озлобленности. В погоне за экономическим могуществом государство проглядело нарастающее социальное разочарование, снижение качества жизни, что проявилось ростом смертности за 1965–80 гг. на 40%, убийств — на 80%, самоубийств — на 60%.

В результате к началу 80-х годов люди в полной мере осознавали необходимость политических и экономических преобразований для исправления накопленных за десятилетия ошибок и перехода к новому этапу развития. Призыв «Больше демократии, больше социализма» поддержало тогда большинство населения. Однако обнаружилось, что ни власть, ни общество не имеют проекта нового пути. Его нет и по настоящее время, о чем свидетельствуют

прошедшие парламентские и президентские выборы. Люди не видят, куда идти — потерян высокий смысл жизни. Обществу навязывается мнение, что «иного не дано». В этом — причина депрессии и молчания и игнорирования выборов всех уровней большинством народа.

«Вашингтонскому консенсусу» должен быть противопоставлен «Манифест народов России». Его задача показать, что «иное — дано». Если сможем найти в себе смелость решиться на поиск правды — победим, если побоимся — уйдем побежденными в Красную книгу истории. Для победы необходима новая партия — Партии народов России, которая станет партией всего российского общества, мне кажется, что именно на эту роль и претендует самая крупная партия страны — «Единая Россия». Смена социального строя есть революция. «Запрет» на это слово в цивилизованном мире сняли «бархатные» перевороты в Восточной Европе 90-х гг. Стало очевидным, что революции могут быть мирными и желанными, и даже «оранжевыми».

Чтобы не дать России сорваться в «бунт бессмысленный и беспощадный», требуется осуществить революционный переход конституционным способом, как, например, в Молдавии, направив его с самого начала в созидательное русло. Для этого общество должно быть готовым к осознанным действиям в критических ситуациях. Поэтому взятие всей полноты государственной власти на следующих парламентских и президентских выборах — ближайшая задача Партии народов России. Имея необходимую политическую силу, она обеспечит через референдум выбор требуемого строя. Для победы необходима поддержка не менее 90% населения. Партия власти должна быть партией гражданского общества, последняя еще должна быть создана.

Выбор нового строя невозможен без новой цели. Все прежние века целью социального прогресса служил рост экономического могущества государства и уровня жизни населения. Этот стимул сыграл важную роль для исторического развития. Однако к концу XX в. стала очевидной его недостаточность. Несмотря на изобилие произведенных на планете материальных благ, люди оказались разобщенными на богатых и бедных, «элиту и изгоев», решая многие проблемы через насилие и кровь. Причина в том, что экономические ориентиры не учитывают самого главного — человека, насколько ему уютно в окружающем мире. Они лишены этического смысла.

Что может быть более привлекательным, чем желание стать богатым? В чем высший смысл, достойный владеть миром? Смыслом жизни является сама жизнь в стремлении человека к счастью и социальному совершенствованию. Это то, что называется качеством жизни. В отличие от уровня жизни, который характеризует материальное благосостояние, качество жизни отражает самочувствие человека и общества.

Так, для СПС все мотивы заключены в «свободе», причем все издержки реформ понимаются как цена свободы. Для КПРФ звучат два мотива — национальный и классовый («за державу обидно» и защиты бедных), для «Яблока» важен идеал демократии как механизма вовлечения людей по поводу обстоятельств их жизни, для «Единой России» важна «власть» как основа социальной солидарности. В Народной партии звучало богатство мотивов. Это первая у нас и пока неуспешная партия нравственного протеста, партия третьего сектора (общественных организаций), взыскующая народный идеал «государства правды», народности, гражданственности, патриотизма, настаивающая на возвращении в обиход гражданского

долга, гражданской солидарности, служения. Ликвидация бедности, повышение качества жизни граждан, достижение благосостояния для всех дополняется тезисом и делами по духовному возрождению страны, что предполагает необходимость ограничения экономических и гражданских свобод элит и граждан, если они противоречат нравственности, общественному благу, основам солидарности. В сущности, это восстановление традиций и есть подлинный утопизм, поскольку настоящие утопии всегда реализуемы и позволяют на основе идеалов прошлого возводить будущее.

Не всегда динамика уровня и качества жизни совпадают. Расчеты показали, что личное и социальное самочувствие зависят от экономических условий примерно на 40%, тогда как около 60% приходится на духовные факторы, включая взаимоотношения между людьми и нравственную атмосферу в стране. Это означает, что промышленное развитие и уровень жизни не исключаются из критериев прогресса, но предстают не целью, а средством. Целью жизни становится создание такого общественного строя, который обеспечивает достижение счастья и социальной гармонии для всех и каждого. В таком случае государственная политика окажется вынужденной ориентироваться не только на экономические интересы, но и на этические, развивая в обществе стремление к справедливости, свободе, гуманизму, солидарности.

Исходя из первостепенной важности качества жизни, именно оно должно стать главным ориентиром социального прогресса. Чтобы это желание не превратилось в популистский лозунг, цель должна иметь четкие критерии, отражающие высшие человеческие ценности. Во-первых, здоровье и продолжительность жизни. Во-вторых, рождаемость и воспроизводство рода. В-третьих, удовлетворенность жизнью (крайняя степень неудовлетворенности — самоубийства). В-четвертых, духовное состояние, оцениваемое по соблюдению нравственных заповедей: «не убий» (убийства), «не укради» (кражи), «не прелюбодействуй» (разводы), «почитай родителей» (брошенные старики), «заботься о потомстве» (оставленные в роддомах дети) и др.

Качество жизни способно служить не только целью социального развития, но и его условием, если общество решает иные важные задачи. При этом никакие действия государственного аппарата не должны вести к ухудшению перечисленных показателей сверх пороговых значений. Они есть те «красные флажки», за которые власть не имеет права заступать.

С экологической точки зрения новая цель несет в себе большой оптимистический потенциал. Из приведенных расчетов следует, что для достижения высокого качества жизни потребуется на 60% меньшая нагрузка на природу, чем для достижения большого богатства.

Важно, что переход человечества к более гуманной цели развития не потребует насильственного отказа от предыдущей. В силу большей привлекательности новая вытеснит старую естественным путем. У всех народов счастье всегда ценилось выше богатства. Стремление к высокому качеству жизни — это путь к такому строю, где «свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех».

Как заставить власть действовать в интересах народа? В XX в. российская бюрократия превратилась в самостоятельный политический класс, неподконтрольный обществу и ведущий отчаянную борьбу за свое господство. Прежде он назывался партийной номенклатурой, теперь — партией власти. Чтобы исправить положение, нужен новый механизм

государственного управления — через обратную связь по конечному результату. Здесь конечным результатом является улучшение показателей качества жизни. Введение ответственности власти за результаты своей деятельности позволит сделать прорыв к политическому управлению нового типа, основанному на законах социальной эргономики. Станет действовать самонастраивающийся государственный механизм, который не принуждает разные народы иметь абсолютно одинаковую социально-экономическую модель, а находит оптимальные условия для каждой конкретной страны. Критерий оптимальности при этом один — улучшение качества и уровня жизни. Сформируется реальный демократический режим, где сменяющиеся на выборах партии вынуждены действовать преемственно, исходя из интересов всего населения. Тем самым общество становится гражданским не на словах, а на деле.

Необходимость создания новой народной мечты

Речь идет о необходимости создания новой народной мечты как результате отказа от заказанного властью поиска национальной идеи. Необходимость такой утопии задается насущной нуждой в захватывающем в первую очередь молодежь социальном мифе — достойной утопии неоиндустриального общества.

Важнейшей особенностью содержательного достоинства мечты оказывается ее соответствие традиции народной жизни. Такой традицией в России всегда был идеал государства правды. Первое русское законодательство Ярослава Мудрого так и называлось — «Русская правда». Человек ждал от государства, от его суда правды и в зависимости от правды решал вопрос о соблюдении закона в соответствии со своими убеждениями. И сегодня вопрос о построении гражданского общества стоит так: либо ломать людей и делать их европейцами, либо восстанавливать нашу традицию построения государства правды.

Известно, что в ходе реформ Александра II судебная реформа проводилась под лозунгом «Правда и милосердие», а не «Свобода и закон» (некое сочетание лозунгов сегодняшних СПС и ЛДПР). В начале XXI в. все чаще раздаются призывы заменить статью 18 Конституции РФ, провозглашающую тезис о свободе как источнике смысла закона — на утверждение о правде как источнике и определителе смысла закона. Понятие правды соответствует и православной традиции (правда — закон Христов), причем человек ждет от государства не патерналистского отношения, но правоты, не свободы, но правды от суда.

Другой особенностью нормальной действующей мечты является ее народность. Народность в целом, как фиксирует Н. Я. Данилевский, служит причиной существования государства: буквально, государство, не имеющее народной основы, не имеет причины для существования. При расхождении целей государства и сохранении народности неизбежно возникает необходимость в утопии как средстве сбережения народности. Мечта не нужна там, где народ поверил в правду государственного строя и стал его защитником. В 90-е гг. XX в. в России было создано государство, не имеющее народной поддержки и защиты. Данные социологических исследований показывают, что от 60 до 70% населения РФ не считают себя обязанными государству и не хотят жить на его территории. Более того, от 40 до 60% подростков (не знавших иной государственности, кроме новой, возведенной в ходе реформ) полагают для себя необходимым соблюдать закон лишь в случае его сочетания с собственными

убеждениями. Такое государство не имеет причины существования и порождает необходимость утопического проектирования граждан — ожидания государства правды, народного государства, в которое верит большинство.

Очевидно, что мало отстаивать интересы избирателей — необходимо считаться с убеждениями народа. Народник К. С. Аксаков полагал, что народ имеет глубинные убеждения, взгляды на образ жизни, уклад жизни, и если жизнь строится в соответствии с убеждениями, то и народу комфортно в этом государственном устройстве. И если реформы не устраивают народ, если он не понимает их сути, на смену губительных реформ — этой воплощенной антиутопии — приходит народная утопия. Простой народ является основанием всего общественного здания страны, исторической духовности и силы ее. Он же является основой и мыслей страны, а потому любые реформаторы и управленцы могут сделать что-либо потребное для народного дела, лишь если исходят из мыслей и интересов простого народа. Во главе народных утопических проектов не могут стоять харизматические личности (вроде В. В. Жириновского) и ученые (вроде К. Мангейма), но личности, коренящиеся в народе и имеющие народную социальную идентичность. Очевидно, что проблема социальной идентичности низов и верхов в утопическом сознании тесно связана с реальными отношениями слоев в обществе. Стратегия верхов может заключаться в вовлечении народа в государственную жизнь с тем, чтобы народ жил в государстве, в правду которого он верит. Таков вообще механизм воплощения мечты в жизнь (а не «сбычи мечт») и предотвращение напряженного народного искания правды.

Другой задачей моделирования коллективной идентичности оказывается сохранение каждым народом своего народного облика. Лозунг «Да здравствует каждый народ!» пришел к нам из середины XIX в. Такое, в сущности, антиглобалистское настояние идет еще и от Достоевского, полагавшего, что каждый народ привнесет особую, наиболее развитую в нем форму жизни в копилку целостного человечества. Тезисы либерал-глобалистов, настаивающих на стирании и унификации национальных, территориальных различий под систему либеральных ценностей американского образца наиболее полно воплощены в доктрине США «Свобода. Сила. Лидерство». Эта доктрина ничем не отличается от идеологии Третьего рейха и настаивает на ничем не ограниченной свободе для США силе как условии свободы, лидерстве как цели свободы.

Наконец, мечты всегда создавали общественный идеал. Народ при утрате веры деградирует и перестает быть народом, превращаясь в население, филистерскую массу. Самым страшным следствием реформ 90-х гг. XX в., прежде существовавших только в Смуту, была утрата цели и общественного идеала. Как говорили римляне, если не знаешь куда плыть, то нет и попутного ветра. Когда либералы утверждают, что быть богатым и здоровым и есть наша цель и национальная идея, то вспоминаешь евангельское «не хлебом единым», понимаешь и ту небывалую прежде в СССР скуку, которая поразила богатую верхушку нынешней РФ. В этих условиях взлет утопий неизбежен, ибо общество вправе (пока в мыслях) обуздать эгоизм богатой элиты, вправе налагать ограничения на экономические и гражданские свободы, если они противоречат основам солидарности, нравственности, общественному благу.

В конституциях стран Запада, прошедших длительный цивилизационный путь, свободы и права граждан ограничены нравственным законом (в ФРГ), либо ограничиваются

требованиями солидарности — не наносить вред обществу (Италия), либо требованием «общего блага» (Япония). Из принципа ограничения свобод вытекают неотъемлемые обязанности граждан, когда существуют естественные права и свободы, но есть и обязанности гражданского долга, общественного долга. Только в Конституции РФ сказано, что свободы и права могут быть ограничены, в ней нет понятия общественного блага, нет и обязанностей граждан обуздывать свой интерес. Слово «общественный» используется лишь в контексте обеспечения общественного порядка и формирования общественных организаций…

Конституция РФ должна быть цивилизованной и нацеленной на обуздание эгоизма олигархов, властей, поскольку простой человек не может воспользоваться свободами в условиях, когда деньги являются эквивалентом свободы. Поэтому восстановление понятия «долг» и есть ограничение свобод элиты, бизнеса. Но утопия требует идти дальше — привести право в соответствие с правовым менталитетом россиян. Мечта требует в соответствии с лозунгом «новых левых»: будьте реалистами, требуйте невозможного! Нужны новые люди!

У нас свой идеал закона, свой идеал правового государства. В западном идеале источником прав являются свободы. Там права делятся на права первого и второго поколений, что отражено в Европейской социальной хартии. Разрыв между правами в либеральном мышлении неустраним. Права второго поколения (право на образование, социальное обеспечение, жилье) понимаются как претензии к обществу, что и отражено в нашей конституции. Такое противоречие наличного законодательства и идеала народа приводит к псевдоколлективистской идентификации. Мечта проектирует подлинную коллективную идентичность, однако ее полагание возможно как забегание вперед и связано с социальным возрастом народов.

Новый персоналистский коллективизм неприемлем для стандартов потребительского общества, навязанного миру финансовой олигархией. Этот индивидуализм построен на безудержной гонке потребления и индивидуальном либо массовом, как в Японии, успехе в этой гонке. Этот механизм потребительской гонки сыграл свою роль в послевоенном подъеме Запада на основе плана Маршалла для Европы. В потребительской гонке возникают глобальные экологические опасности, которые приводят к разделению мира на бедные и богатые страны. Концепция устойчивого развития представляет попытку выхода из этой кризисной ситуации, попытку, несомненно, наивную. При этом предполагается, что установление международного нормативного порядка позволит ограничить аппетиты потребительского общества. Предполагается, что на этой интернациональной основе возникнет новый образ жизни для разных народов — более приемлемый для них, чем американский стандарт и образ жизни. Россия и стремится стать лидером в этом процессе создания новых международных жизненных норм для XXI в.

Создание здорового общества

Создание здорового — психически и физически — общества представляет собой привлекательную цель для народов мира. Народы стремятся вкладывать средства в человека и новый жизненный стандарт, позволяющий развивать производительные силы и наукоемкое производство. Именно поэтому высокое качество жизни всегда является задачей антропогенных цивилизаций. Новый образ России в мире не совпадает с националистическим мифом и

основывается на неких реальных основаниях русской жизни. Какие же мы имеем основания для утверждения светлого будущего нашей страны в глазах человечества?

Это интеллект нации и сохранившаяся образовательная система — то, что позволило стране в кратчайшие сроки преодолеть разруху и наследие гитлеровской оккупации. Сюда же относятся великолепные научные школы, позволявшие нам в течение десятилетий успешно выдерживать конкуренцию с США и преодолевать американские достижения на самых важных прорывных участках технологического прогресса. Важно отметить уникальное географическое положение России в мировом сообществе — Россия выступает как мост между странами атлантического и тихоокеанского регионов. Северный морской путь через Россию в 2 раза короче и в 1,6 раз дешевле, чем любая иная дорога из Британии в Японию.

Что тормозит развитие России в XXI в.? Это, в первую очередь, тупики нашего реформаторства: приватизация не привела к созданию эффективного собственника, либерализация экономики не привела к эффективному менеджменту с положительной общественной и культурной динамикой, корпоративизм превратился в организованную систему расхищения российского национального богатства, а государственный монетаризм стал инструментом и жертвой разрушения финансовой системы.

Однако главной бедой России стал государственный антикоммунизм как идеология антиобщественной рыночной экономики. В период государственной борьбы младореформаторов с тоталитаризмом ими был выдвинут лозунг «Никакой идеологии» — под его сенью была полностью отвергнута идея социально-справедливого общества, хотя вся перестройка плавно перетекшая в реформы начиналась под лозунгами «Больше социализма, больше демократии!». При этом стало считаться, что социализм себя полностью дискредитировал за годы существования мировой системы социализма. Однако реформаторы предпочитали не говорить о капитализме прямо, но заменяли этот термин эвфемизмами о социализированной или социальной рыночной экономике.

В массы внедрялось простое доказательство: рыночная экономика основана на частной собственности. А потому она несовместима с какой-либо идеологией. Все получилось как в «Отцах и детях» И. С. Тургенева: «Вы полагаете, что убеждений не существует, тогда это и есть ваше убеждение! (в комнате засмеялись)». У нас сформировалась чудовищная рыночная идеология, полагающая, что рынок делает все без идеологии, поскольку он руководствуется повседневными интересами, а не утопическими фантазиями о блистательном будущем. Но это и была рыночная идеология неолиберализма. Однако люди нуждаются в идеологии как в воздухе. Идеология не может быть сведена к мировоззрению, она выступает как цемент для социальной связи, а свобода идеологии и идеологических союзов представляет собой важнейшую демократическую свободу. Поэтому снятие табу с идеологии означает и снятие заклятия с социализма как продукта идеологизации.

Социализм успешно выдержал соревнование с капитализмом и создал новые источники роста производительности труда, а социалистическое общество в Китае развивается необыкновенно высокими темпами. Современный цивилизованный капитализм использует повсеместно эти источники государственного планирования и регулирования в целях достижения всеобщего блага. Поэтому радикальный реформизм нашего общества следует признать ни капиталистическим и ни социалистическим, но последней стадией реального

социализма, характеризующегося разрывом слова и дела, идеологическими пропагандистскими эффектами и колоссальным социальным неравенством.

Мир живет в многоликости цивилизаций. Культурологи пользуются образами: Франция — прекрасная, Англия — старая добрая, Германия — ученая, Америка — деловая, Россия — святая. Отменить этот полицентризм мира невозможно — это не смогли сделать большевики, нацисты, не по силам это и «янки». Нынешнее идеологическое мессианство нового крестоносца — США до карикатурности напоминает прежнее идеологическое мессианство КПСС. С. Хантингтон в своей знаменитой формуле «West against the Rest» настаивает, что Западу пора отказаться от иллюзии своей универсальности и позаботиться о своем выживании в мире многих цивилизаций. Такой мягкий правый мондиализм (то есть сохраняющий национальные особенности и затем мягко их стирающий) в отличие от левого мондиализма Ф. Фукуямы стремится не переиначить другие цивилизации, но сохранить уникальные качества Запада.

Следует согласиться с утверждением, что Россия всегда облачалась в форму империи для воплощения в этом социальном устройстве типа интегрии высших законов мироздания. Это империя, но без империализма — без захватов и оккупации. В России не было признаков империи в западном смысле слова. Вообще имперская идея сегодня — это идея политического союза многонационального российского населения в новых исторических формах. Государство было и останется наднациональным. Очевидно, что «ненавидя Россию, Запад убивает себя. Превращая Россию в себя, убивает и себя, и весь будущий Универсум» (С. Кортунов).

Получается, что Россия выступает в качестве «дренажа и очистителя для Запада», а не как «помойка для дворца». Нет России — нет Большой культуры, нет и Всемирной истории. Ю. Мамлеев в книге «Новый Град Китеж» развивает идею космологической России, говоря о том, что идея России выходит за рамки земного шара и является глубочайшей тайной, скрывающей отношения между Богом и Космосом. Фактически в этом утверждении мы видим новую и зарождающуюся версию русского космизма! Выходит, что исторически существующая Россия — лишь одно из проявлений России космологической, а иные России возможны в других мирах… Этот образ отражает тезис о России как экзистенциальной сущности мира. Мессианские притязания России начинают здесь осуществляться в новом поэтически-мистическом контексте как претензия на новое имперостроительство. Так, определяя черты новой империи, следует полагать, что новая империя (то есть новое сверхнациональное государство с сильной национальной идеей) может и должна стать альтернативой как фашистской и коммунистической мутации, так и либеральному «рассеянному склерозу».

В ее ядро должны быть заложены новейшие и даже сверхновые западные идеи (меритократия, государство экспертов, неоиндустриализм, сверхиндустриализм и т. д.) в сочетании с традициями собственного развития (в том числе советскими) и русской философской мыслью, в частности, разработанной В. И. Вернадским ноосферной концепцией информационного взаимодействия человечества. Эта новая империя должна сочетать в себе грядущий динамизм XXI в. с великой духовностью нашей страны, демократические ценности — с национальными интересами, механизмы рыночной экономики — с национальной идеей. В итоге возникнет нечто абсолютно новое — «абсолютная Родина», то, что мир искал, но не находил ни на Западе, ни на Востоке.

Несмотря на мутации западнического режима в России, несмотря на постиндустриалистский вектор западной цивилизации, Россия и ее народ сохранили свой вектор развития, который приходил каждый раз заново в новое противоречие с ориентацией правящей элиты. Результаты выборов в Государственную Думу показывают каждый раз разгром новой разновидности правых либералов: в 1993 г. были разбиты представители «ДемВыбора России», в 1995 г. они были списаны в утиль, начался распад НДР, в 1999 г. правые партии потерпели поражение, а в 2003 г. они были изгнаны из Думы. Однако правящая верхушка проводила курс правых, пользовалась их кадровыми ресурсами, предоставляла им все возможности в СМИ. Более того, и новый президент вначале продолжил внешнеполитический курс своего предшественника.

И ныне мы слышим от идеологов власти одну и ту же фразу: «Мы вливаемся как бы в общую семью цивилизованных наций» (25 мая 2002 г. на встрече с президентом США в Санкт-Петербургском университете), «Россия возвращается в семью цивилизованных наций» (29 мая 2002 г. в ходе саммита Россия — НАТО»), «Россия потихоньку возвращается в семью цивилизованных наций» (25 сентября 2003 г. в Нью-Йорке на встрече с иерархами РПЦЗ). Что касается традиционных западников-либералов («демократов»), то российские младореформаторы уже в момент гибели СССР являли собой две субкультуры — прагматическую и идеологическую. Прагматики (их лидер — Г. Бурбулис) «освободили» Россию от СССР в утилитарных целях, для утверждения самостоятельности Б. Ельцина. Напротив, «идеологи» представляли собой либеральную реакцию на коммунизм и на то, что ментально лежит глубже его — «православные максимализм и мессианство» в конечном счете на сам русский ментальный порыв. Эволюция этих идеологов привела врага «неперспективных деревень» Т. И. Заславскую к общему выводу о том, что новой социальной революции в России не было, а радикальные либерально-демократические реформы фактически вылились в ограбление общества горсткой, в общем, случайных людей. Начавшаяся затем спонтанная трансформация в условиях отсутствия у правящей элиты стратегии и политической воли имела следствием крайнее ослабление государства и тотальную криминализацию общества.

Такая циничная транзитология вызывала непонимание даже со стороны западнически настроенных политиков. Так, автор программы перехода в «500 дней» лидер «Яблока» Г. Явлинский писал по поводу этих политиков транзита-перехода: «Меня поражало, с какой нелюбовью и даже ненавистью эти люди относились к своей стране. Они говорили: все равно здесь все плохо, здесь „совок“, здесь все гадость. Сейчас мы зажжем очистительный огонь инфляции, все здесь разрушим, а потом начнем строить. У них не было никакой опасливости перед тем, что они затевали. Им не нужен был ничей опыт, кроме их личного, совершенно недостаточного для мероприятий такого масштаба, как они планировали. Их представления были просто убийственными. Когда они говорили: что же, мы будем делать реформу с узбеками или с украинцами? — мне все хотелось просить: мы сами-то кто такие? Почему вы с таким цинизмом и с таким снобизмом относитесь ко всем остальным?»

Объективный процесс интеграции и направленная глобализация загоняют Россию и русский народ на периферию «уже больного капиталистического общества». С. Кара-Мурза пишет о попавших в ловушку народах огромной цивилизации Евразии, о необходимости проведения контртранзита: «Все прогнозы говорят, что участь тех, кто окажется втянутым в

экономику нынешнего капитализма, оставаясь на периферии, будет ужасна. Снова, как почти сто лет назад, единственным средством избежать распыления станет для России мобилизация и самостояние. В противном случае нас ждет революция — сегодня только ленивый не пишет о призраке революции».

Вот и Ю. М. Лужков в книге «Развитие капитализма в России. 100 лет спустя» прямо говорит о рыночных фундаменталистах и их реформах, которые по-большевистски толкают страну к революции. Уточним, неоиндустриальная модернизация будущего окажется уже не революцией (термин означал в средневековой астрологии «вращение небесных сфере») ленинского типа, а «революция по Грамши», т. е. революция в гражданском обществе и многопартийной системе. В ней победят более продвинутые «органические интеллектуалы». Как говорил Грамши, революция — это битва «сил организованного мышления против сил животной жизни» в поисках высшей гармонии. Успех в поиске путей преодоления нашей катастрофы зависит от того, успеем ли мы восстановить сначала связность нашего общественного сознания на уровне здравого смысла, а затем поднять его на уровень того, что Грамши называл «организованным мышлением». Для этого надо идти вперед, осваивая и новое знание, и новые интеллектуальные технологии.

S. N. Nekrasov

The end of Industrial Society and Cultural Sense of Neoindustrialist Concept

Post-industrial society is a product of neoliberalist utopia which appeared in the second half of 20th century. Real Western capitalism was absolutely successful only as industrial society — R. D. Roosewelt's era, L.Erhard's German project, De Gaulle's recovery of postwar France. But the so called "new economy" of post industrialism became a huge bubble of money flows and derivatives. Crash of the new information economy in the 90ies formed a burden for new Western post-industrial culture, which appeared as a result of paradigm shift from youth cultural revolution in the end of the 60ies — to the so-called "counter-drugsexrock culture". Russia must undergo modernization, but not towards dangerous post-industrialist utopia. The real escape for Russia is neoindustrialism. This modernization project grows from the Russian historical tradition, and from our national idea — the real truth in human life. In this article, the author discusses and investigates this concept from the point of view of theory and history of culture.

В. С. Жидков
Государственный институт искусствознания

КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ[1]

> Мы должны рассматривать человечество в его целом, как великое собирательное существо или социальный организм, живые члены которого представляют различные нации. С этой точки зрения очевидно, что ни один народ не может жить в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества.
>
> *Вл. Соловьев. Русская идея*

Исторические корни глобализации

В течение многих тысячелетий не только население различных континентов земного шара, но и народы, населявшие каждый из этих континентов, почти не общались друг с другом и даже не знали о существовании других народов, исключая ближайших соседей. Достаточно сказать, что в XIII веке рассказы венецианского путешественника Марко Поло об Азии воспринимались как легендарные.

Вместе с тем представления о едином человечестве уходит корнями в первозданные мифологические пласты разных культур. Об этом говорили и древние греки, и восточные мудрецы, и европейские средневековые мыслители. Достаточно вспомнить о космополитизме — идеологии «мирового гражданства», для которой всегда было характерно представление о мире как отечестве всех людей. Становление этой идеологии исторически было связано с упадком греческих городов-полисов после Пелопоннесских войн, когда человек, ранее рассматривавший себя в качестве гражданина своего города, с потерей его независимости и политического значимости стал ощущать свою принадлежность к более широкой общности, свое «мировое гражданство». Впервые отчетливо сформулированное в рамках кинической школы философии, это сознание получило дальнейшее развитие у стоиков, особенно в римскую эпоху, чему способствовал многонациональный характер Римской империи.

Но лишь пятнадцатое столетие человечество в полном смысле этого слова открыло для себя земной шар. В ходе эпохальных географических открытий европейские мореплаватели несли с собой ценности, традиции, обычаи, инструменты, орудия и образ жизни в Африку, Азию и в Америку. По образному выражению Гегеля, «мир для европейцев стал круглым». Тем самым был положен конец изолированности цивилизаций и культур и инициировано

[1] Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 05–04–04290а.

начало длительного периода европейского проникновения в неевропейский мир. В эпоху Возрождения и Просвещения идея мирового гражданства развивалась Данте, Кампанеллой, Лессингом, Гете, Шиллером, Кантом, Фихте и др.

Возникновение и развитие капиталистического способа производства, образование мирового рынка, международное разделение труда, возникновение все более совершенных транспортных средств положили начало взаимосвязям и взаимозависимости народов и тем самым и всемирной истории.

Процессы глобализации еще более усилились в последние годы XIX века, когда западный мир распространил свое влияние почти на всю Африку, усилил контроль над Индостаном и по всей Азии. К началу XX века практически весь Ближний Восток, кроме Турции, оказался под прямым или косвенным контролем Европы.

Мечта об интегрированном человечестве пленяла многих историософов XIX и XX веков и была глубоко укоренена в мировых культурах. Идея унификации мира, согласно которой человечество, поднимаясь в процессе исторической эволюции с одной ступени на другую, достигает в конце концов некоего общего для всех состояния, завладела умами и сердцами многих искателей истины на Востоке и Западе. Обитатели утопических миров, созданных воображением Мора, Кампанеллы, Мелье, Чернышевского, Беллами, Морриса, десятков других «социальных изобретателей», были сплочены «справедливыми» социально-экономическими отношениями, общественной собственностью на средства производства и общностью своего бытия.

Известно, что нововведения одной цивилизации издавна перенимались другими. Но это были, как правило, технологические заимствования, иногда лишенные каких бы то ни было культурных последствий. Оттого что китайцы изобрели порох, компас и бумагу, европейцы, заимствовавшие эти технологии, не стали «китаизированными». А оттого что половина Китая ездит на велосипеде, изобретенном европейцами, традиционная китайская культура нисколько не европеизировалась. Но были и иные примеры. Так, оттого что Петр пересадил на российскую почву не только европейские технологии, но и существенные фрагменты европейской культуры (картины мира), Россия стала другой страной. Так что даже и, казалось бы, чисто технологические заимствования чаще всего имеют культурные последствия. Например, джинсы в современном Китае.

Процесс взаимопроникновения различных культур особенно усилился в эпоху бурного формирования буржуазных общественных отношений. Индустриализация, развернувшаяся в ходе развития капитализма, поставила удовлетворение потребностей каждой цивилизованной страны и каждого члена общества в зависимость от всего мира, уничтожив тем самым прежнюю, естественно сложившуюся обособленность отдельных стран. Взаимозависимость народов стала одним из основных условий научно-технического, социально-экономического и культурного прогресса. К. Маркс и Ф. Энгельс, одними из первых осознавшие важность процессов глобализации, писали: «Буржуазия путем эксплуатации всемирного рынка сделала производство и потребление всех стран космополитическим… На смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счет продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. *Плоды духовной*

деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся все более и более невозможными, и из множества национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература»[2].

В начале XX века получили распространение идеи о формировании Соединенных Штатов Европы. Позже они обрели форму, связанную с созданием новых централизованных мировых структур. На этой волне и возник так называемый мондиализм (от французского monde — мир) — космополитическое политическое движение за создание мирового правительства с организацией Всемирной федерации крупных регионов — Европы, США и пр. В его основе лежало убеждение, что глобальные проблемы можно решить только мировыми усилиями — глобализацией средств массовой информации, развитием мировой экономики и созданием соответствующих международных организаций и, наконец, формированием единой мировой культуры (картины мира).

XX век постепенно вырабатывал и глобальную этику. Медленно, с трудом моральные нормы пробивали себе дорогу в международное право. Нюрнбергский и Токийский трибуналы от имени человечества наказали военных преступников, создав важнейший прецедент международной защиты попранных прав человека. В качестве современных примеров можно привести международные трибуналы, расследующие массовые убийства мирных жителей в бывшей Югославии и Руанде, или организованное в Европе судебное преследование бывшего чилийского диктатора генерала А. Пиночета. Другим примером успешно функционирующего международного правозащитного режима является деятельность Европейского суда по правам человека в Страсбурге. Он действует на базе Европейской конвенции по правам человека под эгидой Совета Европы. В большинстве западноевропейских государств решения суда приобрели силу закона.

Процессы глобализации стали заметными и в конфессиональной области. Здесь необходимо упомянуть экуменизм (от греческого oikumene — обитаемый мир, вселенная) — движение за объединение всех христианских конфессий, возникшее в начале XX века. Координатором движения за вероисповедальное единство христиан выступает Всемирный совет церквей (ВСЦ), который образован в 1948 году и в который входят представители большинства протестантских и православных конфессий, в том числе с 1961 года — и Русская православная церковь.

Глобализация — что это такое?

В последние десятилетия человечество вступило в принципиально новый этап своего развития. Речь идет о формировании планетарной цивилизации на началах органического сочетания единства мирового сообщества, с одной стороны, и плюрализма народов, культур и религий — с другой.

Что же такое глобализация? Очевидно, что это не что иное, как *ситуация, когда в глобальных масштабах исчезают барьеры для перемещения информации, капиталов, товаров, услуг и рабочей силы*. А это означает, что происходит трансгосударственный обмен ценностями, представлениями и предпочтениями, что существенно меняет образ мира, который, в

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. Т. 4. С. 427–428.

конечном счете усредняется в единой глобальной системе социокультурных представлений. Что — с самых общих философских позиций — нельзя признать позитивным.

Несколько схематизируя ситуацию, можно сказать, что глобализация включает в себя пять основных аспектов: информационный, политический, экономический, технологический и экологический.

Суть *информационного аспекта* — в бурном развитии каналов передачи информации как главном и определяющем факторе цивилизационного развития. Правомерно в этой связи утверждать, что расширение и интенсификация информационных связей — главный вектор социального прогресса.

Так в неолите, люди собирались у костра и обменивались вербальной информацией. А проще — рассказывали друг другу что-то для них интересное. Радиус такого общения — голосовая доступность. Какую-то упрощенную информацию можно было передавать при помощи ударных инструментов или огня — костров, возжигаемых на возвышенных местах. В этих условиях хранителями и носителями информации были люди — старейшины, служители культов и т. д. Именно с этим был связан обычай почитания людей старшего поколения. Именно они хранили и транслировали мудрость рода.

Первой революцией в межличностных коммуникациях (после изобретения речи) стало появление письменности. Теперь информация отделилась от человека — ее носителя. Зафиксированную на глиняных табличках, на скрижалях, на папирусе или бересте информацию стало возможно перемещать в пространстве и во времени. Но только в единичных авторских экземплярах.

Но тут появляется И. Гутенберг и придумывает книгопечатание. Это — новая революция в информационном обмене. Теперь письменное сообщение стало тиражируемым, а потому доступным все более широкой аудитории современников и потомков.

А между тем и научно-техническая мысль не дремала. Появляется сперва возможность передавать информацию по проволочным каналам, а затем — и по каналам радио. А тут один шаг до телевидения во всех его вариантах — эфирном, космическом, кабельном, видео и т. д. Эти две последние буквы означают, что мы стоим сегодня в самом начале длинного эволюционно-революционного ряда совершенствования способов передачи экранной информации. И именно эта информация, не знающая государственных границ, по преимуществу и стала базой процессов глобализации.

Сегодня в мире развернулась грандиозная по своим масштабам и глубине технологическая революция, получившая название информационной, микропроцессорной, телекоммуникационной и т. д. Космические спутники позволили людям получать информацию из всех регионов мира. За последние годы масштабы распространения Интернета многократно увеличились. Предположительно в ближайшие годы люди будут общаться больше по Интернету, чем по телефону. Скорость, с которой информация, образы и звуки распространяются по миру, изменяет традиционную политическую, экономическую и социально-культурную структуры.

Глобализация, развивающаяся на основе компьютерных технологий и электронных телекоммуникаций, обеспечивает всем пользователям и участникам доступ к информации в режиме реального времени и тем самым создает условия как для новых форм творчества, так и

для немедленного воспроизведения и распространения его результатов по всему миру. В отличие от прошлых времен человечество имеет единое информационное пространство, благодаря которому формируется планетарное мышление, остро и живо реагирующее на все, что происходит в мире.

Процесс глобализации культуры реализуется в самых разных формах и во всех областях человеческой деятельности — в экономике, политике, науке, искусстве, спорте, туризме, личных контактах и т. д. Ни одна культура, ни одна этническая общность не остаются в стороне от этого процесса.

Современный научно-технический прогресс и во многом с ним связанные глобальные политические, экономические и культурные изменения привели к тому, что наша планета оказалась пронизанной сетью все более эффективных коммуникаций, что делает проблемы выживания общей задачей человечества. В этом плане глобализация в полной мере становится мощным интеграционным процессом, охватившим современный мир и приведшим к осознанию его целостности и взаимосвязанности. Все это свидетельствует о возникновении мирового информационного поля — международной системы производства, распространения и использования информации. Его прямое следствие — *глобализация культуры.*

Из информационного вытекает и *демографический аспект* глобализации, состоящий в усиливающейся интенсивности миграционных процессов. Сотни тысяч мигрантов пересекают границы национальных государств, конкурируя с местным населением в борьбе за рабочие места.

Из сказанного вытекает *политический аспект* глобализации — для решения планетарных проблем необходимо объединение усилий отдельных государств. А это означает постепенное ограничение суверенитета национальных государств путем создания международных политических организаций, наделяемых правом вмешательства не только в международные отношения, но и во внутренние дела суверенных государств. Таковы, например, Международный суд, ООН с ее специализированными учреждениями, включая ЮНЕСКО и Совет безопасности, обладающий правом принятия санкций против национальных государств и даже проведения военных акций против них («принуждение к миру»). Характерное и наглядное проявление политического аспекта глобализации — международное право, международные соглашения, документы о правах человека и т. п.

Экономический аспект глобализации заключается в том, что современная мировая экономика все в большей мере становится единым хозяйственным механизмом, элементы которого разбросаны по всем странам и континентам. Происходит дальнейшее общественное разделение труда, требующее координации во всех своих элементах. Инструментом такой координации становятся мощные транснациональные корпорации, представляющие собой гигантские экономические образования.

Технологический аспект глобализации состоит в быстром распространении по всему миру новых технологий, общезначимых достижений науки и техники, ставших неотъемлемым условием экономии времени и энергии, охраны труда и здоровья, повышения производительности труда и т. п.

Экологический аспект заключается в растущей глобальной угрозе уничтожения природной среды обитания человека и необходимости противостоять ей, поскольку «современный

человек увидел, что каждый шаг в направлении материального „прогресса“ постепенно увеличивает угрозу все более страшной катастрофы»[3]. Самые высокие технологии, создающие невиданные ранее возможности для повышения уровня жизни людей, нередко имеют своим следствием возникновение острых экологических проблем. Выбросы ядовитых веществ, разливы нефти, радиация, «парниковый эффект» — все эти явления не знают границ и во все возрастающей степени угрожают самому существованию человека. Для многих стран и народов все острее становится проблема чистой питьевой воды, которая, как утверждают специалисты, через пятьдесят лет станет самым ценным природным ресурсом. За последние десятилетия с лица земли исчезли сотни видов животных и растений.

Глобализация культуры

Очевидно, что планетарный характер информационных процессов делает неизбежным диалог культур, в результате которого формируется некое «ядро» общечеловеческой культуры, составленное из элементов, обобщающих исторический, культурный и религиозный опыт различных народов и государств. Теоретически рассуждая, в этом диалоге ни одна культура не может претендовать на право исключительного голоса или единственно верного миросозерцания.

Дело здесь в том, что любая культура — это результат длительной истории жизни соответствующего народа в определенных климатическо-географических и политико-экономических условиях. И сам факт существования некоей культуры является свидетельством того, что представленная в ней картина мира достаточно адекватно отображала реалии жизни людей и потому обеспечила данному сообществу возможность выживания.

География и климат существенно не изменились, хотя научно-технический прогресс делает человечество все более независимым от этих факторов. Культурно-решающую роль в условиях глобализации играет информационно-технологический фактор — он все более унифицируют жизнь людей в различных регионах планеты. А это влечет за собой возможность и культурной унификации, которая отнюдь не является благом.

Процесс глобализации культуры, как правило, реализуется в так называемой империалистической модели, когда человечеству навязывается в качестве универсальной какая-то одна культурная модель, которая становится общеобязательным эталоном. Это происходит потому, что глобальные потоки информации находятся под контролем транснациональных монополий. Новая стадия мирового развития благоприятствует технологически развитому Западу. В ряде жизненно важных сфер ему нет необходимости прибегать к каким-то особым мерам для того, чтобы утвердить свое превосходство. Например, в таких ключевых областях, как финансы, информационные сети, средства массовой информации. Так что одной из важнейших проблем для нового информационного порядка, сложившегося в XX веке, стала опасность, которую несет для демократии концентрация власти в одних руках.

Монопольная позиция индустриальных стран в производстве и распространении информации заставила исследователей говорить об «империализме средств массовой информации»

[3] Архетип и символ. М., 1991. С. 211.

и о «*культурном империализме*»[4]. От этого более всего страдают страны третьего мира. «Угроза независимости, которую в конце двадцатого века представляет собой новейшая электроника, может быть более опасной, чем колониализм… — пишет исследователь. — Новые информационные средства способны внедряться в «воспринимающую» культуру более глубоко, чем любое предшествовавшее им проявление западной технологии»[5].

Практика показала, что вместо более или менее равноправного взаимовлияния культур, обмена материальными и духовными ценностями в действительности в этом процессе доминирует западная культура, западный стиль жизни, западный кодекс поведения. Тем самым глобализация вместо того, чтобы стать средством обогащения каждой культуры в процессе их равноправного диалога, в значительной мере превратилась в форму унификации культур. И это естественно, потому что нет возможности устроить так, чтобы какой-то международный орган взял на себя регулирование межнационального информационного поля с точки зрения справедливого (а что это такое?) представительства в нем культур малых народов. Так что пока единственными потенциальными конкурентами евро-американскому культурному империализму могут стать только поднимающиеся азиатские гиганты — Китай и Индия.

Надо сказать, что возможность тиражирования культурных ценностей — магистральный путь развития глобальной цивилизации. Открыл эту тенденцию И. Гутенберг, показавший возможность тиражирования рукописей и тем самым снявший проблему подлинника. Тенденция продолжилась появлением возможности записи звука и изображения на некие материальные носители. Недалеко то время, когда можно будет тиражировать музейные ценности — картины, скульптуры и другие предметы — без потери их качественных характеристик. Современная, а тем более грядущая глобальная цивилизация будет культурой копий — высоко технологичных, неотличимых от подлинника, который в лучшем случае останется архивным экспонатом. Исключением, видимо, останется только живое исполнительское искусство, предполагающее прямой контакт артиста и аудитории.

Очевидно, что главный источник глобализации культуры находится у нас дома — это «домашний культурный центр», имеющийся во многих квартирах и оборудованный телевизором (антенным и спутниковым), радио, видеосистемой и высококлассным проигрывателем. Этот «культурный центр» предлагает в любое время дня и ночи широкий выбор не только теле- и радиопрограмм, но и видеозаписей мирового стандарта качества. В результате через этот канал возникает и получает распространение практически во всех регионах планеты некая новая универсальная и унифицированная картина мира.

Становится все более очевидным, что в результате процессов глобализации мир, в котором нам предстоит жить в наступившем столетии, будет в меньшей степени окрашенным местным колоритом, нежели тот мир, который остался в прошлом. Многие обычаи, церемонии, ритуалы, формы поведения, которые в прошлом придавали человечеству его фольклорное и этнографическое разнообразие, постепенно исчезают по мере того, как основная часть общества усваивает новые жизненные стандарты. В частности, уже сегодня профессор

---

[4] *Шиллер Г.* Манипуляторы сознанием. М., 1984.

[5] *Smith A.* How Western Culture Dominates the World. Oxford, 1981.

Хиггинс и полковник Пикеринг вряд ли восстановят биографию человека по его произношению — оно уже в значительной мере стало всеанглийским. Тот же процесс происходит и в других странах.

И все же мир начала XXI века, как и много веков назад, все еще сохраняет этнокультурное многообразие. В нем существуют десятки цивилизаций. Вацлав Гавел, например, справедливо утверждал: то, что «мы сейчас живем в одной глобальной цивилизации» — это не более чем «легкий налет», который «покрывает или укрывает огромное множество культур, народов, религиозных миров, исторических традиций и исторически сложившихся отношений, всего того, что, в каком-то смысле, лежит „под“ ним»[6].

В этой связи возникает вопрос — могут ли в условиях «дикой», неуправляемой, стихийной глобализации сохраниться традиционные культуры народов? На поверхности лежит ответ — да, но только если культура замкнется в себе, впав в изоляцию, которая неизбежно ведет к стагнации. Но такое состояние — смерть для культуры. Она жива только творческой жизнью, предполагающей не только функционирование в своем ареале, но и контакты с иными культурами. Другим следствием самоизоляции культуры является ее архаизация, что делает ее бессильной перед любым вызовом современности. Ведь любая система, чтобы сохранять жизнеспособность и динамичность, как утверждает теория, должна быть открытой для взаимодействия и обмениваться со средой информацией, веществом и энергией. Если же она отгораживается от внешних воздействий и замыкается в самой себе, то она обречена на бесплодие.

В отличие от адаптации продуктов — кока-колы, жевательной резинки и джинсов — инокультурное влияние в сфере музыки и литературы, кино и телевидения и т. д. явление отнюдь небезобидное, поскольку оно способно затрагивать жизненно важные фрагменты национальной картины мира. Художественные образы проникают через границы и таможни в область ядра национальной культуры, постепенно подвергая ее непредсказуемым изменениям.

Известно, что все культуры мира можно разделить на донорские и реципиентные и предсказать с большей или меньшей точностью возможные последствия межкультурных контактов. В случае взаимодействия равносильных культур происходит *аккультурация*, когда обе стороны в равной мере усваивают элементы культуры друг друга. И тогда картины мира обоих взаимодействующих этносов пусть и изменяются, но не исчезают — их ядро сохраняет свое своеобразие. Каналами, по которым происходит аккультурация, служат электронные СМИ, миграция, туризм, деятельность миссионеров, торговля, научные контакты, ярмарки, обмен специалистами и др.

Исторически аккультурация — это одна из наиболее естественных форм существования и развития культуры, отражающая неравномерность природных и исторических условий и возможностей отдельных народов. Благодаря этим процессам происходит проникновение и распространение культурных новаций среди тех народов, у которых эти новации по объективным причинам сами появиться не могли. Так что аккультурация представляет собой адаптацию человека к чужой культуре без отказа от своей собственной. Она предполагает овладение человеком ценностями еще одной культуры без ущерба для ценностей своей

[6] *Gavel V.* Civilization's Thin Veneer. Harvard Magazine. 97. July-August 1995. P. 35.

собственной. При культурном плюрализме ни одна культура не теряет своей самобытности и не растворяется в общей культуре.

Но хотя ни одна культура не способна динамично развиваться без взаимодействия с иными, непохожими на нее культурами, у межкультурного взаимодействия есть и оборотная сторона. Она состоит в том, что всегда может найтись более сильная, более агрессивная (доминантная) культура, которая в случае непосредственного межэтнического контакта путем прямого или косвенного давления вызовет в другой культуре радикальное изменение. В этом случае картина мира более слабой культуры полностью или частично замещается картиной мира этноса доминантного. Такой культурный контакт может привести к полной *ассимиляции* одной нации другой, слиянию одного народа с другим с полной утратой одним из них своей картины мира, а следовательно, своего национального самосознания, ценностных ориентаций, традиций, обычаев, религии и языка.

Природное окружение, религия и язык вместе порождают этническую психологию, определяющую образ мышления и поведение, образ жизни членов соответствующей этнической общности, т. е. ее картину мира. Родители транслируют ее последующим поколениям, а общество поддерживает ее системой социально-этических санкций. Этническая картина мира позволяет «этнофору» (ее носителю) в любой момент жизни дать ответ на важный вопрос: «Кто мы есть?». Люди определяют себя, используя такие понятия, как происхождение, религия, язык, история, ценности, обычаи и общественные институты. С помощью этнической картины мира люди идентифицируют себя с культурными группами — племенами, религиозными общинами, нациями и — на самом широком уровне — цивилизациями.

Глобализация культуры делает актуальным изучение особенностей межкультурного взаимодействия. Исследователи в этой связи вводят понятие *кривой процесса адаптации,* в соответствии с которой выделяют пять этапов этого процесса[7]. *Первый этап,* называемый «медовым месяцем», характеризуется энтузиазмом, приподнятым настроением и большими надеждами. Но этот этап быстро проходит, а *на втором этапе адаптации* непривычная инокультурная информация начинает оказывать негативное воздействие, что приводит к разочарованию, фрустрации и депрессии. В этот период человек пытается убежать от реальности. На *третьем этапе* симптомы культурного шока могут достигать критической точки. Но всегда существуют люди, способные успешно осваиваивать язык новой культуры. И тогда для них на *четвертом этапе* депрессия сменяется оптимизмом, ощущением уверенности и удовлетворения. И в этом случае наступает *пятый, завершающий, этап,* который характеризуется относительно стабильными изменениями картины мира людей в ответ на требования изменившейся культурной среды. Эти пять этапов культурной адаптации формируют *U-образную кривую* — хорошо, хуже, плохо, лучше, хорошо. Однако далеко не все люди способны пройти этот путь. Некоторые уже на его ранних этапах начинают защищаться от потока новой информации и закрепляются на промежуточных стадиях процесса.

Восприятие феноменов новой культуры зависит от так называемой *культурной дистанции:* чем больше новая культура похожа на родную, тем менее травмирующим оказывается

[7] *Triandis H. C.* Culture and Social Behaviour. N. Y., 1994.

процесс адаптации. Исследователи даже ввели «индекс культурной дистанции», который включает язык, религию, структуру семьи, уровень образования, материальный комфорт, климат, пищу, одежду и др.[8] С его помощью установлено, что менее успешно в новых культурных условиях адаптируются представители традиционных и ритуализированных культур — корейцы, японцы, жители стран Юго-Восточной Азии.

Взаимодействие с чужой культурой, рассуждая теоретически, может иметь четыре результата:

• интеграция, когда каждая из взаимодействующих групп сохраняет свою культуру, но одновременно устанавливает тесные межкультурные контакты;

• ассимиляция, когда группа теряет свою культуру;

• сепаратизм, когда группа, сохраняя свою культуру, отказывается от контактов с инокультурными группами;

• маргинализация, когда группа теряет свою культуру, при этом не установив тесных контактов с другой культурой[9].

В последнем случае человек превращается в своего рода «промежуточную личность» — *маргинала,* который теряет свою систему нравственно-этических координат, не обретая взамен другой полноценной системы. Этот деструктивный и весьма опасный для общества процесс может происходить под воздействием слишком мощного потока инноваций, неорганичных для данной национальной культуры. В этом случае человек теряет связь с национальной культурой и историей. В таком случае место традиционной культурной оболочки заступают инстинкты и прежде всего — инстинкт выживания вместе с инстинктами разрушения, агрессии, острым желанием «отомстить» за свои неудачи. Источником маргинализации сегодня становятся глобальные культурные процессы, приводящие к нарастающему ослаблению связей личности со своей этнической средой, способной снабжать ее ясной картиной мира, а значит — системой норм, ценностей и стандартов поведения.

Глобализация культуры, ведущая к ее унификации, несет в себе риски не только для отдельно взятой личности, но и для общества в целом. Дело в том, что этнокультурное разнообразие в современном мире выполняет много жизненно важных функций. Но наиболее общая ее задача — преодоление социальной энтропии, предотвращение социокультурной однородности. В этой связи исследователь отмечает, что «широко распространенное на Западе представление, что культурное разнообразие — некий исторический курьез, который быстро исчезает в результате экспансии всеобщей, ориентированной на Запад, англофонной мировой культуры, … является попросту неверным»[10].

Системный подход убедительно подтверждает этот вывод. Действительно, давно уже установлено, что жизнеспособность сложных эволюционирующих систем зависит от их

---

[8] См. *Лебедева Н. М.* Социально-психологические проблемы аккультурации этнических групп. Этническая психология и общество. М., 1997. С. 104–115.

[9] *Berry J. W.* Immigration, Acculturation and Adaptation. Applied psychology: an International Review. 1997. — Vol. 46 (1).

[10] *Howard M.* America and the World. St. Louis: Washington University. The Annual Lewin Lecture, 5 April 1984. P. 6.

внутренней дифференцированности, своеобразия и богатства заключенного в составляющих их элементах потенциала жизнеобеспечения. Один из основателей теории информации У. Р. Эшби назвал этот вывод законом необходимого разнообразия, в соответствии с которым для своего выживания система разнообразию внешних воздействий может противопоставить только разнообразие своих реакций на эти воздействия, которое зависит от ее внутренней дифференцированности. Эту закономерность подтверждает и история. Известно, что чем примитивнее внутренняя структура общества, тем меньше у него шансов выжить. Для того чтобы быть устойчивым по отношению к социальным катаклизмам, потрясениям, внешнему давлению, общество должно иметь достаточно сложную структуру. Именно поэтому допускающие и культивирующие социально-культурное разнообразие демократические режимы жизнеспособны, а тоталитарные, где «все ходят строем», разваливаются.

Резонно в таком случае допустить, что социально неоднородный, асимметричный, противоречивый мир — это мир нормальный и жизнеспособный. Следовательно, минувшие тысячелетия, на протяжении которых возникали и уходили в небытие страны, народы, государства и цивилизации, не «предыстория» к гипотетической вселенской идиллии, а самая что ни на есть подлинная история человечества. А внутренняя разнородность — формационная, цивилизационная, культурная, этническая — нынешнего мира, обретающего признаки целостной замкнутой системы, это не беда, но благо, которым надо уметь грамотно распорядиться. А для этого нужно налаживать адекватные связи между элементами этой системы — странами, блоками, союзами и т. п., между цивилизациями, культурами, этносами. Именно многообразие современного мира придает ему устойчивость, делает его внутренне единым[11].

Социальная история свидетельствует, что разные этносы ориентируются на разные подходы к решению возникающих перед ними проблем. Так, в одной культуре может доминировать страсть к деньгам, в другой — технические знания, в третьей — политические идеалы, в четвертой — вера в бессмертие. Вместе с тем в любой культуре следует проводить различие между характером и умом, духом и знанием. Ум и знание приобретаются в процессе жизненной практики, а характер и дух коренятся в самой сущности народа. *Характер народа* воплощается в традиции, которая составляет социокультурную и национально-историческую субстанцию человеческого бытия. Качества характера могут укрепляться, обогащаться и оттачиваться жизненной практикой, но не могут передаваться, в отличие от открытий ума и знаний, от одного народа к другому. Многое из того, что создается умом, например техника, по своей сути имеет универсальный характер. Ее применение не знает национальных или иных политико-географических границ. Но судьбу народа в конечном счете определяет не столько ум, сколько его характер. И в этом смысле консервативные, трудно изменяемые культурные традиции — важнейший антиэнтропийный фактор в глобализационных процессах.

Вполне возможно, что различаются и естественные способности народов. «Можно смело сказать, — пишет Э. Геллнер, — что различные народности часто наделены от природы

---

[11] *Баталов Э. Я.* Единство в многообразии принцип живого мира. Вопросы философии. 1990. № 8. С. 22.

различными способностями. Утверждать, что все таланты распределены среди человечества поровну, — это все равно, что представить себе землю совершенно плоской»[12]. А потому для адекватного взаимодействия с миром человечеству необходима вся совокупность взаимодополнительных подходов. И чем эта совокупность разнообразнее, тем более успешно человечество будет отвечать на вызовы среды своего обитания. Это относится и к государственному устройству, выбираемому этносами. Ни один общественный строй в отдельности — «прогрессивный» или «реакционный», «левый» или «правый», «патриотический» или «космополитический», «сепаратистский» или «централистский» и т. д. — не выражает интересов всего человеческого общества. Эти подходы взаимодополнительны и могут решать задачу оптимизации человеческого развития только путем компромисса. Как только один из них — все равно какой — возобладает абсолютно, он ликвидирует естественные плюралистические структуры человеческого сообщества, чем снижает его жизнеспособность и потому становится по существу антисоциальным[13]. Никто не в состоянии предсказать ход истории, никто не знает, какие способности и качества понадобятся человечеству для выживания в будущем — близком и отдаленном. Следовательно, оно должно иметь в запасе богатый арсенал свойств, каждое из которых может потребоваться для адекватного ответа на вызовы истории — социальной и естественной.

Таким образом, этнокультурная дифференциация вносит необходимое разнообразие в социальную жизнь. «Разнообразие как ценность, — пишет А. С. Ахиезер, — необходимое условие всякого развития, разделения труда, роста творчества, создания центров более эффективной, квалифицированной, ответственной, гуманной деятельности. Разнообразие формирует образцы, цели для всего общества, создает условия для борьбы за всеобщность связи в обществе, где все нуждаются во всех»[14]. Разнообразию противостоит уравнительность, попытки упростить социальную жизнь, которые время от времени выплескивается на поверхность в виде массовых бунтов и революций.

В свое время философ К. Леонтьев, создавая оригинальную теорию циклического развития, ввел в науку поэтический термин «цветущая сложность», которая, по его словам, есть «вершина развития — воплощает как раз торжество насыщенного разнообразием единства, основанного на той или иной общей внутренней идее. В цветущем государстве — это многосословность, социальная многослойность, многокорпоративность, многоукладность, даже разноплеменность, разнохарактерность областей, сложная „бытовая узорность“, пестрота нравов, вкусов, обычаев, разнообразная самобытность всякого местного творчества»[15]. Как утверждал другой философ — Вл. Соловьев, разные национальности «должны существовать и развиваться в своих особенностях, как живые органы человечества, без которых его единство было бы пустым и мертвенным, и этот мертвый мир был бы хуже войны. Истинное единство и желанный мир человечества должны основываться не на слабости и подавленности

---

[12] *Геллнер Э.* Нации и национализм. М., 1991. С. 151.

[13] *Жерихин В.* Искажение мира. Нева 1991, № 8. С. 152.

[14] *Ахиезер А. С.* Россия: критика исторического опыта. Т. 3. М., 1991. С. 288.

[15] *Глушкова Т.* «Боюсь как бы история не оправдала меня…» // К. Леонтьев. Цветущая сложность. М., 1992. С. 20–21.

народов, а на высшем развитии их сил, на свободном взаимодействии восполняющих друг друга народностей»[16].

«Все культуры формируют часть общего единого наследия человечества. Пренебрежение культурой или разрушение культуры какой-либо группы населения Земли — это потеря для всего человечества». Это слова из Декларации о международной культурной политике. Но, как известно, множество народов исчезло, оставив лишь туманный след в культуре своих более долговечных соседей. Перестали существовать протославяне — вятичи, кривичи, дреговичи, поляне, но возникли русские, украинцы, белорусы. Все живые современные культуры исторически менялись, вбирая в себя элементы иных культур. Поэтому пытаться противодействовать подобным влияниям — занятие бессмысленное, обрекающее культуру на неизбежную деградацию. Но, как уже отмечалось, нужно заботиться о том, чтобы культурное взаимодействие не приводило к усреднению культур, т. е. к разрушению специфической этнической картины мира. Конечно, для грядущих поколений распад старой картины мира, ее модернизация, приспособление к вновь открывшимся реалиям может оказаться не только благом, но и условием выживания. Но если же ситуацию рассматривать с точки зрения современников, живущих с детьми и родителями в эпицентрах социальных и этнических катаклизмов, то для них такая радикальная смена картины мира может стать настоящей катастрофой. Вот почему отказ государства от подержания национальной картины мира — это политика, ставящая под угрозу ядро национальной культуры, а следовательно, и культуру в целом.

Существуют ли передовые и отстающие культуры?

Для того чтобы согласиться с предыдущим утверждением, нужно ответить на вопрос, вынесенный в заголовок этого параграфа. Если такой ответ будет утвердительным, то в процессе культурной глобализации отстающие культуры обречены «догонять» передовые, «приводя в соответствие» с ними свои обычаи, традиции, искусство, философию, конфессиональные ценности и т. п. Если на этот вопрос ответить отрицательно, то никому никого не надо «догонять», но следует сохранять свое культурное своеобразие.

Дискуссия по этому поводу фактически сводится к попыткам разобраться, является ли цивилизационное развития Европы и Северной Америки магистральным путем и для остального человечества. Сторонники одной точки зрения справедливо утверждают, что Запад вырвался вперед благодаря тому, что капитализм создал мощные производительные силы. Но делают из этого неочевидный вывод, что остальные сообщества должны встать на этот же путь. И тогда на всей планете воцарится либеральный капитализм англосаксонского образца и наступит счастливый «конец истории». «Триумф Запада, западной *идеи,* — утверждает Ф. Фукуяма, — очевиден прежде всего потому, что у либерализма не осталось никаких жизнеспособных альтернатив… а соответствующие общества Европы и Северной Америки выдвинулись в *авангард цивилизации*, чтобы осуществить принципы либерализма»[17]. Иными

---

[16] *Соловьев Вл.* Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев Вл. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 473.

[17] *Фукуяма Ф.* Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134.

словами, людям во всем мире следует усвоить западные ценности, институты и культуру, потому что те воплощают в себе самое высшее, самое просвещенное, самое либеральное, самое рациональное, самое современное и самое цивилизованное мышление человечества.

Такая позиция создает благоприятную почву для национального или регионального снобизма. А между тем еще в 30-е годы прошлого века теорию «авангарда цивилизации» подверг уничтожающей критике известный историк А. Тойнби, который предупреждал, что «тезис об унификации мира на базе западной экономической системы… приводит к грубейшим искажениям фактов и поразительному сужению исторического кругозора»[18]. Вслед за Тойнби и антрополог К. Леви-Строс отверг как научно несостоятельную идею о существовании одной «правильной» цивилизации, путь которой должен быть принят за столбовую дорогу человечества. «Трудно представить себе, — писал он, — как одна цивилизация могла бы воспользоваться образом жизни другой, кроме как отказаться быть самой собою. На деле попытки такого переустройства могут повести лишь к двум результатам: либо дезорганизация и крах одной системы — или оригинальный синтез, который ведет, однако, к возникновению третьей системы, несводимой к двум другим»[19]. Что, впрочем, не обязательно плохо.

«Банальный европоцентризм достаточен для обывательского восприятия, — писал Л. Н. Гумилев, — но не годен для научного осмысления разнообразия наблюдаемых явлений. Ведь, с точки зрения китайца или араба, неполноценными кажутся западные европейцы. И это столь же неверно, а для науки бесперспективно»[20].

Известно, что западную цивилизацию создавали народы с определенным национальным характером. Его особенности составляют индивидуализм и деловитость, расчетливость и изобретательность, способность рисковать и стремление к независимости, самодисциплина и самоорганизация. Как подметил долго живший на Западе философ А. Зиновьев, «весь образ жизни западных стран есть результат и проявление индивидуализма западоидов. Если в нескольких словах выразить его психологическую суть, то можно сказать, что фундаментальным принципом бытия западоидов является такой: работать на себя, рассматривая всех прочих как среду и средство бытия»[21].

Другие народы создавали цивилизации иного типа, более соответствовавшие их характеру и условиям жизни. Так, например, американские институты и ценности, сложившиеся в конце XVIII века, были уникальны даже в христианском мире. Потому что они базировались на тех фрагментах христианской культуры, которые в Европе никогда не занимали ведущего положения, — на культуре протестантских, в основном английских кальвинистских или связанных с ними сект. Эти первые поселенцы выработали свои традиции, свой стиль, свои ценности. Протестантские догмы осуждали желание быть бедным, приравнивая его к желанию быть больным. Так что протестантизм способствовал распространению духа предпринимательства и рационализма, о чем в свое время писал М. Вебер[22].

---

[18] *Тойнби А.* Постижение истории. М., 1991. С. 86–87.

[19] *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 35.

[20] *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. М., 1990.

[21] *Зиновьев А.* Запад. М., 2000. С. 41–42.

[22] *Вебер М.* Протестантские секты и дух капитализма // Атеист. 1928. № 2. С. 21.

Но распространение этого мироощущения среди других народов было бы, по убеждению А. Тойнби, большим несчастьем. Ибо «протестантский темперамент, установки и поведение относительно других рас, как и во многих других жизненных вопросах, в основном вдохновляются Ветхим Заветом… Среди англоязычных протестантов до сих пор можно встретить „фундаменталистов", продолжающих верить в то, что они избранники Господни, в том самом буквальном смысле, в каком это слово употребляется в Ветхом Завете»[23].

Так что о прямом переносе подобных культурных образцов на почву других стран речь идти не может. Хороший пример «глобализационного» поведения демонстрирует Япония. Для этой страны характерна особая форма культурного плюрализма, радикально отличная от западных форм. Синкретическое соединение морально-этического учения Конфуция и важнейших элементов синтоизма и буддизма составляет основу того феномена, который получил название «японский дух». «Сущность японского плюрализма выражается в сочетании и сосуществовании различных вкусов, форм ментальности, обычаев, стилей жизни в одной и той же личности. Показательно, например, то, что многие японцы отправляют обряды, связанные с рождением ребенка или бракосочетанием, по синтоистскому ритуалу, хоронят покойников согласно буддийским обрядам, в их повседневной жизни преобладает конфуцианская мораль, в то время как во многих японских семьях пустила корни христианская этика»[24]. Как правило, у японцев синто выполняет роль интегрирующего общество начала, конфуцианство определяет житейскую мораль, а роль связующего с потусторонним миром начала исполняет буддизм. Именно синтез «японского духа» с западными технологиями обусловил «японское чудо», выдвинувшее Страну восходящего солнца на первые роли в мировой экономике.

Таким образом, вряд ли можно говорить о замене социокультурных установок японской, китайской или южнокорейской общностей аналогичными установками западной цивилизации. Именно приверженность традиционным ценностям позволило Японии, Южной Корее и другим странам Азиатско-Тихоокеанского региона освоить достижения техногенной цивилизации, сохранив многие черты своей традиционной культуры, идти по пути вестернизации, не теряя при этом свою идентичность. Аналогично реагируют на глобализацию и многие другие страны

При сопоставлении различных цивилизаций становится актуальной проблема — по каким параметрам и по каким критериям можно их оценивать. К. Леви-Строс так ответил на этот вопрос: «Два-три века тому назад западная цивилизация посвятила себя тому, чтобы снабдить человека все более мощными механическими орудиями. Если принять это за критерий, то индикатором уровня развития человеческого общества станут затраты энергии на душу населения. Западная цивилизация в ее американском воплощении будет во главе… Если за критерий взять способность преодолеть экстремальные географические условия, то, без сомнения, пальму первенства получат эскимосы и бедуины. Лучше любой другой цивилизации Индия сумела разработать философско-религиозную систему, а Китай — стиль жизни, способный компенсировать психологические последствия демографического стресса. Уже

---

[23] Цит. по: *Кара-Мурза С.* Манипуляция сознанием. М., 2000. С. 184–185.

[24] *Masakazu J.* Pluralism und der Kultur // Japan und der Westen. Bd. 3. Frankfurt a. M., 1986. P. 38–46.

три столетия назад ислам сформулировал теорию солидарности для всех форм человеческой жизни — технической, экономической, социальной и духовной, — какой Запад не мог найти до недавнего времени и элементы которой появились лишь в некоторых аспектах марксистской мысли и в современной этнологии. Запад, хозяин машин, обнаруживает очень элементарные познания об использовании и возможностях той высшей машины, которой является человеческое тело. Напротив, в этой области и связанной с ней области отношений между телесным и моральным, Восток и Дальний Восток обогнали Запад на несколько тысячелетий — там созданы такие обширные теоретические и практические системы, как йога Индии, китайские методы дыхания или гимнастика внутренних органов у древних маори»[25].

Так что, видимо, бессмысленно пытаться выстраивать иерархию различных культур. Любые конкретные выводы в исторической перспективе не могут не быть относительными.

* * *

Глобализм как выражение объективного естественного процесса представляет собой нейтральное в ценностном отношении явление, которое само по себе не может быть признано плохим или хорошим. Вместе с тем известно, что любое общественное явление имеет свои исторические и национальные формы проявления, а участвуют в этом люди со всеми своими слабостями, фантазиями, предпочтениями и т. п. Поэтому реальное проявление глобализационного процесса определяется не только уровнем развития коммуникаций, промышленности или технологий, но и в значительной мере от того, чьими руками и с какими целями будут использоваться те феноменальные достижения в самых разных областях, благодаря которым и появились в XX веке потребность и возможность говорить о глобализации. Так что в анализ объективного процесса глобализации мы должны ввести субъекта глобализации. Как рыночная экономика в зависимости от субъективных факторов может быть либо «либеральной», либо «бандитской», так и глобализация — это не процесс, автоматически приносящий только благо. Она таит в себе как новые возможности социального прогресса, так и новые риски глобального характера.

V. S. Zhidkov

Cultural Identity in Global World

It is obvious that identity is a world image, where (i.e. in the world) the subject has to find place in one or another way. Such subjects can be discovered on various levels:

— the individual one. It is a single person which forms its ego concept in the surrounding social milieu;

— the group one. It is a group of people united by age, profession, property, confession, or any other indication, and forming a subcultural entity which has its own identity;

— the national one. It is representative of a given nationality, with psychological and sociocultural features — national self-consciousness, national character, values and ideals, reflected in culture and art;

— international identification of people could be regarded along these lines, as well, especially in cases of multinational states (cf. the term ‘Sovok’, or Soviet national, which served as characteristic

[25] Цит. по: *Кара-Мурза С.* Манипуляция сознанием. С. 191.

for worldview of people of the USSR, without respect to concrete nationality, and their self-positioning in the global world);

— and, finally, on the global one. This is identification in terms of West, East, South (Christian and Muslim worlds, worlds of Oriental religions, and corresponding cultures). Basic factors, crucial for sociocultural identification, can also be determined. These are formed as commonality of:

— territory — 'land of the ancestors';

— history, perceived via common ideals and values;

— language and culture;

— dominating psychological traits ('national character'), which ensure similarity of worldviews and perception of history and reality;

Identification, together with processes conditioning it, tends to alter, along the evolutionary way, or the revolutionary one. However any identification is a highly conservative process. Thus no new ideals or values appeared in the course of the latest 15 years, following the crash of Socialism, that could alter in a radical way worldviews of the 'orphaned' population of the Russian vast lands. The 'Sovok' still dominates here, with the peculiarities of its worldview. Another example is the so-called anti-Globalists, being in sharp conflict with the objective logic of history.

To speak in strict terms, globalization, which is free exchange of:

— information;

— cultural values;

— goods and services;

— capitals;

— labor,

is primarily linked to global exchange of information.

Globalization started together with the appearance of human communities. At first information exchange was limited by verbal communication. The first information revolution brought about the writing. Another revolution inducted book-printing. Later scientific and technical progress started to unfold wire and wireless radio, television, internet. Mobility of people kept increasing — from horse gear, via car, train, and all the way to jumbo jet, which in its turn brought about mass tourism, conditioning mass immersion into different cultural ambience, which forms another process of information. The global process of exchange of cultural ideals and values leads to erosion of national identity, and the appearance of the 'citizen of the world' — a person who equally well adapts to different cultural ambiences. The global cultural exchange can by no means be regarded as kind of 'Americanization' of culture. Nowadays there is plenty of other examples, e.g. of the Oriental cultural influence upon the Christian world (Oriental philosophy, Eastern martial arts, cuisine, etc.).

People are not accustomed to centering their attention upon cultural ambience of the place where they live. However any attempt to deform this ambience provokes rapid upsurge of national and cultural self-consciousness, that is, provokes processes of self-identification. This provokes in its turn upsurge of separatist feelings, bringing about attempts to leave former state boundaries, even at cost of serious economic losses. Processes of this kind tend to provoke anti-Globalist movement in the world. Thus we see that in the processes of Globalization, which have an objective character, and

tend to enlarge and to deepen their influence upon the whole world, two contradictory processes tend to interplay in a dialectical manner — one directed towards integration, another — differentiation. The former one is currently dominating, and would continue doing it further. The task however consists in not losing cultural values of the minorities, not allowing them to suffer total cultural assimilation.

The main danger brought about by development of Globalization at present consists in conflict between Christian and Islamic civilization, conflict which brings to the verge of annihilation. The process of inner integration of people belonging to each of these two civilizations, in the face of the common danger, has been conditioned by it. History has in this way demonstrated once more the regularity that common danger, common enemy brings about oblivion of tactical differences, and makes people unite.

What could be helpful in overcoming the cleft between civilizations? This is again common danger, that is, global threat, which brings the world to the verge of survival. One has to admit that this kind of uniting danger is hard to be pondered. At present the main trend consists in continuation of clash between civilizations, sometimes going through acute phases. In this way it would keep deepening integrative processes inside each of civilizations involved.

В. П. Коновалова
Таганрогский государственный радиотехнический университет

АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ИСКУССТВУ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Есть ценностей незыблема скала
Над скучными ошибками веков…
О. Мандельштам

Рассматривая культуру как социально-историческое развитие общества, творческих сил и способностей, сознания, художественно-образного мышления человека, выраженных в типах и формах организации жизни и деятельности людей, в их верованиях, правах, языке, нормах поведения, философском осмыслении жизни, мы уделяем внимание ценностным ориентациям, так как мир человека — это мир его культуры, его ценностей. Аксиологический подход в современной культуре связан с разными потребностями человека, как сферой жизненных, так и материально-духовных ценностей, определяющих смысл его жизни. Шкала ценностей, их место в жизнедеятельности людей зависит от историко-социальных обстоятельств, от пространства времени, своеобразия структуры личности, ее отношения к миру, с ее вечными поисками истины, добра и красоты[1].

Рассмотрение проблемы ценностей в социально-культурном аспекте, а также модели человеческой личности как целостной суперсистемы, в которой центральными компонентами выступают стиль и ценность, раскрывающие фундаментальные аспекты человеческой природы, дифференцированной в личном и культурном планах, являются методологической основой в объяснении аксиологического подхода специфики поведения человека, отражения его в искусстве, в современной культуре.

Аксиологически ориентированная модель мира утверждалась еще в древности, в период «детства человечества», в мифах, объясняющих социальный и космический порядок в том его понимании, как отмечал Е. М. Мелетинский, которое свойственно данной культуре, тогда же создавался обобщенный социально-нравственный портрет человека, утверждался культ героя, культ предков.

Аксиология органично вбирает в себя гносеологические и онтологические характеристики, так как «человек — особый род сущего, субъект социального процесса, творец культуры, исторического развития»[2], человек — высшая ценность мира, «малый мир» (микрокосм), отображение и символ Вселенной (макрокосма), человек — есть мера всех вещей, как утверждали античные философы (Протагор). Однако, заметим, ценностные воззрения и оценки наполнялись диалектическим смыслом. Так, эта широко известная формула получила у Демокрита иную интерпретацию: «Мудрый человек есть мера всего, что существует, а не любой человек является мерой всего, что существует. Хороший от природы человек — это и есть мудрый человек».

---

[1] См.: *Столович Л. Н.* Красота. Добро. Истина. Очерк эстетической аксиологии. М., 1994.
[2] Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. М., 2001. С. 651.

Для Сократа разумность человека и всего мира имеет божественное происхождение, намечается известная дифференциация ценностей, о чем в диалоге «Филеб» говорит Платон устами Сократа: «… если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймаем его тремя — красотой, соразмерностью и истиной; сложив их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси, и благодаря ее благости самая смесь становится благом!»[3] Аристотель также считал, что не всякий человек, а только нормальный, есть мера. Он убедительно писал о соотношении субъективных оценок и объективной ценности, подчеркивая нравственные качества человека, именно «добропорядочный, добродетель и добродетельный человек как таковой» является мерой истинной ценности[4].

Античные философы широко ввели в научный обиход понятие калокагатии, объединяющее прекрасное и нравственное, как идеал воспитания человека, утверждая его не только в теоретических рассуждениях о моделировании мира, но и непосредственно в практической деятельности, в формировании и воспитании личности, тех ценностных ориентиров, которые сохраняют общечеловеческий смысл и по сей день: это жизнь, здоровье, сила, красота, истина, благо. Аксиологический подход помогает понять морально-нравственное, эстетическое состояние индивида, его культуру и время, его породившее. И. Кант считал, что культура «собственно состоит в общественной ценности человека»… здесь постепенно развиваются все таланты, формируется вкус и благодаря успехам просвещения кладется начало для утверждения образа мыслей, способного со временем превратить грубые природные задатки нравственного различения в определенные принципы[5].

Ценность, считал Кант, существует изначально как свойство разумного человека и человеческого отношения к миру, как меры человечности и свободы. Человек есть цель сама по себе, его достоинство выше всякой цены.

В «Критике способности суждения» Кант уделил внимание эстетическому мироотношению как ценностному миропониманию. Сравнивая виды искусства по их эстетической ценности, он отметил их эстетическое воздействие, которое они дают душе, обогащают человека. С благоговением он писал о единстве внешнего и внутреннего миров в их бесконечности и красоте; завещая последующим поколениям видеть и ценить то, что ему дорого «звездное небо надо мной и моральный закон во мне».

В «Философии права» Гегель, анализируя понятие «ценность», связывает ценность и потребность. Человеческий труд добывает для человека средства удовлетворения его потребностей. Эти средства и становятся благодаря труду ценностью. Ценность культуры философ видел в том, что она есть «освобождение и работа высшего освобождения», обретение нравственности и «свободной субъективности».

Аксиологический подход к явлениям культуры широко использовался русскими философами. Русская литература — это и наша русская философия, почти каждый художник слова высказал свои суждения о ценности: то связывая их с русской идеей, то с национальной, то с русским космизмом, неизменно подчеркивая своеобразие русского народа, его

---

[3] *Платон.* Соч.: в 3-х тт. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 83.

[4] *Аристотель:* Соч.: В 4 т. М., 1976. С. 280, 275.

[5] *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 11–12.

ответственность за судьбы мира, с поисками смысла жизни, ценности каждого человека, утверждая идею всестороннего развития до состояния цельной малой Вселенной, человека-микрокосма (Н. А. Бердяев).

Человеческая судьба воспринималась как загадка, жизненная тайна, как подчеркивал Ф. М. Достоевский, как безмерность, «потребность хватнуть через край, заглянуть в самую бездну». Достоевский считал, что мир красотой спасется, по-своему интерпретируя формулу любимого им поэта-философа Ф. Шиллера «мир спасет красота», но мир спасется красотой «доброй, положительной, прекрасным», идущим от Бога, а не от дьявола, основанным на соотношении идеала и действительности. Ценности велики художник видел в святынях — в нравственно-идеальном, в вере и любви.

Аксиологизация русской эстетической философской мысли ярко проявилась в знаменитой речи о Пушкине 8 июня 1880 г., в которой художник подчеркнул в русском гении способность к всемирной отзывчивости и полнейшего первоплощения в гении чужих наций и в этой отзывчивости увидел черту народного русского характера, «соприкосновение с родиной, с родным народом, с его святынею».

«Наш удел всемирность и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей. Никогда еще ни один русский писатель ни прежде, ни после его не соединялся так задушевно и родственно с народом своим, как Пушкин».

Аксиологические проблемы широко дискутировались в западной и отечественной философии XIX–XX вв. в разных направлениях и школах: в философии жизни, переоценке всех ценностей, в учениях об общезначимых ценностях неокантианства, в манифестах марксизма, у неопозитивизма, постпозитивизма, феноменологии, экзистенциализма, неотомизма, в противопоставлении трансцендентных ценностей бытию и т. д. В трудах русского философа В. Соловьева, классика философии всеединства, утверждавшего триединое проявление ценности — достойного бытия, которое есть бытие «идеальное» и «должное», проявляющееся как норма, идеал, который выступает как благо в нравственном плане, как истина — в познавательном, красота — в эстетическом ракурсе. Философ осознавал необходимость нового ценностного понятия в период надвигающегося кризиса. Такой ценностный смысл приобрел образ Софии — Вечной женственности и мировой премудрости, своеобразного символа Истины, Добра, Красоты, ставшей связующим звеном между Абсолютом — Богом и реальным множеством.

Труды В. С. Соловьева оказали огромное влияние на развитие русской культуры, особенно поэзии А. Блока, Андрея Белого. Большой вклад в развитие аксиологии внесли ученые С. Франк, Д. Овсяннико-Куликовский, Н. Бердяев, П. Флоренский, Н. Лосский, Ф. Степун, С. Булгаков, Г. Шпет, М. Бахтин, А. Лосев, М. Каган и др.

П. А. Сорокин создал своеобразную концепцию культурно-исторических типов, главным свойством которых явилось образование культурных суперсистем, в основе которых лежит интегрированная система ценностей. П. А. Сорокин был убежден, что культура не погибнет, пока жив человек, именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры, которая рассматривается как нормативно-ценностная и познавательная деятельность. «Ценности, — отмечал Г. Риккерт, — не представляют собой действительности, ни физической, ни психической. Сущность их состоит в их значимости, а не в их фактичности. Но ценности

связаны с действительностью, и связь эта имеет два смысла. Ценность может, во-первых, таким образом присоединяться к объекту, что последний делается — тем самым — благом и оно может также быть связанной с актом субъекта таким образом, что акт этот становится тем самым оценкой»[6]. Следует подчеркнуть, что хотя Риккерт не отрицает связей ценности с действительностью, объектом и субъектом, М. М. Бахтин не мог согласиться с Риккертом о том, что «мысль о ценности можно отделять от действительной оценки»[7].

В структурной целостности культуры ценности приобретают значение регулятивов. Сложившиеся в конкретно-исторических и социальных условиях нормы, обычаи, обряды, ритуалы, связанные с определенными потребностями в жизнедеятельности человека, выполняют роль регулятивов, закрепляются в человеческой памяти, передаются из поколения в поколение, выполняя воспитательную, образовательную, нравственную функции, утверждая идеи и идеалы, обусловленные средой бытования, пространственно-временными характеристиками, уровнем мировоззрения, так как «в центре новой архитектоники познания сам человек — исторически действительный, участный, ответственно поступающий мыслью и действием»[8].

Что есть человек? В чем смысл его? Что такое мир, бытие и небытие? Вечные вопросы, которые стоят в центре философии, науки и искусства. Человек — целостная, многоканальная, многоэтажная структура, целостное космопланетарное явление[9]. «Индивидуальность человека является источником множественности образов реальности, в том числе представлений о человеческой природе»[10]. Важнейшим свойством памяти человеке является ассоциативность, наиболее ярко проявляющееся в художественном творчестве… Индивид стремится найти (или сконструировать) смысл своего Я, а культура — создать осмысленный образ общественной реальности. Совершенствование социальных культурных отношений в обществе определяет совершенствование и развитие самого человека.

Из множества моделей человеческой личности, как считают ученые[11], продуктивной является супрасистема американских психологов Дж. Р. Ройса и А. Пауэлла[12], утверждавших, что образы Я и образы человека, создаваемые обществом, в своей основе имеют определенные стилевые и ценностные установки. Человеческая личность есть совокупность систем. Человеческая личность представляет собой комплекс сложных многоуровневых, иерархических систем обработки информации. Это:

1) сенсорная (ощущения),

2) моторная (двигательная),

---

[6] *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 76.

[7] *Бахтин М. М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 1986. С. 106.

[8] *Поликарпов В. С.* Философские проблемы областей научного знания. Ростов н/Д, 2006. С. 287.

[9] *Поликарпов В. С.* Современные проблемы науки. Ростов н/Д, Таганрог, 2000. С. 97–107.

[10] *Волков Ю. Г., Поликарпов В. С.* Человек. Энциклопедический словарь. М., 1999. С. 448.

[11] См.: *Поликарпова В. А.* Эвристический потенциал культурно-исторической психологии. Ростов н/Д, Таганрог, 2004. С. 65.

[12] См.: *Рейс Дж., Пауэлл А.* Индивидуальность и плюралистические образы человеческой природы // Импакт. 1982, № 2. С. 46–58.

3) когнитивная (познавательная),
4) эффективная (эмоциональная),
5) стилевая,
6) ценностная.

Многоуровневая иерархическая структура личности имеет несколько уровней:

1) уровень целостной системы (супрасистемы),
2) личностный смысл,
3) сенсомоторный уровень личности — передаточный слой или слой управляемых процессов,
4) познавательно-эмоциональный — преобразовательный слой,
5) стиль и ценности — слой самоорганизации или интеграции.

В результате взаимодействия этих уровней возникают большие психологические образования: мировоззрение, образ самого себя, стили жизни. Важнейшей интегративной целью личности является личный смысл: «Быть человеком — значит прежде всего искать смысл жизни». Образы своего Я порождаются связями, здесь раскрываются результат взаимодействия стилевой и ценностной систем как образ своего Я. На все это можно смотреть с точки зрения поисков личного смысла. В этом случае необходимо ответить на три вопроса: «Каков мир, в котором я живу? Как я должен жить, чтобы моя жизнь соответствовала моим потребностям и ценностям?» и «Кто я?» Ответы на первый вопрос определяет мировоззрение, на второй — стили жизни, на третий — образы своего Я. Последний и является центральным и интегральным, т. к. включает в себя мировоззрение и стиль жизни. Человек предстает в виде целостной системы, неразрывно связанной с окружающим его миром. Фундаментальная потребность человека заключается в стремлении к самореализации, совершенствованию и самоусовершенствованию.

Рассмотренная проблема природы ценностей и модель человеческой личности как целостной суперсистемы, в которой центральными компонентами выступают стиль и ценность, раскрывающие фундаментальные аспекты человеческой природы, дифференцированной в личном и культурном планах, является методологической основой в объяснении аксиологического подхода, специфики поведения человека, отражения его в искусстве, в современной культуре. Специфика искусства — в художественном освоении и воспроизведении действительности, оценочной интерпретации ее художником. Еще с античности, и особенно в эпоху Возрождения, одним из главных заветов искусства, его ценностный ориентиров было «прекрасное прекрасней во сто крат, увенчанное правдой благородной». Охватывая разные временные пласты, обращаясь к человеку, оно открывало рациональные и иррациональные подходы к осознанию мира, жизни, к выбору пути, варианты мотиваций поведения, утверждало возвышенные идеалы, открытость системы ценностей, воспитывая свободу духа, нравственные понятия о долге, чести, достоинстве и предназначении человека.

Но оно было не только конструктивно, но и деструктивно, особенно на сломе эпох, в период кризисов. Современное информационное общество, вобрав в себя многочисленные дефиниции культуры, свидетельствующие о значимости этого понятия, выдвигает свои постулаты, что проявилось в направлениях массовой культуры: в индустрии «субкультуры детства», тесно коррелирующей с массовой общеобразовательной школой, со СМИ, с индустрией

развлекательного досуга, включающую в себя массовую художественную культуру, искусство, с его видами, жанрами (детектив, вестерн, мелодрама, триллер, комикс, фантастика, реклама, реалити-шоу).

Все это безудержным потоком обрушивается на слушателей, зрителей (увы, не читателей, т. к. читают мало), внедряя в сознание унифицированные формы и навыки социальной и личной культуры. Известно, какую важную роль в воспитании и формировании растущего человека играют светлые детские и школьные годы. Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, А. П. Чехов, А. И. Куприн, А. М. Горький и многие другие сказали свое проникновенное слово об этой поре, счастливой, невозвратимой, источнике лучших воспоминаний. «Без святого и драгоценного, унесенного в жизнь из воспоминаний детства, не может и жить человек» (Ф. Достоевский). Здесь все имеет значение: игры, детские клубы, школьное обучение, приобщение к основам научных знаний, философских представлений о мире, к историческому и социальному опыту жизнедеятельности людей, к ценностным ориентациям. Именно в школьные годы в старших классах закладываются основы фундаментальных потребностей, заключающиеся в стремлении к самореализации, с которых начинается, как показали учение подлинно человеческое гуманистическое самодостаточное развитие человека, длящееся, возможно, всю жизнь. Предстоящая реформа образования должна быть сопряжена с усилением нравственных, аксиологических ценностей. Возник тревожный вопрос-ответ, прозвучавший как крик души: «Может ли быть нравственное важнее воды, чистого воздуха, одежды, пищи?» Может, иначе все перечисленное можно не получить или получить отравленным (С. Соловейчик).

В перестроечный период универсальные человеческие ценности становятся выше классовых и национальных, но высокой, объединяющей народ цели нет в противоположность тем высоким социально-политическим, патриотическим, гражданским идеалам, которые культивировались советской идеологией. И в революцию, послереволюционные, предвоенное, военное, послевоенное время советские люди шли сознательно и с энтузиазмом на жертвы, любые лишения ради светлого будущего, не жалея ни сил, ни здоровья, ни самой жизни. Отношения индивида с обществом, с миром находили точное поэтическое выражение, имеющее глубокий аксиологический смысл.

В этих примерах (а их можно было бы значительно увеличить) образ лирического Я складывается из взаимодействия познания и аффекта, освещающего мировоззрение, и затем из взаимодействия аффекта и ценности, генерирующего стиль жизни, а затем когнитивной и аффективной систем. Важнейшей интегративной целью указанной личности является личный смысл: «Быть человеком — значит прежде всего искать смысл жизни». Авторы четко определяют свою гражданскую позицию и смысл жизни видят в любви к Родине, священной обязанности служить ей бескорыстно и честно, не требуя никаких вознаграждений, ни почестей, ни славы, что определялось и формировалось социальными условиями жизнедеятельности человека, образом жизни, взаимодействиями между людьми, принятыми в обществе ценностными ориентациями.

Перестройка, начавшаяся с идеи улучшения социализма, а затем его критики, потом развала Советского Союза, не улучшила условия жизни людей, не понявших в чем смысл проводимых реформ и что за общество строится в нашей стране, почему приватизация была

произведена таким образом, что государственная собственность на астрономические суммы оказалась в руках узкого круга людей. Невесть откуда появились сказочно богатые люди, причем остается совершенно неясным, откуда же взялись их состояния. Общественное сознание аморфно, пришло в состояние хаоса и неразберихи. Нет ничего достоверного, надежного, все авторитеты разрушены. Нарушается нравственный баланс, общество, лишенное ясных ориентиров, возвышенных целей и идеалов, отрицательно влияет на индивидов.

Если раньше считалось, что «западное технологическое общество ориентировано на обладание, в нем главный смысл жизни заключается в погоне за деньгами, славой, властью, то, к сожалению, сейчас эти характеристики соотносятся с нашим обществом, что особенно печально сказывается на подрастающем поколении. Журналисты отмечали, что в целом можно купить все: туфли, одежду, сигареты, завтраки… Цены обычные, рыночные. У родителей это вызывало разную реакцию: одних возмущает, других почти не беспокоит, третьих приводит в восторг: во дают! Новые люди нам вослед». Этакие маленькие Чичиковы! И не замечают, что бездуховность — это болезнь, это омертвление души, и виновато в болезни само общество, лишенное возвышенных идеалов, сеющее лицемерие, ложь, двойные стандарты. А ведь дети, по точному замечанию В. Г. Белинского, это гости настоящего и хозяева будущего. Каково-то будет будущее?

Одним из основных направлений массовой культуры являются СМИ, транслирующие текущую информацию, часто интерпретирующие эту информацию в нужном для ангажирующего данные СМИ заказчика ракурсы, фактически манипулирующие сознанием людей. Широкое распространение получил такой жанр, как реалити-шоу «Дом-2», «Большой брат», «Офис». Сюжетно-композиционная структура их однотипная, упрощенная. Трансляция длится не один месяц, но действия повторяются, сменяются лица, но движения характеров почти нет. Цель у всех этих шоу весьма прагматическая, бытовая — заполучить дом, выиграть миллион, получить повышение по службе и т. д. Эту цель, по мнению создателей шоу, легко осуществить, если выполнять определенные условия, например, в «Доме-2» найти свою любовь. Эта прагматическая установка несовместима с истинной культурой, с таким сложным явлением, как любовь. «Дом-2» в рамках избранного им жанра шоу дает примитивную, невыразительную, упрощенную версию любви, лишенную поэтического чувства.

Образ своего Я как центральный и интегральный не получил в шоу освещения, не раскрыты контакты с другими людьми, связанные с непосредственной, поведенческой конфортностью индивида. Их ссоры, споры, ругань, примирение — это внешний пласт, инфантильный и лишенный аксиологического подхода. Нет глубины проникновения в суть проблемы и ее эстетического освещения, не использован опыт классики, Толстого, Тургенева, Чехова, их гуманистический пафос в этом вопросе: «Только влюбленный может чувствовать себя человеком», «Вот кто настоящая волшебница — это любовь. Стоить полюбить — и то, что полюбил, становится прекрасным», «Главное — любить любовь, знать, что в ней только жизнь, что без нее — страдание». Немаловажную функцию в шоу выполняет игра как драматургическая основа в реализации сюжета и идеи, как феномен человеческого бытия, культуры в целом.

Массовая культура отрицает или переосмысливает классику, адаптируя высокий смысл искусства к невзыскательным, упрощенным запросам массового потребителя, превращая

образы героев в анекдоты, что имеет место в разных шоу, фарсах, театрализации, экранизации, например пьес А. П. Чехова, что не может не вызывать тревоги и осуждения.

Творчество А. П. Чехова получило мировое признание. Его пьесы шли во всех известных театрах мира. Он выступил как художник — новатор — реалист, как мастер в изображении тонких, едва уловимых настроений, создаваемом ансамблем всех сценических средств: зрительных, акустических эффектов, используя ассоциативность, символику, добиваясь изображения жизненной правды, в которой совмещались драматические, комические и лирические коллизии. Поэтика художественного мира Чехова таит в себе загадки жизни и не всегда удавалось их разгадать. Так, несколько лет назад лондонский театр на гастролях в Москве показал пьесу «Иванов» в своей интерпретации. «Англичане над средой смеются, радостное хихиканье сопровождает почти каждую чеховскую сцену. Постепенно сам герой становится все более фарсовым и стреляется он именно для того, чтобы не допустить этого и сохранить за собой амплуа трагика», — писала критик В. Львова.

Поиски нового прочтения пьесы не всегда эффективны. Всякого рода необоснованные новации не только искажают устойчивые традиции, но могут привести к полному разрушению эстетического мира художника, к девальвации ценностей, составляющих национальное или мировое культурное достояние, как это произошло с постановкой «Чайки» в пермском театре драмы. Все началось с афиши, шокирующей горожан. С рекламного листа нагло и глумливо смотрела обнаженная натура на грани жесткого порно: полуобнаженный Треплев и Нина Заречная — ультрасовременные, она — в сетчатой майке с обнаженной грудью. Режиссер пытался убедить, что он хотел сказать новое слово и что, мол, это отвечает интересам и тенденциям современного человека.

Был сделан расчет на неизысканный вкус массового потребителя и начисто забыты и отвергнуты новаторские законы чеховской драматургии, «неопровержимо и верно» показавшего подлинную жизнь, дыхание жизни, ее страдания, надежды, смех и слезы, воплощенные в оригинальную поэтическую форму, с ее стилистикой, музыкальностью языка. Пренебрежение эстетическими нормами привело к дикой крайности. Чеховская «Чайка», поставленная Московским театром современной пьесы, была переиграна очень жестко: герои словно потеряли ориентиры, истинные человеческие страдания заменены суетой, и живут они, не имея ни времени, ни желания задуматься над всем этим.

Массовая художественная культура достигает эффекта психической релаксации посредством специальной эстетизации вульгарного, физиологического. Примером могут служить концерты Comedy Club, когда профанируются культурно значимые или сакральные ценности или, как писал известный дирижер Ю. Темирканов, опошляют оперу Чайковского «Пиковая дама» — по воле режиссера действие оперы разворачивается на кладбище, а события «Риголетто» происходит на планете обезьян. Постановка этих великих музыкальных произведений осуществлялась на Западе, где искусство превратилось в бизнес. Мы тоже к этому сползаем, но еще не совсем и не везде превратили служение музе в службу за деньги… А сегодня мы свое великое прошлое отдали на откуп западной политике. Дети знают Интернет, а не Пушкина, но в обществе может быть и должен быть момент озарения.

Служенье муз не терпит суеты,
Прекрасное должно быть величаво.

Этот пушкинский завет является в отечественной культуре главным ориентиром. Итак, аксиология связана с миром человеческой культуры. Ценности определяют смысл бытия человека, сохраняют свою специфику, обусловленную эпохой, социумом, личностью.

V. P. Konovalova

Axiological Approach to Art in Contemporary Culture

Axiological approach to culture is directly related to various needs of human being. It is closely linked to people's both everyday and eternal, spiritual values that ultimately define the meaning of their life. Hierarchy of these values and their role depend largely on historical and social factors, time and place, identity characteristics and individual philosophy. Examination of problem of values in socio-cultural aspect forms methodological ground for axiological approach to specificity of human behaviour, its reflection in art and in modern culture. Axiology organically encompassed gnoseological and ontological characteristics. Mass culture today is trying to refute or re-think classical heritage, adapting great messages of the past to appeal to unsophisticated, simplistic taste of mass consumers. It ridiculizes traditional literary characters in shows and screen versions, as was the case of Chekhov's plays. This tendency seems alarming. The article attempts to apply axiological approach to critical evaluation of this tendency.

Р. К. Бажанова
Казанский государственный университет культуры и искусств

ФЕНОМЕН АРТИСТИСТИЗМА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

В XX веке философский образ мира приобрел новые очертания, а культура в целом выработала новую методологию — постнеклассическую. Она проявила себя во многих сферах культурного бытия человека и, конечно, отразилась в искусстве и непосредственном жизнетворчестве людей.

Мы остановимся лишь на некоторых, важных для разрешения поставленной проблемы изменениях в формах расположения, в трансформации феномена артистизма: тенденции усиления индивидуалистически-рационалистической, игровой, телесной составляющих.

Неоклассическая картина мира основывается на том, что мир бесконечен, в нем в единстве существуют порядок и хаос, дисгармония и гармония, разумность и неразумность, правильность и неправильность, сознательное и бессознательное начала, законы бытия носят динамический и статистический характер, парадигмальные нормативы. Эта методология является несиловой, толерантной, консенсусной, основанной на антропном принципе и коэволюционном подходе. Таково общее определение неоклассической (постнеклассической, постмодернистской) методологии.

Прежние подходы фиксировали изменения в условиях существования человека в мире, новые явления в его бытии с Другими. Постнеклассическая картина мира, учитывая накопленные знания об усложнении законов объективной реальности, констатирует в большей степени изменения в самом человеке. Линейная метафизическая форма расположения сместилась вследствие обнаружения «броуновского движения внеисторического существования».

Теория диссипативных структур И. Пригожина и И. Стенгерс способствовала формированию новых представлений о мире, который открыт, сложно организован, представляет не ставшее, а становление. Он непрерывно возникает и эволюционирует по нелинейным законам, полон неожиданных поворотов. Элементом их развития является случайность, именно она определяет путь дальнейшей динамики сложно организованных и саморазвивающихся систем. Синергетика вводит идею нахождения оптимального сценария для управления сложными объектами, что обусловлено необходимостью выживания человека, его адаптации к нелинейности, чреватой множеством катастроф.

Но синергетика является не только междисциплинарным научным направлением, она становится особым стилем научного и творческого, художественного мышления, в основе которого лежат такие представления, как нелинейность, самоорганизация, открытость системы.

Если раньше мы говорили об импровизации как одной из важных особенностей неклассических культурных форм, способов расположения, позволявших добиться обретения временной устойчивости в нестабильном мире, то в постнеклассическом художественном мышлении дело обстоит несколько иначе.

Здесь подразумевается необходимость приобретения пластичности, способности быстро приспосабливаться к каждому повороту обстоятельств, мгновенно располагаться в изменившейся ситуации. Именно поэтому XX век часто называют «артистической эпохой»,

а в последнее время называют и «режиссерской». Человек в XX веке может жить, проявляя себя создателем и воплотителем им же созданных сценариев: выживают те системы, которые быстро и гибко самоорганизуются. Расположение в нелинейном пространстве, полном случайностей и непредсказуемостей, задает императив постоянного изменения. Человек должен всегда быть готов к этому. Здесь нужна не сильная личность, умеющая приспосабливать к своим потребностям мир, а мягкая протеичная личность, умеющая сама к нему приспосабливаться. В XIX веке главным считалось стать самим собой, проблема самоидентификации остается значимой для XXI века, но еще более важным является умение быть Другим.

Постнеклассическое расположение, основано и на конструировании воображаемых миров и себя, как множества Я живущего в этих виртуальных мирах. Можно ли доверять неравновесному, хаотическому, предельно закрытому для понимания и обретения устойчивого стабильного существования миру? Человек дает отрицательный ответ.

Этот мир открывается ему чаще всего в данности Небытия. Мир непостоянен, полон случайностей, обманчив и очень динамичен, изменчив. Люди обладают свободой, и нет жестких норм, постоянства в их поведении. Они замкнуты, отчуждены друг от друга, независимы и непостоянны. Внешне все наличествует, есть присутствие в этом мире, но в целом перед человеком открывается пустота, абсурдность такого существования. Выход заключается в том, чтобы, во-первых, уподобиться самому хаосу и начать играть, создавая культурные формы «ухода-прихода» из окружающего его хаоса. В этом «отходе-подходе», когда человек выключается из наличных, сущих рамок и входит в игровое пространство-время, заключен важный смысл.

Подобную игру можно назвать «умеренным карнавалом», «подпольным карнавалом». В игре происходит освоение повседневности, игра маскируется под повседневность, человек имитирует отвергающий его мир. Человек выходит из действительности. Но это не эскапизм, не бегство от реальности, а подход к ней, поскольку в игре (настоящей) люди погружаются в особую «среду» игровых норм. Душой игры являются не строгие правила, сходные с правилами внешнего существования, а нечто хрупкое, эфемерное, «нежная плоть игры». Это нечто пластичное, не подчиняющееся непосредственно воздействию из вне, а именно неповторимость. Она придает игре характер события, вызывает восторг и поднимает человека, когда внезапно и сиюминутно осознается всеми участниками, на самые высоты бытия. Повторить этот миг невозможно, но возобновлять игру можно до бесконечности[1].

Но и у этой игры неизменно сохраняется привкус театральности, артистизма. Человек, освобожденный от тесных рамок ритуала, от жестких социальных норм, продолжает расширять границы свободы, превращая жизнь и деятельность в разновидность виртуальной игры. Бытовые формы игрового поведения характеризуются рядом признаков

[1] Появилась новая игра, которая схватывает этот момент неповторимости самой игры. Называется она «Здесь и сейчас». Группа людей неожиданно возникает в метро или на большой площади, проделывает странные действия, например, надевают необычные шапки, а затем мгновенно исчезает. Окружающие остаются в состоянии крайнего удивления от внезапности и непонятности акции.

театральности: желанием выставиться на публичное обозрение; специальной игровой костюмировкой[2]; маскировкой (роль театральной маски выполняет грим, макияж). Таким образом, постнеклассическое расположение все больше и больше основывается на «искусстве» конструирования альтернативной повседневности, игры в ее пространстве.

Если обратиться к феноменам культурно-эстетического порядка, то их сущность определяется как пластичность, несводимость к фиксированной стилевой или идеологической доминанте. Она реализуется в полистилистике, в активном взаимодействии различных художественных систем.

Подобная игровая, пластическая доминанта постнеклассической культуры не могла не отразиться на театре. Современный театр, к примеру, утвердился в эклектичной манере актерской игры. Но в настоящее время эклектика трансформировалась в конструирование и экспериментирование, которые находятся на стыке с игровой деятельностью. Создателям спектаклей доставляют удовольствие неожиданные формы превращения узнаваемых стереотипных персонажей и драматического действия в нечто совершенно непредсказуемое и неожиданное. Монтаж и коллаж, апелляция к стилям различных эпох, постоянное желание совместить несовместимое входят в сознательное намерение авторов постановок.

Театр и актеры живут в пространстве нового мифа. Постнеклассический миф спрессовывает времена: персонажи шекспировских комедий могут попасть в государство зрелого социализма, Ясон и аргонавты плутают в разделенном на две части Берлине (постановки Хайлера Мюллера). У Арианы Мнушкиной действие «Сна в летнюю ночь» протекает в далекой и загадочной Индии, костюмы, оформление, музыка переносят зрителей в мир индийской культуры, в ее прошлое. Китай, Россия, Византия, Индия, Греция, средневековая Англия, самые экзотические точки земного шара предстают перед взорами публики. На сцене возрождается миф о странничестве.

Но такого рода пластическое, хаосоподобное расположение имеет свою изнанку, пронизано чувством иронии, ожиданием обмана и недоверием к жизни. Чувственная данность Бытия как Ничто подкрепляется игрой актеров, которая, в принципе, может считаться эклектичной: в некоторых эпизодах они копируют различные манеры, вспоминая французский классицизм, бытовые интонации, лирическую мхатовскую игру, экспрессивную манеру Моисси в рейнхардтовском «Фаусте».

В постнеклассическом расположении мыслящий индивид свободно и самосознательно воспроизводит в любой момент времени источник, мотивы и механизм любого действия.

В сфере театральной культуры утверждается как следствие формирования неоклассической парадигмы система Б. Брехта.

Основные понятия теории брехтовского «эпического театра» — «эффект очуждения» и «парабола». По своему содержанию они выражают в художественной форме тенденцию развития интеллектуального начала в культуре и такой формы театрального артистизма как интеллектуальная игра.

---

[2] В повседневной жизни популярными стали игры, предполагающие возможность переодеваться в дорогие, специально изготовленные костюмы; очень часто они не имеют исторических аналогов, например, экипировка толкиенистов, фантастический наряд рокеров.

Эффект очуждения противоположен эффекту реальности. Показываемый объект больше критикуется, чем имитируется, он «демонстрирует», остраняется благодаря своему необычному виду. Существование людей дается сквозь призму понятий, которым придается наглядность. Картина наглядна, но она не принадлежит жизни. Зритель должен получать не удовольствие от содержания, а иметь пытливую позицию. Он превращается в моралиста, в политика, поскольку драма апеллирует не к чувству, а к разуму, к социальной «овнешненной» позиции человека. Ему предстоит принять решение, пережив себя только как часть некой общности, которая является, в общем-то, абстракцией. Событие в театре Брехта лишается своей очевидности, узнавания, делается странным, иным, и это вызывает удивление, привлекает и подталкивает к критическому осмыслению. Оно вроде и принадлежит миру и уже вне реальности, сталкивает ее в Ничто, пытаясь заместить собой.

Одним из проявлений такого замещения реального существования иллюзорным миром в брехтовском театре становится парабола. Это скрытый рассказ, смысл которого должен постигнуть зритель, это скрытая истина, уменьшенная модель мира, пропорции, которой строго соблюдаются. Парабола является не простым изложением идеи, нравоучения. Она всегда должна сохранять автономность, туманность и не сводится к одному поучению, а дает возможность извлечь ряд уроков, заданных «автором», его волей.

Таким образом, Брехт соединяет приемы науки, научного познания, интеллектуальной деятельности и приемы театра. Артист должен изобразить своих персонажей и в какой-то миг отстраниться от них, посмотреть критически со стороны, изобразить пластически возможное отношение к ним.

Театр материализирует миф странничества, а также миф самого театра, предлагая побывать в двойном времени: во времени истории человечества и истории театральных стилей. В этом фантастическом пространстве, которое пытается удержать в одной точке, в одном миге спектакля все возможные времена и пространства, человек присутствует в неком расщепленном виде. Он недоволен своим существованием и холодно отстранен, ироничен по отношению ко всему происходящему, рефлексивен. Подобное присутствие задается брехтовской или безличностно обытовленной манерой игры.

В 90-е годы XX века эстетика актерского существования на сцене изменилась, брехтовский стиль уступил место еще более «беспримесной» манере: актер должен был перевоплотиться в человека вне всяких систем связей и взаимозависимостей (театр Ежи Гротовского и Антонена Арто). Естественный персонаж нового театра наделялся прачувствами и прасознанием, принадлежал не времени цивилизации, а варварским эпохам. Театр пытается уйти от традиционного понимания человека как существа социального и сосредотачивает внимание не на внутренней жизни духа. Мифологическая ориентация закономерно приводит к перевоплощению в человека архаической поры, погружает зрителя в пространство мифа.

Массовая культура активно использует мифологические формы расположения, но она создает миф повседневности[3]. За исключением образов «сверхчеловека», «сильной личности»,

[3] Отсылаем к работе Б. Д. Борисова «Технология рекламы и PR» (М., 2001), где достаточно полно, со всех сторон рассматривается практика современного мифотворчества (гл. 5 «Мифологическими маршрутами») в массовой культуре.

своего рода отголосков героических мифов древности массовая культура сохраняет внешнее жизнеподобие своих персонажей, внутренний мир которых очень прост и понятен обывателю. И для этих героев тоже выстраиваются некие виртуальные миры, хотя и похожие иногда на реальный.

Высокая культура, особенно театральная, хочет найти некое вечное, постоянное ядро в человеке, центр его «вселенной» и обращается к бессознательным структурам. Но этот интерес к самой глубинной составляющей духа соседствует с попыткой вернуться к жизни тела. Современная театральность — это выпуклое, яркое и преувеличенное изображение жизни тела. Но, изображая эту жизнь, постмодернизм, проникший в сферу театра, апеллирует к интеллектуальному зрителю, предлагая ему отстраниться от внутренней формы и сосредоточиться на *пластическом выражении бессознательного начала* (жизнь бессознательного в телесных проявлениях).

Подобная активность и обострение внутренних субъектно-объектных противоречий в современнной культуре приводят в конечном счете к распаду личности и ее зримого воплощения — индивидуализированного портретного образа. Этот процесс совершается под аккомпанемент стенаний об «утрате человека» и не менее напряженных попыток восстановить его, со временем приобретающих все более пессимистическую окраску.

Индивидуализированный портретный образ человека начинает тонуть в хаотизируемом и активно пересоздаваемом человеком мире. К тому же, сфера бессознательного растворяет человека в самом себе, превращает в продукт игры малозависимых от него сил, лишает устойчивости, а само понятие личности оставляет без смыслового ядра, четко оформленного Я. Так у образа человека формируется своеобразный «шлейф» хаоса, неопределенности.

Человек двоится на личностное ядро и неопределенно безличную сферу, которая все увеличивается в размерах и значении, обволакивая это ядро и почти растворяя его в себе, в своей хаотической глубине. В этом процессе человек снова превращается в часть целостности, но все более хаотизируемой целостности, теряющей определенность, бесструктурной и подверженной импульсивным колебаниям. В результате человек-хаос начинает соотноситься с миром-хаосом, притягиваясь к нему по принципу подобия, и чтобы соединения — слияния не произошло, опять на помощь призывается артистизм. Одним из его проявлений-воспоминаний о культурных опорах становится миф. Мифологические сюжеты выполняют другую роль в современном театре. Они погружают человека в пространство и время Другого.

В созерцании возвышенной пластики и архаических танцев заставляют пережить неведомое современнику чувство слияния с природой и вечным космосом и освобождают человека от страхов, порожденных нестабильностью, катастрофами внешнего мира, переживанием собственно хаотического начала. Так они выполняют благородную миссию освобождения от усталости, чувства тоски и скуки, свидетельствующих о переживании лишенности бытия, об отчужденности от него. Высокая культура возвращает человека к истокам, к началу начал, к переживанию сопричастности Бытия, а не просто пребыванию при нем.

Исследователи отмечают тягу к архаике, к малоазийским, средиземноморским мифам. На многих сценах Европы поставлен миф об Атридах (не в трактовке Софокла). Именно так возвращается ощущение присутствия Другого. Через необычные сюжеты и образы доносятся идеи, позволяющие понять нынешнего человека, такого цивилизованного и такого дикого.

Чаще не справедливость, а месть торжествует в новых версиях «Атридов»: в кроваво-красных лучах вершат свои дела фанатичные, жестокие и одновременно уставшие дети человеческие.

Таким образом, мифотворчество в постнеклассических формах культуры пронизано рефлексией, театральностью, сознательной постановкой серьезных философских проблем современного существования. Оно заставляет обратить мысль к самым темным глубинам человеческой натуры и пережить потребность в облагораживании природных стихийных начал. Оно возвращает к рефлексии того протейного Я, что спасало человека в столкновении со стихией космоса, позволяло не «провалиться» в него, не потерять свое Я.

Большой интерес в свете изучаемой проблемы представляет вопрос о границах расположения в неоклассических культурных формах.

Расположение, присущее неоклассическим культурным формам (символизм, модерн), было также связано с царящим в них культом внешней формы. Внешняя форма была некоей поверхностью с неясными отпечатками на ней, заданными неясным первообразом, и он не шел от внутренней формы, не был порождением внешнего мира, мира смутного, таинственного, закрытого для разума.

Внешняя форма являлась чем-то вроде поверхности, на которой фиксируются знаки, символы. Они есть не что иное, как знак, намек на скрытое за ними содержание. Знак плохо связан с действительностью, т. к. сама реальность непредставима и неопределенна.

Культура постнеклассической эпохи шагнула еще дальше. Уже не просто знаки духа стали проникать в мир, одухотворяя его намеками на кажущийся хаос творческого «котла». А сама реальность начала разрушаться под натиском этой духовной работы. И началось разрушение узнаваемых форм мира. Душа оказалась способной сама творить новую реальность, погружая человека в виртуальные миры, подлинные им же самим. В частности, произошел кардинальный перелом — окончательный отрыв художника и искусства от зрительного образа как основы изображения, как упорно сопротивляющейся ему онтологической сущности. Иначе говоря, стал возможен выход в пределы бесконечного конструирования мира по своей воле и прихоти, с все большей потерей «реальной составляющей» в нем.

Хаос мира стал своеобразной проекцией хаоса духа, заслонившего реальность, заместившего ее. Результатом стала, с одной стороны, бесконечная власть над образом и беспредельный простор для фантазирования в начальных его рамках (нередко выливающийся в самую настоящую игру с образом), а с другой — бесконечный характер процесса конструирования и познания образа. То есть дух, обретя в образных формах бесконечные варианты своего отчуждения, стал экспериментировать с собственными фантомами.

Доминирование онтологизированной внешней формы, принцип жизнеподобия отошли на самый задний план. Возникла совершенно новая пластически податливая форма. Лишившись такого формообразующего принципа, как жизнеподобие, «правдивость», образ стал подобен набору масок, которые могли с легкостью сменить друг друга.

Такого рода игра становится главным признаком культуры XXI века. Следует отметить, что игра и формотворчество (равное мифотворчеству) были важным результатом аналитической, догматически сухой, рационалистической работы. История постимпрессионизма свидетельствует о намеренности, о бесстрастно аналитическом подходе к творению формы.

Творящий субъект живет разумом и формирует разумом. Следствием рационалистичности стала трансформация мироотношения.

Мир все больше погружался в хаос. Он состоял из множества пространств, которые не были связаны в единое целое и уже не подчинялись законам линейного развития. Осознавая это, художник создает аналогичный по своей сути виртуальный мир, вернее, в большей степени его форму.

Она зачастую представляет нечто нервное, неустойчивое, пластично-текучее, причем акцент делается на нервном, неустойчивом рваном характере. Хаотический мир, сопротивляющаяся действительность воспринимается человеком крайне драматично. Даже повседневная домашняя жизнь не смогла устоять перед натиском хаоса. Даже здесь жизнь воспринимается с ее изнанки, как нечто суетное, дешевое, порочное. Даже здесь человек не ощущает себя защищенным (мой дом — моя крепость). Весь мир предстал перед человеком пронизанным хаосом, от которого скрыться невозможно. Хаос предстает чем-то иррационально-мистическим. Поэтому человека охватывают настроения пессимизма и трагичности жизни.

Однако в своем драматическом и наполовину пессимистическом экспрессионистском «крике» отчетливо виден все тот же идущий от характерного для неоклассики объективного и рационального отношения к миру, находящему выражение в стремлении к активному пересозданию и пересотворению мира и его форм. Призыв к активному пересозданию мира и формы отмечен во всех ведущих направлениях авангардного искусства. Он вылился в лозунг прямого творения будущего.

Активно созидательная устремленность как линия развития культуры проявилась в усиленном формотворчестве, которое было доведено до крайних пределов. В механическую форму был превращен сам человек, его тело. Особенно это ощутимо в так называемом режиссерском театре.

Человек превратился в механическую форму, пластичную и доступную «перековке». Это открывало дорогу дальнейшему развалу человека и формы, превращению их в пассивный и послушный воздействию неопределенный объект.

В процессе перевоплощения человека стала участвовать мода, причем в ней ценится не стиль, а эклектика, не вкус, а беспринципность, не самовыражение, а утонченный обман. Вместо того чтобы маскировать наши недостатки, подчеркивать достоинства и выражать дух эпохи, мода учится расщеплять индивидуальность, создавая фантомные личности. В сегодняшней моде много первобытных черт: искусство татуировки, пирсинг, сложные узоры, выстриженные на полувыбритых головах. Каждый второй американец пытается похудеть и чувствует вину, когда это ему не удается. Разновидности телесного творчества соединяются с психическим электронным протезированием. Итогом станет не потребление искусства, а произведение его из самого человека.

Появляется новый термин «технообразы». Суть его в делании, интерактивности, требующих знания «способа применения», инструкции.

Технообраз сопряжен с интерактивностью, с виртуальным процессом, сетевым способом распространения. Это инсталляции, хэппэнинги, перформансы, приемы виртуальных манипуляций. Все они основаны на физическом делании, без которого событие не может произойти. Технообраз подвижен, нестабилен, сиюминутен, это иллюзорно-чувственная

квазиреальность. Но человек может менять, преобразовывать квазиреальность, получать ощущения и вступать в контакт с другими людьми и с искусственными персонажами[4]. Здесь полностью исчезает образность, ее место занимает фантомный объект.

В центре действия виртуальности в разных видах искусства оказывается процесс, а в восприятии виртуальной реальности участвует ряд органов чувств. Колеблющееся, мерцающее, злобное, текучее флуктуационное восприятие, спровоцированное парадоксальностью виртуальных объектов, напоминает бергсоновское «интуитивное схватывание». Воздействуя на подсознательное, художественная виртуальная реальность обеспечивает мгновенное осознание целостности всей совокупности эстетических воздействий. Это способствует расширению сферы эстетического осознания и видения картины мира. Вместе с тем виртуальная реальность остается фантомом, симулякром, и многие исследователи отмечают множество отрицательных моментов, связанных с погружением в нее. Это отрешение от реального мира и тяга, подобная потребности наркомана в бесконечном пребывании в мире иллюзий; это нарушение способности к социальным контактам; это стирание границ между миром действительным и виртуальным; это притупление эстетического сознания, приобщившего исключительно к гиперреалистическому способу изображения объектов.

Подводя итоги, можно сделать следующие выводы.

Переживание мира как хаоса в постнеклассическую эпоху спровоцировало невероятный выброс протеистической энергии человеческого духа. Извечная потребность приспособиться к миру, его реальности, чтобы выжить, получила невероятно широкий выход. Так долго культивируемая способность превращаться в Другого, быть Иным, развилась и усовершенствовалась настолько, что сами рамки реальности стали для нее тесными.

Человек ощутил свою духовную сферу как бесконечное перетекание Я в Других, осмыслил эту способность в рациональных формах, связал с бессознательным (на научном уровне) и дал ей уникальный выход. Он позволил себе сбросить многие нормы и ограничения, налагаемые ранее культурой и ее устойчивыми связями с реальностью. Отодвинув их, разрушив, преодолев, он стал сам творить миры, порождая их силой воображения, чутья, воли. При этом постарался придать им статус почти что второй реальности, где можно иногда жить, располагаться в немыслимых ранее способах и формах. Тем самым он не только усложнил мир вокруг себя, сообщив ему дополнительную хаосогенную доминанту в виде бесконтрольно генерирующего человеческого духа.

Он погрузил себя в новую культурную среду, полную симулякров, знаков, отсылающих к активности духа, воображения. Этой новой средой он отгородился от «скучной реальности», от ее бессмысленной хаотичности. Человек получил возможность жить в воображаемых пространствах и временах культуры, удобных, приятных и осмысленных лично для него, для узкой группы людей, для той или иной категории масскультуры, различных «элит общества» и т. п.

---

[4] Особых возможностей достигла виртуалистика в кино: римейк киноидолов прошлого, омоложение актеров (М. Плисецкая, И. Чурикова в проекте «Квартет»), создание фантомных персонажей — все это позволяет обойтись без живых актеров. Но живые актеры могут воспроизвести виртуальную реальность благодаря виртуозной технике и художественному оформлению.

В свете этих особенностей мироотношения артистизм также видоизменился. Не потеряв своей главной способности — формировать необыкновенно сложные и динамичные связи человека с миром, — артистизм отчасти утратил «приспособительный» характер. В нем почти исчезло «хамелеоновское» начало, «протейное». Теперь не нужно уподобляться кому-то или чему-то, проникая к нему пластикой тела, духовными способностями. Теперь легко можно приспособить мир «под себя», набросив на него маску желаемого, представляемого. Благо и наука, и технологии, и искусство, и компьютеры позволяют это достаточно легко сделать.

Благодаря построению такого виртуального культурного пространства вокруг себя, человек получил возможность подтолкнуть реальный мир к Ничто. Он обрел почти неограниченную власть над созданием своего духа, рук и интеллекта. И власть эта проявилась в избыточном генерировании сценариев, т. е. опять-таки в искусственно-виртуальном построении множества связей и отношений в таком иллюзорном мире и его взаимодействия с человеком.

Оказавшись в этих новых пространствах, человек вступил в игру с самим собой. Отчуждая свои фантомы в виртуальную реальность, дух постигает и опознает сам себя, свои бесчисленные грани. В результате зазор между ипостасями почти сведен на нет. Весь «ближний мир» предстает для человека почти исключительно масками его духа, за которыми достаточно смутно угадывается мир реальный. И вот этот-то зазор все увеличивается по мере генерирования виртуальных пространств. И вот его-то все больше и больше человек боится утратить. Поэтому маска виртуальных пространств, создаваемых человеком, выполняет всегда двойную артистическую работу. Она должна не только быть слепком с желания и буйного воображения духа, но и быть в то же время пригнанной к рельефу реальности. Примирить эти два начала, соотнести их, найти глубинные соответствия — вот основная проблема артистизма в постнеклассическую эпоху.

R. K. Bazhanova

Phenomenon of Artistism in Context of Modern Culture

Present-day artistism has left the sphere of art and became a phenomenon of being. In *classical epochs*, for example, in Ancient Greece, artistic forms of existence arose spontaneously and were determined by presence of two parameters: body and thing. Antiquity liberated deep requirement of the person to be Another and showed ability to multiple expressions of human nature. *Nonclassical epoch* had a universal quality: the person was drawn onto the foreground. This epoch conducted search for rational forms of plural arrangement concerning Others, which were perceived as various faces/masks of the internal "I". Experience of the world as chaos in *postnonclassical epoch* provoked great emission of energy of human spirit. The framework of reality became close. Having removed or destroyed cultural norms, the person began to create worlds by force of imagination, feeling, and will. Therefore masks of virtual spaces created by the person, always perform double artistic funtion. They should not only copy desire and impetuous imagination of spirit, but also be fit to remove the reality. To reconcile these principles would mean to resolve the basic problem of artistism of our epoch.

V. Теория и история русской культуры

В. А. Сулимов
Коми государственный педагогический институт (Сыктывкар)

РУССКИЙ СЕМИОЗИС: ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ

В современной эпистемологии все большую значимость приобретает наука о культуре: культура как одна из четырех форм бытия[1] становится интегрирующим компонентом гуманитарного знания в целом, и следует говорить о необходимости культурологического аспекта не только в гуманитарных исследованиях, но и в преподавании всех дисциплин гуманитарного цикла. Однако говоря о системно-методологическом значении культурологии, необходимо задаться вопросом о продуктивности тех подходов, которыми должно руководствоваться собственно изучение культуры. Принимая во внимание анализ человеческой деятельности М. С. Кагана и обоснованную им методологию системно-синергетических исследований, отметим и вытекающее из этого анализа особое значение, которое приобретает в системе человеческой деятельности и соответственно для исследования культуры коммуникативная деятельность.

Это в первую очередь связано с тем обстоятельством, что детерминация человеческих взаимоотношений, по мысли М. С. Кагана, все более последовательно становится межсубъектной, диалогической, то есть коммуникативной, и поэтому о*бъективным законом истории* является неуклонное *вытеснение биогенетических и социально-управленческих связей связями «культурными, духовными, нравственными»*[2]. В то же время не что иное, как процесс коммуникации конституирует социальное как таковое, и развитие рациональности как эволюция когнитивных способностей и рефлексивности сознания осуществляется посредством дискурсивных практик, основанных на социальном опыте индивидуума постольку, поскольку этот опыт организован лингвистически[3]. Иными словами, коммуникация имеет социокультурный смысл исключительно как основание и следствие когнитивных процессов, то есть процессов порождения текстов культуры.

Это значит, что семиотика как наука, в центре которой находятся именно процессы коммуникации, может быть рассмотрена не только как направление или аспект гуманитарного знания, но как одно из его универсальных оснований. Научной задачей же, на наш взгляд, не просто должно стать обоснование семиотического подхода как одного из основных при

---

[1] *Каган М. С.* Перспективы развития гуманитарных наук в XXI веке // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. К 80-летию профессора Моисея Самойловича Кагана. Материалы Международной научной конференции (С.-Петербург, 18 мая 2001 г.). Выпуск 12. СПб., 2001. С. 9–14, с. 12.

[2] *Каган М. С.* Человек: соотношение национального и общечеловеческого. // Сб. материалов международного симпозиума (г. Зугдиди, Грузия, 19–20 мая 2004 г.). Выпуск 2. / Под ред. В. В. Парцвания. СПб., 2004. С. 104–110.

[3] *Хабермас Ю.* Теория коммуникативного действия // Западная теоретическая социология 80-х годов. Реферативный сборник. М., 1989. С. 65–96.

изучении культуры, но должно быть существенно скорректировано само понимание стратегий семиотических исследований. В частности, должен быть определен ряд понятий и категорий, в рамках которых возможна семиотика культуры. Проблема заключается в том, что семиотические исследования должны быть поняты не с позиций собственно семантики (содержательных интерпретаций или описания системы фиксированных смыслов), а 1) как исследование *процессуальной* природы смысла, функционирующего исключительно в ходе межсубъектной интеракции и 2) как процессы порождения *текстов* и их восприятие/интерпретация (трансляция), а не как «имеющий значение знак». Это означает, что в центре внимания семиотики культуры должны находиться когнитивные механизмы, определяющие саму возможность появления текстов.

Вместе с тем необходимость конституирующего значения семиотических исследований для изучения культуры определена и антропологическими факторами, в частности, природой человеческого сознания, а именно знаковой природой процесса мышления, в том числе и мышления исследователя-наблюдателя. Иными словами, собственно коммуникативные процессы, определяющие ту или иную культуру, сами, в свою очередь определяются когнитивными моделями, и поэтому следует подчеркнуть их *когнитивно*-семиотический характер. Подчеркнем, что под когницией следует понимать не просто совокупность познавательных процессов, но «процедурный ключ» к пониманию, интерпретации и порождению *текстов*[4] (подчеркнуто нами. — *В. С.*)

В 2005 году автором этой статьи была предложена идея национального семиозиса как культурно-исторической формы становления и существования национальной культуры и собственно нации[5]. Термин «семиозис», как известно, обязан своим происхождением Ч. У. Моррису, который понимал под ним некоторый универсальный процесс означивания и функционирования знаков и семиотических систем. Нашей задачей стало обоснование этого термина как культурной универсалии, как модуса существования любой культуры как таковой — ее онтологической константы. С этой точки зрения национальная культура представляет собой завершенный, исторически сформировавшийся семиозис. Национальный социокультурный семиозис при этом не просто является некоторым отражением когнитивных моделей той или иной культуры, но является закрепленной в филогенезе и онтогенезе *исключительной формой их существования*.

Между тем важно отграничить понятие семиозиса от уже известного понятия семиосферы, введенного в научный оборот Ю. М. Лотманом. В отличие от соссюровского в своей основе понимания знаковой системы («языка культуры») как некоторого кода, подлежащего дешифровке и прочтению, а семиосферы — как совокупности знаковых систем («кодов»), понятие семиозиса предполагает не только открытую систему непрерывного означивания и интерпретации, но прежде всего наличие *когнитивных трансформаций*, что определяет собственно креативный, динамичный характер культуры. *Когнитивной трансформацией*

---

[4] *Демьянков В. З.* Когниция и понимание текста // Вопросы когнитивной лингвистики. № 3. 2005 С. 5–10..

[5] *Сулимов В. А., Фадеева И. Е.* Русский семиозис: введение в проблему // Семиозис и культура. Выпуск 1. Сыктывкар 2005.

мы называем семиотическую операцию перехода с уровня смыслов (глубинного уровня) на уровень текста (коммуникативный уровень), позволяющую лингвистически реализовывать мыслительные потенции языкового сознания. Такой подход позволяет по-иному рассмотреть понятие кода культуры (или языка культуры).

«Код» должен быть понят прежде всего как некоторая, интериоризированная личностью, модель когнитивных преобразований (трансформаций), результат которых не только не «дан» изначально и поэтому не может быть зафиксирован в «словаре», но и не может быть однозначно реконструирован. Кроме того, соссюровское в своей основе понимание кода как «словаря» должно быть изменено на понимание кода как модели интерпретации текстов, результатом чего является формирующийся в процессе множества интерпретаций континуум культурно-национального *интертекста*. *Код культуры* представляет собой сложное ментальное образование, включающее символический мир, образно-ассоциативный мир, знаковый мир и собственно перцетивный (чувственный мир).

Вместе с тем для современной культуры характерно то, что базой для формирования кода культуры является система текстов культуры, и в первую очередь литературных текстов, воплощающих в себе в полной мере черты (общие и особенные) национальной культуры.

Однако, перенеся центр внимания на интерпретационные модели и отказавшись от приоритета «словаря», следует оговорить отличие предлагаемой концепции от постмодернистской философии языка, в частности Ж. Деррида, стирающей различия между философским, научным и литературным текстом и утверждающей приоритет риторики перед логикой. Речь не идет в нашем случае об идее бесконечного «письма», в котором собственно текст, как, впрочем, и жанр, перестает представлять собой автономное образование. Речь идет именно об исследовании когнитивных преобразований, что продолжает проблематику, сформулированную И. Мельчуком в середине 70-х как «смысл-текст». Однако, по нашему мнению, эта цепочка должна быть теоретически дополнена и скорректирована, поскольку развитие культуры на протяжении XX и начала XXI века привело к ощутимым изменениям самого социокультурного семиозиса.

Что касается собственно теоретических дополнений и уточнений, отметим, во-первых, что смысл как таковой не только не представлен наблюдателю посредством текстов, но и не может быть представлен, являясь результатом всегда неоднозначной реконструкции. Смысл не подлежит механическому означиванию и интерпретации посредством текста, но *формируется* текстом. Во-вторых, центр внимания исследователя должен быть перенесен с изучения смысла и текста в их автономном существовании на *когнитивные механизмы*, посредством которых осуществляется преобразование смысла в текст. Эти когнитивные механизмы онтогенетически и филогенетически неотделимы не только от процесса создания текстов культуры (в т. ч. литературных текстов), но и от формирования сфер бытия этих текстов: культурного и дискурсивного пространств.

Вместе с тем понятно, что сфера смысла не может быть представлена сознанию наблюдателя иначе, как посредством собственно текста, а значит, анализ когнитивных трансформаций не может быть ничем иным, как анализом текста или его интерпретацией. Позиция наблюдателя тем самым оказывается глубоко интегрированной в саму структуру текста. При этом легко встать на точку зрения, принципиально разрушительную для самой идеи культуры

как национального семозиса: если значение представляет собой не что иное, как результат свободной игры означающих в неограниченном контекстуальном поле, а интерпретация — результат индивидуального восприятия (Ж. Деррида), образуя «экстаз коммуникации» (Ж. Бодрийяр), то что такое культурная идентичность? Идентичность национального культурно-семиотического пространства в результате может предстать не более чем тривиальным представлением об общности собственно реалий культуры. Парадоксальность проблемы, однако, состоит в том, что сама возможность такой игры означающих и *порождение* на этой основе неограниченного контекстуального поля как раз и составляет живую жизнь национального семиозиса, и в тот момент, когда процессы означивания и порождения смыслов в такой «игре означающих» оказываются невозможны, происходит деструкция национального семиозиса в целом.

Следует отметить, что «оппозиционная» семиотика, характерная для первой половины XX века в западном научном сознании и по ряду причин дольше сохранившаяся в отечественной семиотике, лингвистике и культурологии, основывается на математическом и лингвистическом представлении о *дискретности знака*, а значит, и логической обратимости элементов знаковой системы, либо по определенным правилам «входящих» друг в друга, либо «противостоящих» друг другу. На самом деле, лингвистические исследования в области текста (как и математические работы, обеспечившие «квантовый» прорыв в физике) изменили представления о сущности знака и способах означивания.

Кроме того, очевидной стала тенденция к необратимости знака, к употреблению его все в новых контекстах и с новым значением, а также пресуппозиционная осложненность знака, детерминация его текстом и внетекстовыми когнитивными механизмами, которые проявляются тем больше, чем более распространенной, систематической и многоцелевой становится текстовая деятельность. С интеллектуальной точки зрения в основе процесса текстопорождения лежит сложная ментально-знаковая процедура «означивания» мира в ходе его познания, которая получила наименование «когниция». Когниция имеет и логическое и психологическое обоснование. В логическом смысле она может пониматься как процесс мышления, т. е. развертывания индивидуумом понятийной картины мира (как правило, построенной на феномене интериоризированного индивидуумом систематического знания); в психологическом смысле — это процесс совмещения, «нанизывания» концептов индивидуального сознания в ходе построения «повседневной» или «наивной» картины мира.

Построение *понятийной* картины мира чаще всего стандартизировано, так как обязательно включает в себя компонент обобщенного («договорного») понимания, построение же *концептуальной* картины мира индивидуально, но в силу социальных (коммуникативных) причин в той или иной степени может быть типизировано. Обобщение понятийной картины мира, проходящее в рамках логической парадигмы знания, и верификация концептуальной картины мира, обладающей чертами ассоциативности, образности, происходят в литературных текстах, являющихся продуктом специальной текстовой деятельности. В общем процессе речемыслительной деятельности *когниция* (как естественный механизм организации языкового сознания) и *концептуализация* (как естественный процесс формирования и актуализации языковой картины мира в виде системы *концептов*) связаны в пределах одних и тех же (или сходных) логико-семантических парадигм.

Вместе с тем *когниция* и собственно *познание* существенно различаются и несводимы к одним и тем же мыслительным операциям. В отличие от познавательных процессов — дискурсивных и оперирующих понятиями, часто имеющими конвенциональный характер, когниция интуитивна и лежит вне логической, рассудочной «обработки данных», апеллируя не к знанию, но к пониманию. С этой точки зрения *когниция* соотносима с *концептом*, поскольку их сфера — это сфера интуитивного «предзнания», а понятие — с познанием (в узком смысле)[6]. Это особое положение когниции и концептуализации в общем пространстве культуры определяется их конституирующей функцией: функцией условия понимания смыслов, а значит, и текстов культуры.

В то же время очевидно, что любая попытка выявления так называемых концептов культуры оказывается принципиально незавершимой в отличие от понятия, по природе своей конвенционального и обладающего фиксированным значением, концепт, связанный со сферой смыслов, не только получает семантику в определенном контексте, но *создает* контексты. Дело в том, что контекст, как движущееся и не самоочевидное поле функционирования текстов, не поддается описанию, поскольку формируется в процессе текстопорождения и текстовосприятия. Можно сказать, что не текст выводим из контекста, а, напротив, контекст (а поэтому и смысл как акт отнесения знака к контексту, в соответствии с определением Г. Фреге, сфера «употребления», по Л. Витгенштейну) — из текста. Поэтому — в силу принципиальной невозможности задачи содержательного описания концептосферы — исследовательская задача должна быть ограничена выявлением *механизмов* когнитивных преобразований: каким образом смысл оказывается преобразованным в текст, а не каково содержание текста или каков этот смысл.

В результате понятно, что выявление когнитивных механизмов и выявление моделей интерпретации (т. е. социально, исторически и культурно обусловленных возможностей понимания) представляет собой две разные, хотя и связанные научные задачи. Но если теоретическое описание стратегий понимания и их лингвистических репрезентаций представляет собой задачу решенную[7], то вопрос о механизмах *порождения* текста до сих пор фактически оставался в стороне[8].

Именно здесь — в области концептов (или — в пространстве концептуализации языкового сознания человека) заложены собственно культурологические аспекты этой проблемы, т. к. концептуализация языкового сознания обладает ясно различимыми признаками визуализации, т. е. основывается на зрительном (онтогенетически и филогенетически закрепленном) образе, впечатлении, представлении[9]. Концепты предстают не как лингвистические единицы, дискретные и «обращаемые на самое себя» по форме и смыслу, а как некоторая

---

[6] *Демьянков В. З.* Когниция и понимание текста // Вопросы когнитивной лингвистики. № 3. М.; Тамбов, 2005. С. 5–10, с. 3–6.

[7] *Дейк Т. А., Ван.* Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989.

[8] Исключение составляют лишь некоторые исследования — см., например: *Сулимов В. А.* Когнитивное описание языка и его культурологическая интерпретация: когнитивные трансформации // Филологические науки. 2006, № 1 С. 40–48.

[9] Там же.

лингвистическая условность, позволяющая совместить в пределах одного наблюдения (одного цикла наблюдений) человека и культуру посредством естественного языка. Эта лингвокультурная «проходимость» концептуально ориентированной модели сознания делает эту модель не только семиотически релевантной задачам культурологического исследования, но и способной удовлетворительно объяснить ряд феноменов текстопорождения и текстовосприятия.

Таким образом, семиотическое моделирование культуры представляет собой не что иное, как моделирование *национального* семиозиса. Поскольку универсальные законы означивания и семантизации предстают как национально релевантные модели текстопорождения (т. е. как когнитивные преобразования «смысл — текст»), обусловленные исторически складывающейся системой ценностей и исторически складывающимся интертекстуальным пространством, сами способы когнитивных трансформаций имеют национальную специфику. Иными словами, языковая картина мира и соответствующая ей система текстовой деятельности испытывают «давление» со стороны сложившихся и зачастую глубоко интериоризированных в сознание авторов способов когнитивных трансформаций.

В результате можно сформулировать понятие *русского семиозиса* как многоуровневой интерпретационной модели теоретического описания русской культуры в единстве ее исторической динамики и идентичности, основанием которой служит исторически сложившаяся система ценностей. Понятие русского семиозиса должно быть обосновано:

1) общностью концептуально ориентированной модели сознания;
2) общностью лингвокогнитивных моделей, формирующих типы национального языкового сознания;
3) системой национально-культурных ценностей;
4) исторически обусловленными способами интерпретации и семантизации текстов культуры.

Наконец, важнейшей концептуальной основой понятия семиозиса является обоснование его как ценностно-ориентированного континуума, который определяет не только процессы интерпретации текстов, но и формы интериоризации текстов иных культур и формирование национального интертекста.

Анализ указанных компонентов национального семиозиса позволяет рассмотреть специфику русского семиозиса, определив его основные характеристики. Одна из основных его особенностей заключается в парадоксальности, иногда — в антиномичности его сущностных характеристик. Сформулируем эти антиномии.

С одной стороны, русский семиозис складывался в рамках письменной и даже литературной традиции, что, казалось бы, должно предполагать доминирование логико-дискурсивных моделей в процессах текстопорождения и текстовосприятия. Однако в то же время, с другой стороны — русский семиозис очевидно характеризуется преобладанием символического над собственно знаковым, логически недифференцированного над рациональным и дискурсивным: понимание более значимо, чем знание или аналитическое осмысление.

В процессе становления русского семиозиса мы наблюдаем явное доминирование визуальных форм восприятия над вербальными, что приводит к процессу *визуализации рефлекии,* когда не только «внешний» по отношению к сознанию (или, вернее, к самоощущению

сознания) мир визуализируется в ассоциативно-образных формах, но и самоощущение, понимание своего Я, самоидентификация (а отсюда — и социализация) происходит в размытых (континуальных) визуально-образных формах.

Связано с предыдущими и третье противопоставление — понятийного мышления и чувственно-интуитивной концептуализации сознания. А именно: поскольку понятийный (усвоенный) ряд входит в противоречие со стратегиями смыслопорождения (концептуализации действительности), это приводит к постоянно переживаемой раздвоенности, вторичной эманации Танатоса, вторичной символизации не только литературного текста, но и дискурса повседневности.

Вместе с тем понятно, что преобразование смысла в текст не является (или не должно являться — в национальном семиозисе) неограниченным, обладая рядом собственно содержательных ограничителей. На наш взгляд, когнитивная модель «смысл — текст» очевидно нуждается в аксиологическом «измерении»: плоскость ценностной релевантности такого преобразования позволяет говорить о направленности смысловых интерпретаций. Поэтому определение культуры как национального семиозиса, т. е. как бесконечного процесса порождения, интерпретации и исторической трансляции текстов, должно быть вписано в более широкий контекст: изучение семиозиса в его наиболее глубинных, архетипичных основаниях должно быть основано на философской теории ценности, опираясь на анализ национально ориентированной системы ценностей, символических рядов и архетипов.

Именно система ценностей той или иной культуры, определяемая историческими традициями и духовным опытом народа, становится не только предметом художественной или научной интерпретации, но и конституирует способ семантизации и понимания текстов культуры. Введение ценностной составляющей в понятие семиозиса позволяет также включить в него собственно процессы становления смыслов и ценностей, объяснив тем самым логически недифференцированные и суггестивно воздействующие символические миры. Отметим при этом, что наше понимание символа существенно отличается от понимания его как одного из видов собственно знаков (в традиционной классификации — иконов, индексов и «символов» — конвенциональных знаков). Дело в том, что проблема символа и символизации не решаема без отсылки к проблеме уровневого строения человеческого сознания[10].

Символ, на наш взгляд, представляет собой не один из трех видов означивания, но отдельную семиотическую сущность, опыт первичного, логически недифференцированного, суггестивно воздействующего «схватывания» / переживания некоторой *ценности*. Сама форма означивания, «семантизации» символического посредством собственно знака становится при этом формой креативной деятельности сознания, когнитивной трансформацией «смысл — текст». Это значит, что методология изучения национального семиозиса должна включать в себя, помимо дешифровки кодов культуры, систему ценностных смысловых характеристик, а также определяемые этими ценностями модели интерпретации общенационального интертекста.

---

[10] См., например: *Налимов В. В.* Непрерывность против дискретности в языке и мышлении. Тбилиси, 1978; *Налимов В. В.* Спонтанность сознания. М., 1989.

Такая постановка проблемы позволяет с иной стороны взглянуть на целый ряд механизмов межкультурного взаимодействия, невозможного без переживания-осознания культурно-национальной идентичности. Так, если понимать под национальным семиозисом открытый ряд моделей когнитивных трансформаций (как единственного способа интерпретационной деятельности), то интериоризация смыслов иных культур (в результате когнитивных преобразований) предстанет как основанный на национально и исторически релевантной системе ценностей интертекст культуры. Национальный интертекст при этом не является принадлежностью какого-либо одного уровня социокультурного семиозиса, но формируется в пространстве когнитивных переходов между ними.

Однако исследование когнитивной цепочки «смысл — текст» имеет и более злободневные основания. А именно — научному исследованию подлежат те изменения национального семиозиса, которые очевидно характеризуют культуру рубежа XX и XXI веков. Анализ актуального национального социокультурного семиозиса предполагает исследование национально и культурно обусловленных *механизмов текстопорождения* как единственного пути исследования смысла, и наша задача — подчеркнуть культурно-исторический характер когнитивных и интерпретационных моделей. Иными словами, анализ семиозиса позволяет семиотически (лингвистически) рассмотреть собственно механизмы понимания, которые часто остаются вне поля зрения исследователя, ограничивая его анализом понимания речи, текста, а *моделирование* же понимания оказывается за пределами лингвистических и семиотических исследований[11], начиная представлять собой, добавим, своего рода экстраполяцию ряда научных конвенций, разделяемых исследователем-наблюдателем, на исследуемый материал. При этом вряд ли продуктивной может быть позиция Ю. Хабермаса о конститутивности для процессов понимания «жизненного мира» как ресурса интерпретаций или как существующий в языке запас допущений или культурной традиции. Дело в том, что текст не является отражением «жизненных реалий» (включая сюда и собственно тексты культуры), представляя собой скорее отражение когнитивных механизмов, его порождающих.

Следует констатировать, что современная культура характеризуется существенными изменениями в структуре семиозиса. С одной стороны, можно говорить вслед за Ж. Бодрийяром о «мутациях» объектов и среды, которые являются результатом «энцефаллизации»[12] и виртуализации мира в постгутенберговскую эру. С другой — усложнение природы смыслов, которые подлежат семантизации в цепочках «смысл — текст», не в последнюю очередь обусловлено процессами структурной дифференциации и плюрализации систем человеческой деятельности (Т. Парсонс). Все это очевидно обусловливает «мутации» в когнитивной сфере современного человека, а тем самым — и в характере семиотических процессов. Однако когнитивные изменения не могут быть объяснены исключительно внешними по отношению к человеческому сознанию факторами: важно подчеркнуть, что существенные изменения происходят: 1) в собственно смысловой сфере, а также 2) в механизмах смысловых (когнитивных) трансформаций. Изменяется не только «план содержания», «означаемое» знака, не

---

[11] *Демьянков В. З.* Когниция и понимание текста. 2005. С. 5–10, с. 3–6.

[12] *Baudrillard J.* Ecstasy of Communication // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture. Port Townsend, 1983. P. 127–128.

только формы и механизмы означивания, но и сама структура знака. В частности, классическая модель знака как трехмерной сущности, как она была описана Огденом и Ричардсом, на наш взгляд, должна быть подвергнута существенным изменениям. Иными словами, изменившаяся структура знака и соответственно, процесса семиозиса, требует изменения модели их описания. Поэтому необходимо определить структурные компоненты этой модели.

Культурным пространством будем называть ряд связанных между собой ментально (в пределах общего мыслительного пространства) и коммуникативно (в пределах одного устойчивого ареала общения) артефактов и ментефактов культуры, рассматриваемых наблюдателем в контексте истории. Другими словами, коммуникативное пространство есть населенное пространство бытия материальной и духовной культуры.

Под *дискурсивным пространством* мы будем понимать набор социально и коммуникативно обусловленных высказываний на естественном языке, определяющих содержание и форму межличностного общения в данном исторически сложившемся социуме, включающих в виде смысловых компонентов философские идеи, типизированные и не типизированные мысли и фразы, жанровые и дискурсивные особенности речи и сами тексты литературы, бытующие в данную историческую эпоху и используемые для целей общения. Дискурсивное пространство соотносится с культурным пространством на основании *взаимозависимости* и *взаимообусловленности*, но (что очень существенно) они не сливаются в одну систему, исторически *взаимодополняя* друг друга. Этим, в частности, объясняются трудности в культурологическом и/или лингвокультурологическом описании естественного языка.

Важнейшим наблюдаемым феноменом является *картина мира*. Этот феномен исследуется философскими, психологическими и лингвистическими способами, которые слабо интегрированы между собой. Вместе с тем существуют, на наш взгляд, основополагающие свойства и признаки *индивидуальной* и *коллективной* картины мира, и главное среди них — воспроизводимость. Картина мира воспроизводится в индивидуальном и социальном сознании вне зависимости от целей построения текста (высказывания), точно так же как и вне зависимости от целей деятельности. Именно в ситуации развертывания в тексте индивидуальной картины мира происходит *концептуализация* — основной вид бытия конструктивного языкового сознания индивидуума.

В пределах индивидуальной картины мира осуществляется *осмысление* мира в единственном существующем константном отношении — в отношении к своему Я (контаминированному в психологической реальности из субъектных форм Ego / Alter Ego / Super Ego etc.). Наиболее очевидны трансформации универсальной для данной культуры картины мира в ее индивидуально-текстовое целое в текстах художественной литературы. Отметим при этом исключительную значимость литературы и в целом письменной традиции для становления и самосознания русской культуры и русского семиозиса, который с самого начала своего становления (XI–XII века) основывался на текстовой деятельности *и не был вполне этническим*.

Литературный *текст* как феномен культуры представляет собой не линейное последовательное сочетание осмысленных языковых единиц, а моделируемый фрагмент реальности (в т. ч. и ментальной, ассоциативной, образной), представленный в единственно возможной для смыслопорождения и смысловосприятия форме — форме естественного языка. В этом

аспекте (аспекте создания, передачи и восприятия смыслов) литературный текст остается уникальным способом бытия культуры, где различные стилевые и/или жанровые особенности всегда остаются вторичными (а иногда несущественными) по отношению к процессу смыслопорождения / смысловосприятия. По отношению к *картине мира* литературный *текст* оказывается в ситуации логической *детерминации*, т. е. смыслопорождение и смысловосприятие в литературном тексте зависит не только от качества и объема интериоризированных индивидуумом знаковых систем, но и от смысловой наполненности индивидуальной картины мира. И поскольку всякий литературный текст представляет собой картину мира, в этой картине эвристическим путем могут быть «высвобождены» отдельные элементы — значения и смыслы[13].

Однако такое «высвобождение» смыслов происходит только благодаря самонаблюдению, лингвистической рефлексии, т. е. формированию дополнительной по отношению к классическим коммуникативным позициям «адресанта» и «адресата» неклассической позиции «наблюдателя», которая обладает коммуникативной подвижностью (а именно способностью передвигаться от позиции «адресанта» к позиции «адресата» на любую коммуникативную дистанцию). Формирование позиции «наблюдателя» в индивидуальном плане приводит к возникновению и реализации мотивации к текстовой деятельности, а в социальном плане — созданию и развитию сложных многоуровневых знаковых систем. Основной семиотической характеристикой таких знаковых систем является подвижность или изменчивость значений под воздействием смысла текста, а основной семиотической операцией (и одновременно ментальной процедурой) в таких многоуровневых сложных знаковых системах является *когнитивная трансформация.*

Когнитивные трансформации «встроены» в ткань историко-культурных процессов, определяя собой содержание творческой деятельности и трансформируя универсальные смыслы в конкретные значения литературного текста[14]. Когнитивная трансформация как феномен, имеющий ряд соответствий в культурологии, психологии, лингвистике вполне соответствует правилу «стабильной гибкости», открытому в рамках когнитивной лингвистики, и когнитивной психологии (в основном в рамках американских научных школ) и выражающему общий принцип соотнесения диффузных и подвижных смыслов и некоторых стандартизированных (в жанровом или стилевом отношении) способов их выражения. Одна из принципиально новых идей когнитивной психологии состоит в том, что когнитивная деятельность требует сочетания двух принципов: «структурной стабильности (structural stability) и гибкой приспособляемости (flexible adaptability)». Иными словами, постоянный способ организации системы категорий должен соответствовать достаточной гибкости системы[15].

Обладая некоторой дополнительностью, когнитивные трансформации тем не менее существенно влияют на общее соотношение феноменов языкового и культурного сознания индивидуума. Это влияние прежде всего состоит в том, что когнитивные трансформации

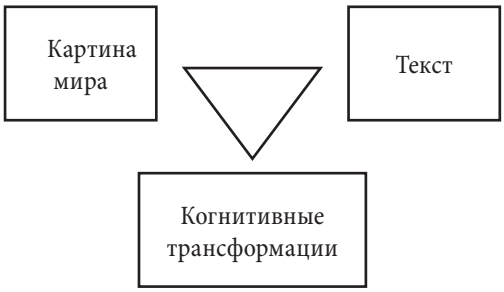
---

[13] *Смирнов И. П.* Смысл как таковой. СПб., 2001. С. 15.

[14] Там же.

[15] *Рахилина Е. В.* Основные идеи когнитивной семантики // Современная американская лингвистика: фундаментальные направления. М., 2001. С. 370–390, с. 375.

являются наиболее глубинным из всех *наблюдаемых* уровней смыслопорождения и смысловосприятия. Именно на уровне когнитивных трансформаций (или на прилегающем уровне закрытой части сознания) осуществляется смыслопорождение и создается смысловая перспектива и отдельного (ситуативного) высказывания и текста. Другими словами, *когнитивные трансформации* — это «предуровень» существования текста и одновременно — база для бытия в сознании индивидуума картины мира, а потому основная и во многом (в отношении знаков языка и кодов культуры) единственная симметричность сознания человека — носителя культуры. *Картина мира,* литературный *текст* и способы или виды *когнитивных трансформаций* представляют собой углы модифицированного в ходе цивилизационного и языкового развития семиотического треугольника Огдена — Ричардса, вид которого в условиях современного семиозиса изменился, на наш взгляд, следующим образом:

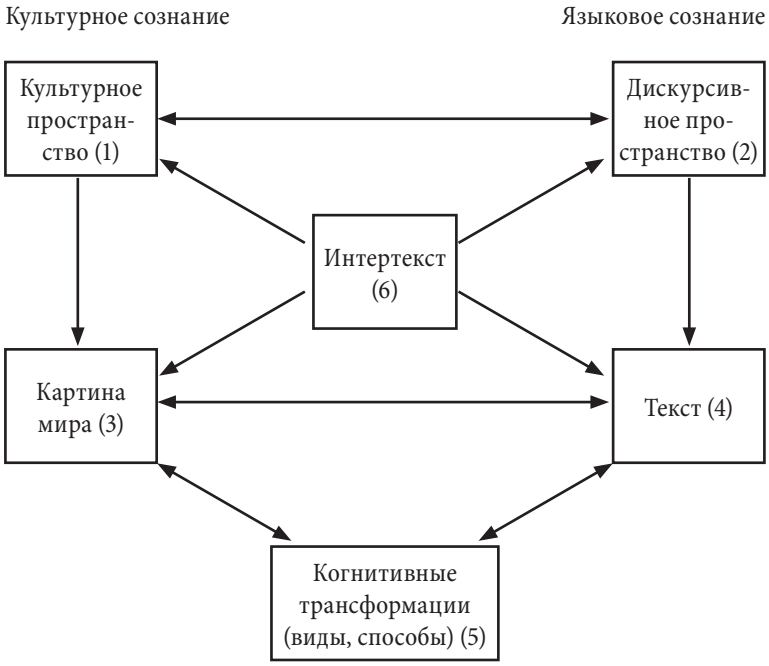


где когнитивные трансформации обладают признаками означаемого, а картина мира и текст — признаками означающего. При этом в ходе текстовой деятельности это соотношение может изменяться, т. е. когнитивный акцент может переноситься с картины мира на текст либо на способ означивания, в роли которого будет выступать одна или несколько когнитивных трансформаций, представленных как смысл изобразительного (словесного) ряда. В указанных позициях при этом происходит растворение и контаминация собственно знака. *Знак под влиянием континуальности смыслов становится диффузным.* На это обстоятельство указывал Ролан Барт в книге «Мифологии», приписывая свойство знаковой диффузии явлению современного мифа. Вместе с тем, по нашему мнению, скорее можно говорить о том, что, процесс изменения структуры знака является системным признаком культуры XX и еще более XXI века. Наблюдаемое обычно в литературных текстах стилистически маркированное функциональное выделение автором способов когнитивных трансформаций представляет собой известную систему художественных тропов и средств логического и/или композиционного построения текстов.

Культурное и языковое сознание индивидуума находятся в отношении *дополнительности,* которое не может, на наш взгляд, являться ни тождеством, ни противопоставлением, ни сопоставлением, т. к. раздельное онтологическое существование этих феноменов культуры не отмечалось и не представляется возможным. Вместе с тем отношение дополнительности, а не тождества может быть подтверждено многочисленными наблюдениями над языковой

практикой иностранцев в сфере обыденной жизни (например, создание национально-языковых анклавов в иноязычной среде), а также в процессе обучения иностранным языкам (в т. ч. обучения иностранцев русскому языку).

Рассмотрим соотношение культурного и языкового сознания в следующей схеме.



На схеме мы видим филогенетическое единство культурологических феноменов, рассматриваемых с точки зрения их собственно культурологических и лингвокультурологических признаков. Вместе с тем обнаруживаются закономерности, формируемые взглядом наблюдателя через призмы культурного и/или языкового сознания, позволяющие смещать выделенные компоненты модели креативно-релевантных феноменов культурного vs. языкового сознания индивидуума по отношению к процессу семиозиса (реализуемого в ходе *означивания* лингвистических и не лингвистических единиц). К этим закономерностям, существенно влияющим на методологические подходы к анализу моделируемых нами объектов культурологии, мы относим следующие.

Компоненты 1 и 2 (*культурное пространство* и *дискурсивное пространство*) и 3 и 4 (*картина мира* и *текст*) непосредственно связаны между собой в филогенезе и онтогенезе и взаимообусловлены. Это значит, например, что тексты, составляющие культурное пространство, могут использоваться в различных формах, видах, модификациях в современном дискурсивном пространстве (т. е. быть актуальными в ходе интеракции и текстовой деятельности). При этом некоторый текст всегда будет соотноситься с картиной мира, представленной в сознании его автора (этот процесс — двусторонний: может моделироваться

и текст в соответствии с картиной мира и картина мира в соответствии с продуцируемым текстом).

Компоненты 1 и 3 (*культурное пространство* и *картина мира*), а также 2 и 4 (*дискурсивное пространство* и *текст*) непосредственно связаны между собой детерминирующей связью: индивидуальная картина мира в большей степени детерминирована культурным пространством, чем культурное пространство индивидуальной картиной мира. То же самое и с соотношением дискурсивного пространства и текста, который детерминирован сферой общения и условиями коммуникации в большей степени, нежели наоборот.

Компоненты 3 и 4 связаны в единое целое в составе подвижного семиотического треугольника (как мы показали это выше), что делает их зависимыми от планирования высказывания, происходящего в виде выбора типа или способа когнитивной трансформации.

Отношения между компонентами 1 и 4 (*культурное пространство* и *текст*) и 2 и 3 (*дискурсивное пространство* и *картина мира*) оказываются опосредованными в связи: с а) различиями в наборе семиотических единиц, представляющих эти компоненты, и б) различными способами осуществления смыслообразующих и смыслоразличительных функций (материальных, ассоциативно-образных, вербальных и т. п.).

Подвижная призма *культурное сознание vs. языковое сознание* позволяет рассматривать эту модель с точки зрения историко-культурного, философско-дискурсивного или лингвокультурологического подходов к анализу и оценке одних и тех же фактов культурологической реальности.

«Цементирующим» компонентом модели является *интертекст*, особое свойство которого в отношении смыслообразования / смысловосприятия заключается в его посреднической функции между «миром знаков» и «миром смыслов». Интертекст, согласуясь с индивидуальными и социальными смыслами, с одной стороны, и семиотическими системами, с другой, обладает достаточной гибкостью для того, чтобы осуществлять «сцепление» всех компонентов, участвующих в смыслопорождении / смысловосприятии.

Вероятностный характер национального семиозиса, определяемый свойствами индивидуального языкового сознания и информационным пространством, в котором функционирует язык, хорошо соотносится с новым типом знака, возникшим в результате развития системы литературных текстов и изменения содержания текстовой деятельности. Этот тип знака, который мы называем *континуальный знак*, представляет собой не дискретное знаковое образование, симметричное само себе, а пролонгированную систему признаков, соответствующих: а) смысловому наполнению высказывания (текста); б) ситуативному (жанровому) соотношению высказывания (текста); в) позиции наблюдателя (приближенной к позициям автора/читателя, либо удаленной от них) и г) цели когнитивного моделирования (т. е. исследовательской установке наблюдателя). Тип континуального знака определяется доминированием (в высказывании, фрагменте текста, либо целом тексте) одного или нескольких способов когнитивной трансформации.

Нами выделено несколько типов когнитивных трансформаций: *концептуализация* (выражение смыслов через логико-семантическую операцию обобщения), *метафоризация* (выражение смыслов через логико-семантическую операцию сравнения/сопоставления) и *типизация* (выражение смыслов через логико-семантическую операцию соположения или

сопряжения)[16]. Особое место в русской языковой ментальности занимает *символизация* — тип когнитивной трансформации, существующий в неразрывной связи с другими типами трансформаций и выступающий всегда латентно. Это свойство современного русского литературного текста обращено к историческим этапам развития национальной культуры и демонстрирует *текстоцентрический характер* этой культуры.

Доминирующая когнитивная трансформация (переход «смысл — текст») формирует не только тип континуального знака, но и тип смысловых отношений внутри текста и *стратегию текста.* Русский текст демонстрирует *гармоническое соединение* всех типов когнитивной трансформации в пределах одного авторского замысла в виде набора *стратегий текста.* Это свойство можно отнести к действию глубинных пластов русского национального культурного сознания, возникшего и развивавшегося не в *этническом,* не в поведенческом или песенно-игровом, а в *книжно-письменном*, текстоориетированном направлении. По нашему мнению, эта тенденция сохраняется и в наши дни.

Таким образом, введение в научный обиход понятия *национальный (русский) семиозис* позволяет на основании исследования когнитивно-семиотических процессов не только выявить особенности русской культуры в динамике ее исторического развития, но и прогнозировать ее последующие изменения. Аналитический и прогностический потенциал теории национального семиозиса может быть использован в политической, управленческой, образовательной и социально-культурной сферах.

V. A. Sulimov

Russian Semiosis: Problems of Methodology

Research of culture as a compound systemic object determines necessity of preliminary selection and explanation of methodological approaches. Definition of culture as national semiosis, that is infinite process of production, explanation and historical transmission of texts, based on nationally oriented system of values, symbolic rows and archetypes, is to be understood in a wider context: studying of semiosis on its deepest, archetypal levels is to be based on the philosophical theory of value. It is just the system of values of any culture being determined by historical traditions and spiritual experience of nation, that becomes not merely object of fictional or scholar explanation, but constitutes the manner of understanding of texts of culture. Methodology of the research of national semiosis has to embrace, apart from deciphering cultural codes, a system of value semantic characteristics of language, as well as models of explanation of national intertext, determined by these values. Thus multilevel explanation model based on the system of values corresponds to the concept of “Russian semiosis”.

[16] *Сулимов В. А., Фадеева И. Е.* Русский семиозис: введение в проблему // Семиозис и культура. Выпуск 1. Сыктывкар, 2005.

Г. Х. Шингаров
Современная гуманитарная академия (Москва)

КИРИЛЛИЦА КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

Славянская азбука — это целостная, сложно структурированная семиотическая система. Как историко-культурное явление, она выполнила и выполняет уникальные функции в развитии славянских народов, их языка и культуры.

Известно, что славянская письменность в целом на ранних этапах ее развития формировалась на основе двух видов графического изображения букв — глаголицы и кириллицы. В тексте данного сообщения мы употребляем термин «кириллица» в качестве видового, подразумевающего и глаголицу, и кириллицу в узком, собственном смысле этого слова. Такой выбор термина, на наш взгляд, оправдан помимо ряда других причин и тем обстоятельством, что в течение уже нескольких столетий мы пользуемся исключительно кириллицей. Она в настоящее время является общеупотребляемой в славянской кириллической письменности.

По свидетельству «Сказания о письменах» Черноризца Храбра возникновение и распространение славянской письменности происходило «Въ времена Михаила, царя грьчьска, и Бориса, князя българьска, и Растица, моравьска, и Костеля, князя блатенска» (болгарская редакция). По другому списку (русская редакция) этот текст передан следующим образом: «Въ времена Михаила, царя греческа, при патриарсе Фотии, в лета князя Бориса болгарска и Растица, князя моравска, и Костеля, князя блатенска, в княжение князя великого всея Руси Рюрика, погана суща, не крещена, за 120 лет до крешения русския земля, в лета от сотворения мира 6363».

Возникновение кириллицы как новой формы письменности стало возможным благодаря эволюции культуры славянских народов с V–VI вв. под влиянием внутренних изменений в славянском мире и контактов с рядом других народов и прежде всего с Византией.

По свидетельству летописца IX века Анастасия Библиотекаря (Assemani, II, 190) еще в V в. болгары, завоевавшие Мизию, застали там славян-христиан, у которых были цареградские священники. В VI в. значительные должности, светские и духовные, в Константинополе занимали славяне Доброгост, Всеград, Тетимир, Оногост. С V в. большая группа славян жила в районе Салоник и намного южнее его. Они были в тесном контакте с греческим населением, и многие из них пользовались в своей ежедневной и деловой жизни греческим письмом и книгами на греческом языке. Все это оказывало определенное влияние на славянское самосознание и на характер языка местных славянских племен. Отмеченные факторы подготавливали почву как для возникновения славянской письменности, так и для ее быстрого усвоения и распространения в славянском мире.

Создание славянской азбуки и письменности было осуществлено людьми высокообразованными, прекрасно владеющими как греческим, так и языком ряда славянских племен.

Восхищаясь образованностью, благородными человеческими качествами и светлыми идеалами наших первоучителей, один из непосредственных их учеников Климент Охридский в своем «Похвальном слове Константину-философу» писал: «Но какие уста могут передать сладость его учения? Какой язык может рассказать о подвигах, трудах и доброте его жизни? Бог

создал эти уста святлее солнечного света, чтобы просветить помраченных в греховном обмане. Его язык пролил сладостные и животворные слова… его пречистые пальцы создали духовные органы и их украсили златоозаренными буквами».

Отмеченные выше обстоятельства продолжительного знакомства славян с византийской культурой и владение Кириллом и Мефодием солунским и другими славянскими диалектами оказали существенное влияние на названия и графическое изображение славянских букв. Создание такого культурного феномена, как славянская азбука, потребовало от ее творцов гигантской творческой интеллектуальной работы во многих отношениях. Во-первых, в области фонетики нужно было выделить основные составные звуки славянской речи. Во-вторых, изобрести графическое начертание. В-третьих, дать буквам соответствующее название и, в-четвертых, расположить их в определенном порядке по соответствующим показателям. Это и определило количество букв с соответствующими названиями.

Благодаря возникновению славянской письменности и превращению устной в письменную речь, славянский язык, носителями которого являлись лишь живые люди, общающиеся между собой на своих диалектах, приобрел новый онтологический статус, вещественно воплощенный в соответствующих письменных текстах. Славянская речь приобрела свои скрижали, она стала одним из памятников и обязательным элементом мировой культуры. Исчезновение славянства из мировой культуры и истории стало невозможным. Того, что написано пером, не вырубишь топором. Истекшие двенадцать веков показали, что благодаря славянской письменности и всему, что связано с ней, славяне заняли достойное место в истории человечества и создали первоклассные образцы культуры мирового значения.

На основании сказанного выше можно прийти к выводу, что первую функцию, которую выполнила кириллица — изменение онтологического статуса славянских языков в мировой культуре, — славянская речь приобрела: во-первых, объективно-вещественное бытие в виде письменных текстов во-вторых, открыла для славян доступ к культурным ценностям других народов, благодаря переводам на славянские языки и в-третьих славянская культура, развивающаяся на собственной письменной основе стала замечательным составным элементом мировой культуры.

В современной лингвистической литературе дискутируется вопрос о таких буквах кириллицы, как Т, Ф и Х, обозначающих звуки, нетипичные для праславянского языка. Мы уже отметили, что славяне, диалект которых был ближе всего знаком Кириллу и Мефодию, в течение нескольких веков были под влиянием греков, так что эти звуки в их языке наверняка уже существовали. Изобретя письменные знаки для этих звуков, наши первоучители не только закрепили их для наречий, в которых они уже реально звучали, но и распространили во все славянские диалекты, а потом и национальные славянские языки, обогатив тем самым всю славянскую фонетику и речь.

При решении данного вопроса в пользу предлагаемой гипотезы следует учитывать не только то, что мы находим в письменных памятниках при помощи палеографического метода. Полезно учитывать и некоторые особенности речи славян, которые и до настоящего времени живут в районе Салоник. Этот славянский диалект в каком-то смысле можно рассматривать как своеобразный заповедник, резерват, в котором осталось многие от старославянского, так как он мало изменился под влиянием славянской письменности и других славянских языков.

Этот диалект эволировал в сторону новоболгарского языка, и в силу этого он преимущественно аналитический. Но фонетика достаточно близка в некотором отношении к той, которой солунские славяне пользовались и во времена Кирилла и Мефодия. И до сих пор в их речи звучат большой и малый юс. Там говорят не «рука» (как в русском и сербском), не «ръка» или «рака» (как в болгарском и македонском), а «ронк» (как в польском (rąka), «зъмб» или «зомб», как в польском «ząb». Сохранился в языке солунских славян и малый юс. Они говорят не «чадо» (в русском) или «чедо» (в болгарском), а «чендо», не «пять» или «пет», а «пент» и т. д.

В славяноведческой литературе существуют разные точки зрения и на происхождение буквы «ять». В настоящее время эта буква не используеться ни в одном из славянских языков. Из русского варианта кириллицы она была вычеркнута при реформе 1918 г., а из болгарского в 1946 г.

Но не всегда при проведении реформ можно предсказать все их последствия. Если посмотреть поглубже на то, что происходит в современном болгарском правописании, то легко убедиться, что реформаторы намного хуже понимали суть славянских языков и правила их грамматики, чем наши первоучители. Сейчас во многих случаях основа одного и того же слова разная в случаях, когда оно выступает как существительное и как прилагательное (хляб — хлебни произведения, сняг — снежинка и т. д.). Этот пример, наверное, следует учесть в ситуации, когда часто слышим разговоры о реформе русского языка. Еще хуже разговоры о замене кириллицы латиницей. Этот вопрос поднимался в России в начале 30-х гг. XX в., иногда он звучит и сейчас как в России, так и в Болгарии. Не будем говорить о вывесках на разных магазинах, офисах, рекламе и т. д. — безобразие, которого не увидишь нигде в мире.

Еще с момента возникновения славянской письменности церковнославянские тексты приобрели литературный характер. Переводы богослужебных книг имели высокохудожественный характер, они были написаны в духе Ветхого и Нового Заветов и по своим литературным достоинствам и выразительности не уступали им. Это сразу поставило церковнославянскую литературу радом с лучшими образцами мировой литературы. «Слово Божье, — писал Ф. И. Буслаев, — оглашаясь на языке необразованном, выводит его из пределов домашнего, одностороннего воззрения на общечеловеческое поприще отвлеченной нравственной мысли. Живость начального впечатления уступает величию влагаемой в слово идеи, и христианство сглаживает с языка его изобразительность, воспитанную язычеством, точно также, как ниспровергает изображения видимых блаженств»[1]. Подвигнув солунских братьев на создание славянской письменности, по образному выражению Черноризца Храбра, «так разум, братие, Бог есть дал славенам».

Литературный характер церковнославянского языка состоит и в том, что тексты на нем писались по определенным грамматическим и литературно-выразительным правилам. Это дисциплинировало письменную речь, направляя ее от образно-наглядных форм изложения ее содержания к логически-понятийным формам, от конкретно-образного мышления к понятийно-логическому. «Необходимо признать, — писал чешский славист А. Достал, — литературность старославянского языка уже в период почти с возникновения старославянских

[1] *Буслаев Ф. И.* Влияние христианства на славянский язык. Опыт истории языка. Киев, 1839. С. 89.

памятников, так как с самого начала на этот язык были переведены тексты очень важные для своего времени, и с самого начала в них исчез характер местного языка»[2]. Значит, придание славянскому языку формы литературного является другой заслугой кириллицы и всего дела святых солунских братьев перед славянством.

В истории развития славянских культур наблюдается сложный процесс взаимодействия письменного церковнославянского языка с народным языком отдельных славянских племен. Именно в сложных взаимовлияниях отдельных славянских диалектов друг с другом и с письменным церковнославянским формировались национальные языки отдельных славянских народов. Как писал М. А. Максимович, «церковнославянский язык не только дал образование письменному языку русскому… но более всего других языков имел участие в дальнейшем образовании нашего народного языка»[3] .

Вместе с принятием и распространением христианства и текстов Священного Писания на родном языке в создании православных славян прививалась и христианская нравственность с ее строгими этическими нормами. Письменный язык очищался от слов и выражений, несовместимых с христианскими представлениями о достоинстве, чести, приличии, добропорядочности. Из письменной эти нормы переходили и в разговорную речь. Происходил процесс сакрализации славянского языка, и слово приобретало ореол святости.

Постепенно, с развитием славянской письменности, славянских литератур и национальных языков формировалась славянская словесность, которую М. А. Максимович определял как «совокупность памятников, в которых выразилась душа и жизнь народа посредством *языка* изустно либо письменно»[4].

К сожалению, в последние десятилетия в нашей жизни наблюдается противоположный процесс. Язык все более наполняется нелитературными, непристойными словами. Для многих сквернословие уже не является непристойным и показателем плохого воспитания. Нередко, послушав на улице разговор отдельных групп людей, и особенно молодых, создается впечатление, что на русском можно общаться только при помощи 5–6 слов. Это на улице. Но еще хуже, когда сквернословие слетает с экранов телевизора, с подмостков театров или со страниц журналов и книг. Веский аргумент: таков дух времен, таков язык массы, ей надо подражать, с ней необходимо заигрывать.

Как мы уже отмечали, историческое развитие славянских письменных языков и национальных литератур показывает обратное тому, что пытаются культивировать некоторые деятели «культуры» сейчас: литературная речь санкционировала только слова и выражения, отвечающие высокими моральным нормам, сложившимся у славянских народов с момента их христианизации и возникновения славянской письменности.

Старославянский язык еще с самого возникновения имел характер славянского литературного языка. Самые ранние славянские письменные памятники, дошедшие до нас, с момента их возникновения уже впитали в себя особенности южно- и западно-славянских наречий. Если примем, что в начальном своем виде азбука и перевод богослужебных книг имели

---

[2] *Буслаев Ф. И.* Влияние христианства на славянский язык. С. 89.

[3] *Максимович М. А.* История древнерусской словесности: В 2 т. Т. 1. Киев, 1839. С. 447.

[4] *Буслаев Ф. И.* Влияние христианства на славянский язык. С. 11.

в своей основе диалект солуцких славян, то во время деятельности Кирилла и Мефодия с учениками в Моравии эти тексты и сама азбука бесспорно подверглись доработке и уточнению на моравской основе. Славянские первоапостолы в Моравии не только проповедовали в храмах, но и вели широкую просветительную деятельность среди населения. Это, безусловно, требовало переработки и обогащения текстов новыми западнославянскими словами.

После смерти Кирилла и Мефодия и изгнания их учеников из Моравии центром развития славянской письменности стала уже христианская Болгария. Но ученики первосвященников приехали в Болгарию уже не с первоначальными, а с текстами, обработанными на межславянской основе. Привезенная из Моравии письменность начинает развиваться на более широкой южнославянской почве. Как писал В. В. Виноградов, «старославянский язык, даже если принять его диалектной основой говор македонских, солунских славян, в процессе своего письменного воплощения подвергся филологической обработке и включил в себя элементы других южнославянских говоров»[5].

Кто более или менее знаком с текстами древнейших старославянских и церковнославянских памятников, не может не заметить, что в них слова моравские нередко могут встречаться в текстах болгарского или русского происхождения, слова сербские и болгарские — в чешских текстах, слова и тексты русские — в болгарских и сербских и т. д. В русском эпосе легко заметить присутствие элементов старославянского с международными, прежде всего межславянскими, сюжетами. Такое свободное взаимопроникновение слов одних славянских диалектов и языков в письменные тексты и живую речь других славянских народов легко понять, если учесть их лексическую, грамматическую и семантическую близость, особенно на ранних этапах их развития. Диалектную пестроту можно обнаружить не только в старославянских и церковнославянских текстах, но и в современных славянских языках. Все, что происходило в том или другом славянском языке, легко переносилось и осваивалось в других. Как писал А. А. Срезневский, русский народ, приняв христианство, «нашел уже книги, необходимые для богослужения и для поучения в вере, на наречии, отличающемся от его народного наречия очень немногим»[6].

Таким образом можно прийти к выводу, что кириллица вместе со старославянским, в том числе церковнославянским, сыграли огромную роль в формировании славянских языков как единой семьи близкородственных языков, имеющих под собой общую лексическую, грамматическую и семантическую основу. И в этом плане кириллица сыграла выдающуюся роль в качестве феномена культуры.

Славянская письменность принесла славянам не только духовно-религиозную, но и образцы философской, исторической, песенно-поэтической, правовой и т. д. форм культуры. Переход славянской разговорной речи самого разнообразного нерелигиозного характера на письменную привел к развитию славянской деловой литературы, к оформлению и закреплению в соответствующих текстах норм и практику не писанного до этого естественного славянского права. Возникновение письменной формы песенно-поэтического творчества, летописей,

---

[5] *Виноградов В. В.* Основные вопросы и задачи изучения истории русского языка до XVII века // Вопросы языкознания. 1969, № 6. С. 3

[6] *Срезневский И. Н.* Мысли об истории русского языка и других славянских наречий. СПб., 1887. С. 32.

оформление международных договоров, государственных документов, грамот, переписка с государственными деятелями других стран и т. д. — все это явилось ростками различных форм зарождающейся новой славянской цивилизации.

Особую ценность для понимания кириллицы как феномена культуры представляют те памятники, в которых зафиксированы события из истории славянских народов самого различного характера — культурного, военного, бытового, государственно-политического и т. д. Письменность — важнейшая и самая надежная форма исторической памяти народов. Хотя у наших предков еще до появления кириллицы была вековая история, богатая самыми разнообразными событиями, но подлинная история славян начинается после возникновения нашей письменности, после того как славяне стали писать свою историю на своем родном языке. И это понятно: во-первых, она давала возможность в письменной форме фиксировать происходящее в жизни славянских народов и, во-вторых, открыла для славян доступ к истокам мировой истории и вписаться в ее летопись.

В самом начале статьи мы подчеркнули, что кириллица — сложная семиотическая система с различными структурно смысловыми уровнями. В предшествующем изложении мы попытались дать короткую и схематическую характеристику первого уровня этой системы, суть которого состоит в формировании нового онтологического статуса славянских языков. Это — феноменологический уровень славянской письменности, с которым мы имеем возможность непосредственно знакомиться. Но за этим феноменологическим уровнем находиться более глубокий, можно сказать, метафизический пласт кириллицы. Сюда относятся названия букв со смысловым их значением и целостный текст, который получается при прочтении буквенного именника кириллицы.

Исследование этой проблемы в славяноведении имеет давнейшие традиции. Особый интерес к ней появился с начала XIX в. Еще в 30-х гг. XIX в. Н. Ф. Грамматин в своей диссертации «Слово о полку Игоревом, историческая поэма, писанная в начале XIII века на славянском языке прозою» писал: «Я нашел, что славянская азбука, кроме простого названия букв, заключает в себе смысл»[7]. При этом он сделал попытку расположить буквы в определенном порядке, дать соответствующие названия и раскрыть смысл названия некоторых из них. Учитывая пионерский характер работы Н. Ф. Грамматина, позволим себе привести соответствующий текст полностью. Первоначальное название букв, по его мнению, было следующее: «Азъ, Букъ (или Буѓъ), Вѣдю (в простореч. и ныне: вѣду, Глаголю, Добро, Есть, Живешь, Земля, Иже, I, Како,Люди, Мыслеть, Нашъ, Он, Покой, Рцю, Слово, Твердю, и пр., т. е. Я Бога вѣдаю, глаголю: добро есть (тому), живешь (в древ. слав. грам. вин. пад. сходен с именит. и живешь что, а не на чѣмъ) на землѣ кто и, какъ люди, мыслитъ; нашъ Онъ (т. е. Богъ) покой рцу, Слово (т. е. имя Божіе; перевод греческого Логосъ) твержу и пр. Мысль весьма приличная для того, кто позналъ истинного Бога и сталъ мыслить, подобно людям, т. е. посредствомъ письма изображать свои мысли. Сей смыслъ Словенской азбукѣ дан без сомнения в подражание Еврейской, в которой св. Іеронимъ находилъ таинственный смыслъ»[8].

---

[7] *Грамматин Н. Ф.* Слово о полку Игоревом, историческая поэма, писанная в начале XIII века на Славянском языке прозою. М., 1823. С. 113.

[8] Там же. С. 113.

Вряд ли будет сильным преувеличением, если сказать, что большинство попыток расшифровать славянский буквенный именник и создать из него целостный текст в основе своей исходили из тех же принципов, что и Н. Ф. Грамматин: считать, что в основе именования славянских букв лежат взаимствования или подражания другим азбукам, и прежде всего азбуке Ветхого Завета[9]. Так, например, Л. Б. Карпенко пишет, что «имя буквы поддержано со стороны Библии и живет ее смыслом»[10]. А. Г. Дугин[11], например, прообраз первой буквы кириллицы («Аз») видит в названии германских нордических богов Асы или Ас. Вряд ли Константин-философ и его брат Мефодий путешествовали так далеко на север и сильно увлекались письмом, на которое ссылается А. Г. Дугин, чтобы первую букву своей азбуки назвать именем нордических богов. В своем подходе к обсуждаемой проблеме мы исходим из других теоретико-познавательных и историко-культурных позиций. Мы учитываем следующие принципиально важные моменты. Во-первых, это мировоззрение эпохи создания кириллицы, которое принципиально отличалось от мировоззрения времени создания более ранних форм письменности. Обратим внимание на следующий факт. Основная группа букв, отражающих почти весь фонетический состав славянских языков, заключена между двумя буквами, обозначающими первое лицо единственного числа во всех славянских языках — «Аз» и IA (Я). Главным действующим лицом является герой, говорящий и действующий от собственного лица, от лица своего Я.

Материалом для определения основных звуков славянских языков и их графического изображения, как и названий букв для славянских просветителей была исключительно славянская языковая стихия и греческий алфавит. Кирилл и Мефодий жили в IX в. и их мировоззрение определялось христианским пониманием Бога, мира и человека. В их мировосприятии и мироощущении содержалось все ценное, что было не только в восточных религиях, но и в греческой философии и в христианстве. Не следует забывать, что христианство возникло через несколько веков после софистов с их «человек мера всех вещей» и Сократа с его «Познай самого себя». Согласно этой идеологии, человек должен жить по своим личным убеждениям на основе принципов общественной морали.

Разницу между предназначением человека в Ветхом Завете и христианстве очень четко понял и передал Иларион в своем «Слове о законе и благодати». По закону человек желает и действует принудительно на основе традиции. По благодати человек живет и действует по своей собственной воле на основе закона Божия. Наши первоучители воплотили в свое творение идею о том, что письменность должна воспитывать человека, живущего по благодати. А по благодати может жить только человек просвещенный, имеющий свое Я («Аз»), свои убеждения и действующий по своей доброй воле.

---

[9] *Буслаев Ф. И.* Влияние христианства на славянский язык. *Иванова Т. А.* О названии славянских букв и порядке их в алфавите // Вопросы языкознания. 1969, № 6. С. 48–54; *Прозоровский Д. И.* О названиях славянских букв // Вестник истории и археологии. 1888; и др.

[10] *Карпенко Л. Б.* Глаголица как семиотическая система. Автореф. дис. … д. филолог. наук. СПб.,2000. С. 12.

[11] *Дугин А. Г.* Мистерии Евразии. М., 1996.

Изложенное выше дает нам основание подойти к анализу метафизического уровня кириллицы не только с христианско-религиозной, но и с личностно-воспитательной точки зрения. Для того чтобы составить себя соответствующее представление о названиях букв, последовательности и в азбуке, и в тексте, получающемся при их прочтении, следует учесть следующее важное обстоятельство. Кириллица содержит в себе сложный состав неоднородных по функциям букв. Наш анализ показал, что можно выделить семь групп букв, содержащихся в славянской азбуке.

К первой, назовем ее основной, группе относятся буквы, которые обозначают звуки, содержащиеся во всех славянских языках, при помощи которых можно было бы записать основной словарный фонд славянских языков. К ним следует отнести буквы: А, Б, В, Г, Д, Ж, S, З, И, К, Л, М, Н, О, П, Р, С, Т, У, Ф, Х, Ч, Ш, Ю, IA.

К группе букв, встречающихся в одних и тех же славянских словах, имеющих одно и то же значение, но произносимых по-разному в отдельных славянских языках. Это — большой юс и малый юс. Мы уже отметили, что в польском и в языке славян, живущих в районе Салоник (солунских славян) большой юс произноситься как «он» или «ън»: польское «ręka», «ząb», у солунских славян — «ронка», «зънб». В русском, сербском и других славянских языках большой юс перешел в у («рука», «зуб» и т. д.). В болгарском он перешел в «ъ-»: «ръка», «зъб», в македонском — в «а» («заб», «рака»).

Малый юс в современных славянских языках трансформировался в большое разнообразие звуков как в существительных, так и глаголах. В польском и у солунских славян он звучит как «ен», в русском в основном как «я» («имя-имена», «племя-племена» и т. д.). В болгарском он звучит как «е» («име-имена», «племе-племена», и др.). В области глаголов в первом лице единственного числа настоящего времени малый юс перешел: в русском на «у» и «ю» (исключение — «ем» и «дам»), в польском звучит как «ен», в сербском и некоторых болгарских диалектах как «ем», в македонском — в большинстве случаев как «ам», в болгарском — как «а» или «я».

Третья группа — это буквы, которые встречаються только в некоторых славянских языках. Сюда нужно отнести еры (ЪІ, ЬІ) в русском и Ѣ в болгарском и древнерусском (в русских текстах встречается до реформы 1918 г.). Кирилл и Мефодий включили в азбуку письменные знаки для смягчения (йотирование) гласных и согласных букв. Для гласных — это знак «І» (и). Для согласных — это «ь»-ерь («корень», «забудь» и т. д.). В старославянских и в современных текстах он встречается и после согласных в середине слова.

Шестая группа букв — это буквы, отражающие йотированные гласные и согласные. К ним относятся ꙗ (Я), ѥ– (йе), ѩ (йен) и ѭ (йон).

И наконец, седьмая группа букв. Это — греческие буквы, встречающиеся при написании греческих слов на кириллице.

К прочтению названий отдельных букв и текста, получающегося при этом, как уже отметили, мы исходим не из библейских или других религиозных, а из гуманистических, просветительско-воспитательных позиций, хотя в основе этих позиций находится христианское учение. По нашему мнению, буквы основной группы можно прочитать следующим образом:

«Аз, Бука — темный человек, невежда, Ведя, выучив, освоив, Глагол — письменное слово, грамоту, Знаю, что Жизнь Есть Добро, но S (еще лучше) есть Земля, родина, родной край.

И, Как вы Люди Мыслите, каков Он Наш Покой, мир, бытие? Речи́, скажи, Слово Твердое, Оученое Ф (лучший) Херувим о Цы — человеках (в некоторых южнославянских диалектах человецы) и о Червях, ползучих тварях, Ш (то, что) знаю ІА».

Подводя итог всему изложенному выше, можно сказать, что кириллица как феномен культуры выполнила ряд функций первостепенной важности. Выделив основные звуки, изучив фонетику славянских языков и зафиксировав их в соответствующих графических знаках — буквах, кириллица придала новый онтологический статус славянским языкам, выразила их в вещно-объективной форме, включив таким образом славянский мир в мировую культуру. Кириллица и развитие славянской письменности придали славянским языкам литературную форму, что способствовало сохранению общей основы славянских языков. Кириллица и появившаяся на ее основе литература стали основной формой исторической памяти славян. Названия букв и текст, составленный ими, имеют в своей основе глубокий гуманистический, просветительско-воспитательный и образовательный характер.

G. K. Shingarov

Cyrillic Alphabet as Cultural Phenomenon

Cyrillic alphabet is a phenomenon of culture, fulfilling several functions: determination of the phonetic fund of Slavonic languages, expression of corresponding sounds in the form of letters. In this way, Slavonic languages gained a new ontogical objective-subjective status. Cyrillic alphabet provided literacy for the Slavonic languages, and saved their general (tribal) organization. Cyrillic alphabet consists of 7 categories of letters, which are singled out in this paper. Reading traditional names of the letters as text provides deep insight into philosophical, moral and educational views of Cyril and Methodius.

И. Ю. Роготнев
Пермский государственный университет

РУССКАЯ СМЕХОВАЯ КУЛЬТУРА НОВОГО ВРЕМЕНИ: К ВОПРОСУ ОБ ЭВОЛЮЦИИ

История смеха как феномена культуры стала сферой интереса ряда гуманитарных наук. Если в XIX — первой половине XX в. интерес исследователей вызывает сугубо филологический или эстетический аспект проблемы (поэтика комизма, соотношение понятий сатиры и юмора и др.), то во второй половине XX в. оформляется новый объект исследования — «смеховая культура» (этот процесс связан прежде всего с именем М. М. Бахтина). Понятие о смехе как совокупности художественных приемов, служащих воплощению определенного эстетического замысла, сменяется представлением о едином феномене, особой подсистеме национальной культуры. На наш взгляд, существенным недостатком современной теории смеховой культуры является отсутствие общей концепции ее эволюции в эпоху Нового времени. Как известно, в классических работах М. М. Бахтина, Д. С. Лихачева и А. М. Панченко вопрос о смеховой культуре XVIII–XX вв. специально не рассматривается.

Первым шагом в создании общей теории смеховой культуры должно стать, на наш взгляд, переосмысление ряда фундаментальных положений М. М. Бахтина: «Карнавальный смех, во-первых, в с е н а р о д е н […]; во-вторых, он у н и в е р с а л е н, он направлен на все и на всех (в том числе и на самих участников карнавала), весь мир представляется смешным, воспринимается и постигается в своем смеховом аспекте, в своей веселой относительности; в-третьих, наконец, этот смех а м б и в а л е н т е н: он веселый, ликующий и — одновременно — насмешливый, высмеивающий, он и отрицает и утверждает, и хоронит, и возрождает. Таков карнавальный смех»[1].

В сущности, в рамках интересующей нас проблемы (эволюция смеховой культуры) концепцию Бахтина необходимо лишь перевести в более широкий культурный контекст мировой смеховой культуры:

1) в системе национальной культуры можно выделить **особую подсистему** — смеховую культуру;

2) в основе смеховой культуры лежит смеховой **образ мира** («мир наизнанку»);

3) для карнавального смеха средневековой Европы характерна амбивалентность (смысловой доминантой мира данного типа смеховой культуры является состояние обновления мира, смерти и одновременно перерождения).

В последнем тезисе нам важно подчеркнуть, что амбивалентный смех не может считаться универсальной формой смеха для мировой смеховой культуры.

Существование **культурно-исторических типов** смеховой культуры выявляется при сопоставлении работы М. М. Бахтина с коллективной монографией «Смех в Древней Руси» (Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, Н. В. Понырко). Амбивалентный характер смеха в Древней

---

[1] *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса М., 1990. С. 17.

Руси сохраняется в святочных и масленичных празднествах, но в письменных памятниках не является главенствующей формой.

Смеховой мир книжной культуры Древней Руси — это, напротив, «мир зла», к нему применяются термины «кромешный мир» и «антимир»: «Вселенная делится на мир настоящий, организованный, мир культуры — и мир не настоящий, не организованный, отрицательный, мир антикультуры. В первом мире господствует благополучие и упорядоченность знаковой системы, во втором — нищета, голод, пьянство и полная спутанность значений»[2].

Общей чертой в двух национально-культурных вариантах смеховой культуры является то, что смех служит средством создания целого **мира**, смеховое начало приобретает **мирообразующую** функцию.

Насколько нам известно, четкого определения смеховой культуры через понятие **смехового мира** в научной литературе не используется, однако, на наш взгляд, именно предлагаемый подход (смеховая культура как совокупность культурных форм, объединенных общим смеховым образом мира) используется в исследовательской практике М. М. Бахтина, Д. С. Лихачева, А. М. Панченко и др. Не случайно М. М. Бахтин подчеркивает, что обрядово-зрелищные формы, «организованные на начале смеха», «строили по ту сторону всего официального второй мир и вторую жизнь»[3]. «Во время карнавала можно жить только по его законам, то есть по законам карнавальной свободы. Карнавал носит вселенский характер, это особое состояние всего мира, его возрождение и обновление, которому все причастны»[4].

Само понятие «смеховой мир», безусловно, нуждается в уточнении. По отношению к литературе (а изучение форм смеховой культуры, в сущности, началось именно в рамках литературоведения) мы понимаем смеховой мир как особую типологическую разновидность художественного мира. Понятие «художественный мир» в современном литературоведении имеет различные трактовки. Так, близким к нему является понятие «поэтическая мифология», обоснованное в известной работе Р. О. Якобсона[5]. По мнению ученого, автор художественных произведений создает собственную мифологическую систему, которую можно описать, исследовав ключевые мотивы в его творчестве. Мы не являемся сторонниками такого подхода, поскольку, во-первых, он расширяет содержание понятия «миф», что во многом «затемняет» проблему актуализации мифологического сознания в культурах Нового времени; во-вторых, данный метод игнорирует проблему отражения реальности в художественном образе (образ отражает, с точки зрения Р. О. Якобсона, индивидуальный миф), что не позволяет говорить о намеренном искажении действительности, свойственном смеховому миру. Несколько иной подход прослеживается в работах Ю. М. Лотмана, который предлагает последовательную семиотическую интерпретацию мира писателя. В статье «Поэтический мир Тютчева»[6] исследователь достаточно четко высказывает мысль о том, что картина

---

[2] *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 13

[3] *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 10

[4] Там же. С. 12.

[5] *Якобсон Р. О.* Статуя в поэтической мифологии Пушкина // Р. О. Якобсон. Работы по поэтике. М., 1987. С. 145–180.

[6] *Лотман Ю. М.* Поэтический мир Тютчева // Ю. М. Лотман. Избр. ст.: В 3 т. Т. 3. Таллин, 1993.

мира автора («онтология мира») — это, прежде всего, язык его произведений. Под «языком» Ю. М. Лотман подразумевает знаковую систему, в границах которой высказывается автор: система отношений между символами, образами, словами. Исследование отдельного художественного текста предстает как анализ синтагматических отношений, исследование поэтического мира — как изучение парадигматики художественных элементов.

В ряде работ художественный мир трактуется как язык в узком смысле (естественный язык, система вербальных знаков). Среди последних работ, отстаивающих данную трактовку, можно назвать статью И. В. Фоменко и Л. П. Фоменко, в которой авторы развивают идеи М. И. Борецкого, М. Л. Гаспарова и др. Данный подход исходит из предположения, что мир художественных произведений реализован в языке этих произведений; основным методом изучения художественного мира является, таким образом, создание словаря автора. Такой подход мы считаем «редукционистским»: он сводит художественный образ (с его пространственными, временными, психологическими, онтологическими характеристиками) к его материальной манифестации (слово). Не случайно авторы высказывают следующую мысль: «[…] непреодолимую пока сложность представляет творчество поэтов „метафорического мышления“ (В. М. Жирмунский), в текстах которых единицей оказывается не слово, но троп»[7]. На наш взгляд, главная трудность заключается в принципиальном несовпадении понятий «текст» и «художественный мир»: единицы текста не могут трактоваться как «картина мира», отражение действительности.

В своей трактовке понятия «художественный мир» мы следуем Д. С. Лихачеву: «Строительные материалы для построения внутреннего мира художественного произведения берутся из действительности, окружающей художника, но создает он свой мир в соответствии со своими представлениями о том, каким этот мир был, есть или должен быть»[8]. Таким образом, изучение художественного мира должно быть основано на описании форм отраженной действительности, а не языка, при помощи которого эти формы получают представление в литературном произведении. Д. С. Лихачев полагает, что произведение обладает особыми пространством и временем, ему присущ свой «психологический мир», «мир социальных отношений»[9], «нравственный мир»[10]. На наш взгляд, выделение во внутреннем мире произведения других «миров» (нравственного, психологического и т. п.) вполне правомерно, однако терминологической синонимии, возникающей в данном случае, можно избежать.

Нравственность, психологический мир личности, социальные отношения, пространство и время — все это представляет собой **категории культуры**, которые выражены в произведении. Изучение смехового мира посредством анализа категорий культуры представляется особенно правомерным, поскольку смеховая культура конструирует мир антикультуры,

---

[7] *Фоменко И. В., Фоменко Л. П.* Художественный мир и мир, в котором живет автор // Литературный текст: проблемы и методы исследования. IV сборник научных трудов. Тверь, 1998. С. 9.

[8] *Лихачев Д. С.* Внутренний мир литературного произведения // Вопросы литературы. 1968 , № 8. С. 78.

[9] Там же. С. 77.

[10] Там же. С. 78.

т. е. в известной мере отражает систему культуры. «Категориальный» подход в современном гуманитарном знании, как известно, является целостной развитой теорией, которая подтверждена, в частности, в историко-антропологических работах А. Я. Гуревича[11]. Именно «категория» наиболее концентрированно выражает представления о мире, его сущностных закономерностях. О предельно общих свойствах внутреннего мира говорит и Д. С. Лихачев, описывая, например, русскую сказочную традицию: «Одна из основных черт внутреннего мира русской сказки — это малое сопротивление в ней материальной среды»[12]. Забегая вперед, выскажем предположение, что смеховой мир построен на **намеренном искажении содержания категорий культуры**.

Фундаментальным кажется нам определение смехового мира как мира антикультуры (или, точнее, «антимодели» культуры). Логика официальной культуры отрицается во время карнавала, для которого «очень характерна своеобразная логика „обратности“ […], логика непрестанных перемещений верха и низа („колесо“), лица и зада, характерны разнообразные виды пародий и травестий, снижений, профанаций, шутовских увенчаний и развенчаний»[13]. «Особо важное значение имела отмена во время карнавала всех иерархических отношений»[14].

Понятие «художественный мир» является ключевым для анализа произведений смеховой литературы. На уровне художественного мира проявляются как общие свойства книжной смеховой культуры, так и различия между культурно-историческими вариантами мировой смеховой культуры. В то же время неточным будет выделение художественного мира по отношению к карнавалу или масленичным празднествам. Однако и в этой сфере есть особые формы, которые соотносимы с понятием «художественный мир». Все обрядово-зрелищные формы характеризуются пространственной и временной локализованностью. Следовательно, можно говорить об особом игровом моделировании мира в народной культуре. В отношении к народным празднествам под смеховым миром мы, таким образом, понимаем разновидность игровой организации реального пространства-времени. Нормой в моделируемой народной культурой социальной реальности является смеховое поведение, отрицающее, нарушающее регламентированные формы поведения.

Внимание к понятию смехового мира может разрешить некоторые методологические трудности, связанные с изучением смеховой культуры. В частности, очевидным становится принципиальное несовпадение понятий «смеховое» и «комическое»: последнее обобщает явления, связанные с эстетикой смеха, но не со смеховым миром. В этом ракурсе проясняются противоречия во взглядах М. М. Бахтина на эволюцию смеховой культуры, по поводу которых Ю. В. Манн отмечает: «Вопреки господствовавшему мнению о колоссальном усложнении, утончении и обогащении комизма в новое время, Бахтин пишет о „процессе деградации смеха“, и все поле новой европейской литературы после XVI века видится ему усеянным обломками былых великолепных форм гротескного комизма.

---

[11] *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.

[12] *Лихачев Д. С.* Внутренний мир литературного произведения. С. 79.

[13] *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 16.

[14] Там же. С. 15.

С подобным выводом согласиться особенно трудно. Простое эстетическое чувство и тот читательский опыт, который есть у каждого из нас, говорят о том, насколько пестрым, красочным и богатым выглядит поле современного комизма, нуждающееся еще в пристальном и глубоком исследовании»[15].

На наш взгляд, М. М. Бахтин, говоря о «деградации смеха», имеет в виду, прежде всего, историю смеховой культуры; Ю. В. Манн, в свою очередь, прямо говорит об истории комизма. Характеризуя процесс «деградации смеха» в XVII в., М. М. Бахтин, в частности, отмечает, что «смех утрачивает свою существенную связь с миросозерцанием»[16]. Значит, под «деградацией» понимается утрата смехового образа мира. Другой чертой этого процесса является то, что в XVII столетии «амбивалентность гротеска становится неприемлемой»[17]. Таким образом, рассматривая процесс «деградации смеха», исследователь, в сущности, прослеживает разложение смеховой культуры Средневековья. На наш взгляд, для эпохи Нового времени характерна если не деградация, то определенная редукция смеховой культуры: «пестрое, красочное и богатое» «поле современного комизма», как правило, функционирует вне целостной системы смехового мира.

Понятие «смеховой мир» позволяет осветить и другие проблемы эволюции смеховой культуры. На наш взгляд, ключом к построению концепции эволюции смеховой культуры должно стать представление о **культурно-исторических типах** смеховой культуры, имеющих пространственные, временные и социальные **границы бытования** и отличающихся **внутренней спецификой организации смехового мира**.

Один из наиболее значимых культурно-исторических типов смеховой культуры Нового времени выделяется в русской классической литературе и связан с деятельностью М. Е. Салтыкова-Щедрина. Близость этого автора к русской смеховой традиции наиболее очевидна при сопоставлении его произведений с демократической сатирой XVII в., когда смеховой антимир сближается с реальностью, становится средством отрицания действительных социальных отношений. В сатире Щедрина заключен не только социально-политический смысл, художественный мир писателя, как и всякий смеховой мир, организуется как «мир антикультуры», своего рода «антимодель» культуры. Потенциал универсального содержания произведений Щедрина раскрывается при включении образов его сатиры в широкий контекст мировой культуры.

Так, роман «Дневник провинциала в Петербурге» часто рассматривают как роман социально-политический (и для этого есть основания); на наш взгляд, заслуживает внимания отношение романа к так называемому «петербургскому тексту» русской культуры.

Произведения, составляющие петербургский текст, обычно рассматриваются как мифопоэтические, а потому часто возводятся к особому «петербургскому мифу». Под петербургским мифом мы понимаем сакральную по своему характеру инвариантную структуру, определяющую единство и цельность петербургского текста. Ключевыми составляющими петербургского мифа являются предание об основании города (появление

---

[15] *Манн Ю.* Карнавал и его окрестности // Вопросы литературы. 1995, № 1. С. 160.

[16] *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 115.

[17] Там же. С. 115.

из небытия), эсхатологические и «кладбищенские» мотивы, тема зла (в том числе «дьяволизма, чертовщины и бесовщины»)[18], противопоставление Москве (как неестественного естественному), «мистика промежуточных состояний сознания на грани реального и ирреального»[19] и др.

Роман «Дневник провинциала в Петербурге» (1871–1872) уже с первых страниц ориентирован на воспроизведение петербургского мифа. Провинциал отправляется в Петербург, хотя и сам не понимает смысла этой поездки: «Как будто Петербург сам собою, одним своим именем, своими улицами, туманом и слякотью должен что-то разрешить, на что-то пролить свет»[20]. Как видим, в социально-сатирическом романе Щедрина заявлены мотивы петербургского мифа: загадочное притяжение города, состояние духовного поиска. Однако на протяжении романа герой посещает лишь кабаки, салоны и дешевые гостиницы (как видим, типичный смеховой символ «кабак» дополняется у Щедрина рядом других топосов). Перед нами, прежде всего, Петербург чиновников, журналистов и аферистов. «Город-мираж» переосмысляется здесь через сюжет криминальной аферы с театрализованным представлением: провинциалы обмануты столичными жителями, которые представляются крупными чиновниками. В качестве «промежуточных состояний сознания» выступает алкогольный бред, от которого герой не может освободиться (пьянство также типичная смеховая тема). Особую роль играет в романе характерный для петербургского мифа «сновидческий» текст. Герою снится фантастически длинный сон о том, как после его смерти родственники и приятель Прокоп делят имущество провинциала. Как видим, типичный для петербургского текста сон-откровение сменяется у Щедрина прозрением о современной реальности. Оппозиция «Петербург — Москва» замещается оппозицией «Петербург — провинция» (что актуализирует, прежде всего, политические и административные стереотипы). Герой при всем своем желании никак не может вырваться из Петербурга, он все глубже погружается в мир столичной повседневности (которая выступает в качестве кромешного мира). Характерно, что в петербургском романе Щедрина не актуализирован эсхатологический миф, в целом присущий художественному мышлению сатирика.

Таким образом, петербургский миф в романе последовательно профанируется, подвергаясь смеховой деформации. Мир Петербурга обычно описывается «на грани реального и ирреального». Щедрин принципиально лишает Петербург сакральных, мистических смыслов; его «нереальность» достигается сгущением самых обыденных обстоятельств.

Рассмотрим еще один пример присутствия в щедринском мире универсальных образов культуры. Обратимся в этом аспекте к анализу сказки «Вяленая вобла» (опубликована в 1886 г., написана предположительно в 1884 г.).

Вяленая вобла, на наш взгляд, ставится автором в ряд образов пророков, мудрецов, проповедников. Вобла проповедует, что «выше лба уши не растут»[21], в газетах пишут о целой

---

[18] *Топоров В. Н.* Петербург и «Петербургский текст русской литературы» (Введение в тему) // Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995. С. 300.

[19] Там же. С. 301.

[20] *Салтыков-Щедрин М. Е.* Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М., 1988. С. 5.

[21] Там же. Т. 8. С. 385.

«доктрине вяленой воблы». Весь сюжет сказки — это история восприятия и последующего отторжения рыбами «доктрины воблы». Таким образом, мы рассматриваем основную тему сказки как тему «лжепророчества».

История обретения воблой пророческого дара напоминает классические сюжеты о пророках: «провялили воблу», «внутренности у нее вычистили», «мозг выветрили», после этого она начинает «заблуждения человеческие судить»[22] и проповедовать, что «выше лба уши не растут»[23]. Подобные мотивы наличествуют в легенде о пророке Исайе и в ее литературном варианте — стихотворении А. Пушкина «Пророк»: у героя вырван язык, вынуто сердце, после чего он обретает пророческий дар. Кроме того, история вяленой воблы включает явный мотив воскресения из мертвых. «Доктрина вяленой воблы» — это лжепророчество, заблуждение, а не божий дар. Если пушкинскому пророку даны «угль, пылающий огнем» вместо сердца и жало вместо языка, то вяленую воблу отличают лишь высушенные мозги.

Тема лжепророчества раскрывается в дальнейшем через смеховое отражение конфликта пророка и общества (важного в истории пророков Илии, Иоанна Крестителя и др.): в финале вобла съедена «клеветниками» (в связи с этим возможны ассоциации и с лермонтовским «Пророком»). Специфика смехового мира заключается в том, что смех направлен не на образец, а на его перевернутое отражение: развенчивается не пророчество, а лжепророчество. Представляется, что конкретно-историческое содержание сказки связано с осмыслением Щедриным фигуры Ф. М. Достоевского, наследие которого после смерти воспринималось рядом критиков и философов как «пророчество», «откровение». Проповедь смирения, в том числе знаменитые слова из популярной в 1880-х гг. «Пушкинской речи» («Смирись, гордый человек!»), находят смеховую интерпретацию в обывательской пословице «Выше лба уши не растут». Проблема разоблачения пророческого ореола Достоевского ставится также в статье Н. К. Михайловского «Жестокий талант», опубликованной в редактируемых Щедриным «Отечественных записках» (1882).

Смеховой мир произведений Щедрина организует определенный культурный контекст в литературоцентричной культуре XIX в. Проблема восприятия Щедрина современниками и диалога с его произведениями в рамках нового культурно-исторического типа смеховой культуры требует обстоятельного рассмотрения, мы лишь наметим некоторые подходы к интерпретации щедринского творчества в историко-культурном процессе. Одним из общих мест современной Щедрину критики было противопоставление его творчества прозе Л. Толстого. Показательна попытка сопоставления писателей, предпринятая в газете «Неделя» (1884): «Толстой весь — в вечности, в принципиальных философских вопросах, то в Библии, то в живой книге народной, массовой, стихийной жизни, то на богомолье, то читает Конфуция. Даже там, где он наблюдает игру случайностей, он ищет основу и начало. […] Совсем не то Щедрин. Это не философ, а *хозяин…* Он хозяйничает, с раннего утра и до поздней ночи бегает по хозяйству, которое идет не так, как ему хочется; тысяча забот, тысяча хлопот, иногда самых мелких и ничтожных, осаждают его, раздражают, злят, нередко выводят из себя»[24].

---

[22] Там же. С. 385.

[23] Там же. С. 385.

[24] *Кузина Л. Н., Тюнькин К. И.* Интерпретация «мелочного» и «призрачного» в творчестве Толстого и Салтыкова-Щедрина (1880-е годы) // Салтыков-Щедрин. 1826–1976. Статьи. Материалы. Библиография.

На наш взгляд, противопоставление Щедрина Толстому (а отчасти и Достоевскому) выражает принципиальное противопоставление двух типов творческого поведения, аналогичное ритуальному «соперничеству попа и скомороха»[25]. Не случайно творческий путь Щедрина и Толстого во многом параллелен: «Война и мир» и «История одного города», «Народные рассказы» и «Сказки для детей изрядного возраста», «Смерть Ивана Ильича» и щедринский очерк «Имярек». В этом параллелизме выражается внутрикультурная дихотомия творчества, ориентированного на проповедь, осмысление бытия, творчества «серьезного», отчасти религиозно окрашенного — и творчества смехового, пародийного, в чем-то антиэпического, антироманного, близкого к скоморошьему, творчества, в пародийном модусе повторяющего мир «серьезной» культуры. На уровне самосознания литературного процесса оппозиция Щедрин — Толстой (скоморох — проповедник) не выражена так четко. Писатели, скорее, сближаются как крупнейшие представители критического реализма.

Другой культурно-исторический тип смеховой культуры обнаруживается в книжной культуре XX века. В качестве смеховых мы рассматриваем художественные миры ряда представителей авангардизма в русской литературе. Вопрос о смеховой специфике деятельности «обэриутов» должен быть рассмотрен не только на литературном материале: известны многочисленные театрализованные представления «обэриутов», пародийные философские трактаты, специфические кощунственные игры. Представители так называемого «чинарско-обэриутского» круга (Д. Хармс, Н. Олейников, А. Введенский, Н. Заболоцкий и др.) представляют собой группировку, в чем-то аналогичную скоморошьей артели. В пользу такого сближения (типологического, но не генетического) говорит и особый интерес «обэриутов» к области эзотерического знания, к магическим практикам.

Весь этот специфический внелитературный материал, связанный с представителями ОБЭРИУ, до сих пор не введен в научный кругозор и опубликован лишь частично. Однако обращение к литературному наследию интересующей нас группы показывает перспективы рассмотрения их деятельности в контексте практик смехового поведения. В исследовательской литературе неоднократно описывались формы комизма, склонность к алогизму и абсурду в произведениях ОБЭРИУ. Особенно очевидна деформация категорий культуры (пространства, времени, морали, исторического сознания) в произведениях Д. Хармса. Не останавливаясь на анализе смеховой образности ОБЭРИУ, отметим те свойства данного культурно-исторического типа, которые выявляются при его сопоставлении с предшествующими типами смеховой культуры.

Типичные мотивы и образы смеховой литературы выражают, как правило, особые художественные смыслы. В литературе Древней Руси смеховой мир являлся миром зла, неупорядоченности, неблагополучия, противопоставленным реальной действительности; в демократической сатире XVII в. такое соотношение миров сменяется сближением реальности и смехового антимира; именно таким образом сатира «бунташного века» обнажает несправедливость реальных социальных отношений (тот же вариант представлен, на наш взгляд, в смеховом мире Щедрина). В произведениях «обэриутов» специфика отношений смехового

Л., 1976. С. 126.

[25] *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 78.

мира к реальному не проявляется так четко, как в классических смеховых произведениях. Это, на наш взгляд, во многом определяет отсутствие целостности, фрагментарность смехового мира русского авангарда.

Наполнение художественных форм ОБЭРИУ смыслом происходит, как нам представляется, в момент окончательного распада группировки в конце 1930-х гг.

Потусторонний смысл изнаночного мира «обэриутов» открывается в наиболее целостном и художественно значительном произведении Хармса — повести «Старуха» (предп. 1939 г.). Герой повести находится в промежуточном состоянии между миром живых и миром мертвых (миром и антимиром). «Старуха», безусловно, не может расцениваться в качестве смехового произведения: внутренний мир повести мы определяем не как смеховой мир, но как антимир, напрямую связанный со смеховым антимиром предшествующего творчества Хармса.

В качестве смеховой может быть рассмотрена драма Е. Л. Шварца «Тень» (1940), тематически и художественно близкая, на наш взгляд, творчеству «обэриутов». В драме воспроизведен «теневой» мир европейской культуры, ее смеховое отражение. В то же время в «Тени», на наш взгляд, как и в «Старухе» Хармса, характерная для творчества «обэриутов» игра с антимирами находит трагическое переосмысление.

Игра в альтернативный мир оборачивается драмой: принцесса выходит замуж за Тень, а Ученому отрубают голову. Самым преданным и близким герою человеком оказывается вполне обычная девушка Аннунциата, чей образ не связывается изначально с миром мечты и не имеет прямых аналогов в книжной культуре (в отличие от других персонажей).

В пьесе Шварца, сюжет которой, возможно, напрямую связан с трагической судьбой Н. М. Олейникова (близкого друга автора), смеховой мир получает определенный нравственно-философский смысл: этот мир выражает «темное» («теневое») начало человека. Ключевой образ пьесы («тень») вполне закономерен и согласуется с логикой смеховой культуры: «Смех делит мир надвое, создает бесконечное количество двойников, создает смеховую „тень“ действительности…»[26].

В ряд произведений, в которых трагически переосмысливаются образы смеховой культуры, входит стихотворение Н. Заболоцкого «Прощание с друзьями» (1952): в нем типичные образы и мотивы поэзии «обэриутов» (прежде всего, образы насекомых, активно используемых в творчестве того же Олейникова) связываются с темой смерти. В этих произведениях (прозаической «Старухе», драматической «Тени», лирическом «Прощании с друзьями») философскую трактовку находит не только опыт «обэриутов», но и практики смехового творчества в целом. На наш взгляд, анализ этих произведений позволяет проследить формирование новой концепции смеха в русской традиции: смеховой мир осмысляется как опасная игра со смертью.

Элементы и схемы смеховой культуры в достаточной степени востребуются современной культурой. Так, ряд речевых жанров и популярных текстов в Интернет-пространстве используют пародийные и комические приемы; «виртуальная реальность» в некоторых сетевых проектах конструируется как своего рода смеховой мир. В связи с традициями

[26] *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 35.

народной смеховой культуры анализируются в одном из диссертационных исследований такие явления виртуального фольклора, как «Силиконовая Библия», «Энциклопедии компьютерных существ», «Притчи о компьютерных жителях» и др.[27] Однако следует отметить, что содержанием этого смехового мира является ироническое осмысление компьютерных технологий, программ и самой сети Интернет. В данном случае смеховой мир, сохраняя некоторые признаки классической смеховой традиции, утрачивает ее универсальное содержание.

Несколько иначе использует смеховую традицию литература и театр отечественного постмодерна. На наш взгляд, в текстах постмодернизма смеховой антимир зачастую предстает как единственная реальность. Схема «мир — антимир» (реальность и ее «перевернутое», построенное на логических смещениях отражение) сменяется, таким образом, хаотической картиной мира, в котором неупорядоченным предстает само бытие, а не его смеховая «тень». Именно в этом ключе можно рассмотреть внутренние миры произведений Вик. Ерофеева, В. Сорокина, игровые пространства перформативных проектов Г. Виноградова, О. Кулика и др. Думается, что данный опыт является более радикальным, чем игровые практики «обэриутов»: «карнавализация», превращаясь в «деконструкцию», теряет связь со смеховой культурой, которая всегда находится в творческом диалоге с магистральной традицией, но не в конфликте с ней.

Рассмотрев некоторые особенности культурно-исторических типов смеховой культуры Нового времени, подведем предварительные итоги.

Во-первых, следует отметить, что формы смеховой культуры в большей степени выражаются в индивидуальном творчестве. Смеховое видение мира постепенно отходит от коллектива и закрепляется в самовыражении творческой личности.

Во-вторых, в рассмотренных культурно-исторических типах обнаруживается постепенная утрата, с одной стороны, устойчивых связей между миром и смеховым антимиром (процесс этот начинается с XVII в.), с другой — мировоззренческой функции смехового мира, его универсальной отражательной способности (именно это наблюдается в «виртуальном» фольклоре). В этом смысле гипотеза М. М. Бахтина о «деградации смеха» подтверждается нашими наблюдениями.

В-третьих, мы делаем вывод об исчерпанности потенциала русской смеховой культуры в новейшее время.

Вершиной отечественной смеховой традиции мы считаем художественный мир Салтыкова-Щедрина, который является не просто отголоском или реликтом древних форм комизма, но самым грандиозным смеховым миром русской культуры, отразившим (по бахтинскому закону «объективной памяти жанра») величайшие достижения смеховой культуры русского Средневековья.

Салтыков-Щедрин в определенном смысле «закрывает» область развития смеховых миров, однако сегодня смеховая культура предстает как раскрытый фонд комической образности. Типичные элементы смеховой культуры, требующие детального изучения, функционируют и развиваются в культуре Нового времени: образ злой жены, образы дураков и пьяных,

---

[27] *Рукомойникова В. П.* «Виртуальный» фольклор в контексте народной смеховой культуры / Автореферат дисс. … канд. филолог. наук. Ижевск, 2004.

смеховые двойники, кощунственные «покойничьи» игры и т. п. Безусловно, наш исследовательский взгляд является лишь гипотезой, требующей обращения к обширному эмпирическому материалу, некоторые границы которого мы попытались обозначить.

I. Yu. Rogotnev

Russian Humorous Culture of Modernity: on Problem of its Evolution

The paradigm of Russian culture is historically changeable, and its "shadow side", i.e. humorous world of Russian culture, tends to change too. Russian humorous culture of the 19th — 20th centuries often reveals generality with humorous culture of Old Russia, but according to its own, original patterns. "Humorous hero" ("shadow" reflection of personality of its author), "virtualization" of humorous space, new art structure (formation of humorous anti-worlds), are achieved in the times of modernity. Correlation of "serious" and humorous culture also change, in our opinion. In a line of modern works and cultural projects, humorous anti-world forms a self-sufficient system of values, and source of behavioral stereotypes. Humorous system of Modernity is regarded on the material of classical literature, art of vanguard, Internet culture.

В. А. Малахов
Институт философии имени Г. С. Сковороды Национальной академии наук Украины (Киев)

«ДУРНОЙ ГЛАЗ» В КУЛЬТУРЕ: К ОСМЫСЛЕНИЮ ПОСТСОВЕТСКОГО

Цель предлагаемых размышлений лишена амбициозности: всего лишь указать на некоторый феномен; правда, феномен этот, по моему мнению, достаточно характерен для современной культуры. Он в принципе не подлежит объективации, однако может быть тематически установлен (опознан, прослежен и описан по способу своего воздействия) как определенная модальность мировосприятия, перспектива, существенная для понимания обширных слоев культурного опыта наших дней.

Завершенное рассмотрение упомянутого феномена предполагало бы его демонстрацию и анализ на материале искусства, деятельности СМИ, реалий нравственной и политической жизни, рекламы, опыта повседневности. То, что я здесь в состоянии предложить, — это лишь обозначение возможного исходного пункта для изысканий подобного рода; нужны ли они вообще, заслуживает ли данная тема какого-либо внимания — пусть решает уважаемый слушатель или читатель.

Речь, собственно, идет о феномене *злого взгляда*. Не *демонически злого*, наподобие взгляда гоголевского Вия (персонажа, в самом имени которого слышится своеобразный адский императив ви́дения: «Вий!» — «бесовское (и художническое) „виждь!“»[1]), не исполненного какой-то изначально злой воли — хотя и от такого, разумеется, не стоит зарекаться в «мультиверсуме» нашего нынешнего бытия, — но тем не менее взгляда губительного, мертвящего. Лишенного потусторонних прелестей Медузы горгоны[2], но по-медузьи смертоносного, способного перехватить собственный ваш взгляд, куда бы вы его ни отвели, выпить ваше зрение, «заморозить сердце» (Гомер) — и завладеть вами. Взгляда, вредоносность которого представляется особенно неотвратимой именно благодаря его не оставляющей сомнений посюсторонности, его нарочитой, самоупоенной низости; взгляда с претензией на аподиктизм.

Думаю, выскажу не только свое личное впечатление, отметив, что давление подобного недоброго взгляда все чаще ощущается ныне в постсоветском мире. И не только в уличной толпе или в очереди на автобус, но и в сфере ценностно-проективной, предоставляющей образцы для повседневного устроения жизни. С экрана телевизора, с эстрады, с трибуны политических состязаний глядит, возможно, не Вий; но взгляд, который, сквозь все личины и всю мишуру, то и дело впивается в нас оттуда — цепкий, неотступный взгляд режиссера-технолога, — вновь и вновь сковывает наш дух, поистине выхолаживает сердце.

Различие между добрым и злым, дурным взглядом издавна отмечалось представителями различных верований и мировоззрений. Так, в древнем иудейском трактате «Пиркей Авот» читаем: «У учеников Авраама, праотца нашего, добрый глаз (*аин това*), смиренный дух,

---

[1] *Синявский А.* В тени Гоголя. London, 1975. С. 500. Ср.: о «взгляде зла» как одном из лейтмотивов гоголевского творчества: *Попович М. В.* Микола Гоголь. К., 1989. С. 87.

[2] *Вернан Ж.-П.* Смерть в очах. К., 1993.

скромная душа; у учеников злодея Билъама — дурной глаз (*аин а-ра*), высокомерный дух и ненасытная душа»[3]. Высокомерие и ненасытность, которые в данном тексте ассоциируются со злым взглядом (в другом месте трактата к этим ассоциациям присоединяются еще и «дурные побуждения» и «ненависть к людям»[4]), в отношении к тем, на кого этот взгляд направлен, оборачиваются враждебностью, желанием унизить, обделить, поработить.

В цитируемом произведении все перечисленные черты связываются именно с «дурным», недобрым взглядом. Однако подобные признаки (разумеется, при иной нюансировке их отрицательного нравственного значения) в принципе ведь могут быть приписаны и взгляду как таковому; в этом случае то, что здесь у нас предстает как симптом культурного неблагополучия, следовало бы признать антропологической *нормой* (или, по крайней мере, нормой «культуры взгляда»), и проблема, которая едва начинает вырисовываться, отпала бы сама собой.

Напомню, что предметом нашего внимания на этих страницах выступает то, что по существу не может быть объективировано (строго говоря, даже феноменологически описано как «являющее себя», ибо взгляд, скорее, не являет себя, а являет, делает нечто видимым *для* себя). Поэтому, не имея оснований поступаться сфокусированностью на упомянутой специфике феномена «взгляд» во имя тех или иных прикладных целей, я оставляю здесь в стороне востребованные сегодня вопросы о «мужском» и «женском» взгляде, «властном» взгляде, взгляде этнически озабоченном и т. п.; понятно, что на эмпирически-объектном уровне разнообразие конкретных взглядов соответствует разнообразию обладающих способностью смотреть. Тем не менее, к самому существу проблемы, которая нас занимает, относится, по-видимому, следующее: заложены ли агрессивность, ненасытность, стремление к обладанию и власти и т. д. во «внутреннем устройстве» взгляда как такового или же они определяют лишь некоторую его особую экзистенциальную модификацию?

И если верно последнее, как осмыслить упомянутую особенность *sub specie culturae* и насколько она значима для современного культурологического дискурса?

Следует сказать, что попыток обосновать «захватническую» природу взгляда вообще в философии и искусстве XX в. более чем достаточно. Особенно выразительна в этом отношении, разумеется, фигура Ж.-П. Сартра. С одной стороны, знаменитый философ-экзистенциалист как никто артикулировал роль «взгляда Другого» в становлении человеческой индивидуальности. Если, согласно известному высказыванию из сартровской пьесы «Взаперти», «Ад — это другие» (адская природа Других не означает, кстати, что они не нужны), то сам Другой «в принципе есть *тот, кто на меня смотрит*»[5], соответственно «моя существенная связь» с ним «должна приводиться к моей постоянной возможности *быть увиденным* другим»[6]. Взгляд Другого — «необходимое условие»[7] моего собственного осуществления: ведь изнутри себя самого я никоим образом не могу познать и осознать себя таким, каков я есть, — а значит, и реализовать себя в своей подлинности. И только Другой своим взглядом «формирует

[3] *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2004. С. 24.
[4] *Вернан Ж.-П.* Смерть в очах. С. 16.
[5] *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 280.
[6] Там же. С. 280.
[7] Там же. С. 292.

мое тело в его наготе, порождает его, ваяет его, производит таким, каково оно *есть*, видит его таким, каким я никогда не увижу. Другой хранит секрет — секрет того, чем я являюсь»[8]. И этот секрет я могу выведать только у него.

С другой стороны, однако, все это грандиозное значение взгляда Другого вырисовывается передо мною прежде всего в контурах угрозы и агрессии, ведь сама проницательность этого взгляда наделяет Другого угрожающей властью над моим собственным существованием — тот, кто «производит мое бытие», тот и «владеет мной»[9]. Утверждая меня как объект — детерминированный, ограниченный, конечный — Другой тем самым обретает для себя статус свободного субъекта, выходящего за рамки любых объективных определений, более того — в прогрессирующем масштабе лишающего таких определений весь мир, каким он предстает для меня, и в этом смысле «похищает» у меня его[10]. Мир под взглядом Другого — это «постоянное бегство вещей»[11] от меня. Развивая эту тему, Сартр прибегает к поразительному образу: «…Мое восприятие взгляда, обращенного ко мне, появляется на фоне устранения глаз, которые „рассматривают меня“: если я воспринимаю взгляд, я перестаю воспринимать глаза… Взгляд другого скрывает его глаза; кажется, что он шествует *перед ними*»[12]. Так и повсюду — «*взгляд* появляется на фоне устранения объекта, который его обнаруживает»[13]. Устранения, которое вместе с тем лишает меня пространства моей свободы, порабощает меня.

Такому взгляду, лишающему наше восприятие мира какой бы то ни было объективности и в то же время приковывающего нас самих к нашему объектному «здесь» и «теперь», мы, согласно Сартру, в состоянии противопоставить одно: свой собственный взгляд, способный превратить субъекта, который видит *нас*, в объект, который видим *мы*. Итак, борьба взглядов…

Сквозь призму этой непримиримой борьбы Сартр рассматривает и такое глубинное проявление человеческого бытия и отношений, как любовь. Будучи не чем иным, как «проектом возобновления своего бытия»[14], стремясь стать тем, кем он есть, сартровский индивид сталкивается с уже известным нам обстоятельством: «секретом» того, кем он есть, обладает Другой. Итак, для того чтобы «сделаться бытием», я должен приобрести «возможность стать в отношении себя на точку зрения другого»[15]. Но это, в свою очередь, означает, что упомянутый Другой будет интересовать меня не как объект, лишенный собственной воли и взгляда; нет, «я хочу ассимилировать его именно как рассматривающего — другого»[16], а следовательно, в его свободе. Таким образом, «мой проект возобновить свое бытие может реализоваться только если я захвачу эту свободу и редуцирую ее к свободному бытию, подчиненному моей свободе».[17] Это глубоко противоречивое побуждение «*воздействовать на свободу*

[8] Там же. С. 380.
[9] Там же. С. 380.
[10] Там же. С. 278–279.
[11] Там же. С. 278.
[12] Там же. С. 281.
[13] Там же. С. 298.
[14] Там же. С. 380.
[15] Там же. С. 380.
[16] Там же. С. 381.
[17] Там же. С. 382.

другого»[18] и является, по мнению философа, внутренним нервом любви. Однако истолкованная как такая война взглядов, носители которых радеют каждый о себе любимом, — сколь бы реалистично не выглядело подобное истолкование на психологическом фоне нашей повседневности, — любовь, по сути дела, оказывается обреченной на поражение; это и констатирует философ[19].

Говоря о Сартре, не будем вместе с тем забывать, что блестяще раскрытое и последовательно проведенное ним представление об изначальной агрессивности взгляда Другого разделяли и многие другие мыслители. В частности, даже Э. Левинас, придерживаясь совершенно иных ценностных ориентиров, следуя как философ в принципиально ином направлении, настаивает на существенной взаимосвязи между ви́дением и овладеванием[20]: пролагая путь руке, захватывающей вещи внешнего мира и передающей их в распоряжение нашему Я, взгляд, согласно Левинасу, и сам по себе выступает своеобразным «схватыванием», порабощением увиденного и отнесением его к «Самотождественному», эпицентром которого предстает, в конечном счете, не что иное, как собственная наша субъективность[21]. С учетом этого, в своей обрисовке нравственных отношений к Другому, Левинас отдает преимущество слуху перед зрением, вслушиванию перед взглядом; таким образом, соответственно одной из итоговых формулировок философа важнейший в его этике феномен *лица (le visage)* вообще «не является „видимым“… Лицо говорит»[22].

Знаменательно, что подобный ход мысли (намеченный, правда, лишь пунктиром, однако значительно ранее Левинаса) можно обнаружить и в русском опыте философствования о Другом. Молодой Михаил Бахтин, конституируя в терминах визуальности («избыток ви́дения» и т. п.) эстетику, которую с полным правом можно было назвать эстетикой «смерти Другого» (К. Г. Исупов)23, впоследствии открывает, как способ бытия и ценностного признания (в том числе художественного утверждения) внутренней бесконечности другого субъекта, именно полифонизм, сосуществование различных человеческих голосов. Что же касается собственно встречи взглядов, то самим Бахтиным она была тематизирована далеко не столь отчетливо24, и в каноническое представление о бахтинском вкладе в русскую культуру XX в. не вышла. Вообще же, при всех необходимых оговорках (памятуя, в частности, об А. А. Ухтомском

---

[18] *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 381.

[19] Там же. С. 391–392.

[20] *Левинас Э.* Тотальность и Бесконечное // Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 197.

[21] Там же. С. 195–198.

[22] *Левінас Е.* Етика і Безконечність: Діалоги з Філіппом Немо. К., 2001. С. 93. То, что вопреки непосредственному смыслу французского слова visage, лицо, по Левинасу, «позволяет… больше слышать, нежели видеть», отмечает и такой проницательный истолкователь левинасовского творчества, как Ю. Тишнер (*Тишнер Ю.* Философия драмы. Введение // Ю. Тишнер. Избранное / Т. 2. Философия драмы. Спор о существовании человека. М., 2005. С. 21).

[23] *Исупов К. Г.* Смерть Другого // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. СПб., 1995. С. 103–116.

[24] *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского М., 1979. С. 54–55 («Герой как точка зрения, как взгляд на мир и на себя самого требует совершенно особых методов раскрытия и художественной ха-

и его идее «доминанты на лицо Другого» и т. д.), в целом приходится признать, что и в западной, и в русской культуре последнего столетия взгляд Другого воспринимается преимущественно «по Сартру» — как средоточие человеческой агрессивности и борьбы за самоосуществление.

Неотъемлемым свойством взгляда в таком его понимании и воплощении оказывается принципиальная *анизотропность* — пронизывая насквозь того, на кого он направлен, этот взгляд вместе с тем оставляет в сокрытии собственного субъекта, более того — манифестирует, делает вызывающе очевидной его непросвечиваемость извне. «В наших глазах — закрытая дверь» — эти слова из песни Виктора Цоя выражают не только отчаяние затравленного и ожесточившегося поколения, но в значительной степени — общий опыт хищного века, опыт, который сам по себе есть разрыв и закрытость. И давление этого опыта не ослабевает поныне, как не проходит мода на темные очки, мимические стереотипы и всякого рода «навороты», маскирующие уязвимую человечность человеческих глаз и лица.

Впрочем, если присмотреться поближе к тому, что мы видим или, точнее, как видятся реалии жизни в современном мире, нетрудно заметить, что во взгляде, который доминирует здесь, агрессивность сочетается, а зачастую и сливается воедино еще с одной, не менее характерной, чертой — подозрительностью, своеобразным императивом низменного, навязываемым всему видимому и всему видящему: все низко не столько для унижающего взгляда, сколько для такого, который сам стремится быть низким. В этом аспекте также дает о себе знать некая претензия на аподиктичность: наш современник, а особенно гражданин постсоветского мира, зачастую готов уверовать, что подлинный, т. е. «трезвый» взгляд на жизнь не может не быть унижающе низким, что зрение не может не оборачиваться *подо*зрением. Интеллектуальную подпитку такого убеждения обеспечивают мощные тенденции «высоколобой» культуры последних столетий, в частности, философская «школа подозрения», родословную которой украшают имена Шопенгауэра, Маркса, Ницше, Фрейда, впрочем, не только она: так, в 1956 г., говоря о положении дел в мировой литературе XX в., Натали Саррот напоминает современникам слова Стендаля: «Дух подозренья овладел миром» — и добавляет к ним собственную обоснованную констатацию: «Мы вступили в эру подозренья»[25].

Достоинство подлинной культуры состоит, в частности, в ее способности держать ответ. В этом отношении ни Сартр, ни деятели литературно-художественного авангарда XX в., так же как и упомянутые выше Маркс, Ницше или, скажем, Хайдеггер, несмотря на всю дистанцию, отделяющую их творчество от профанирующей повседневности, по большому счету не имеют, конечно, никакого алиби в ситуации, когда их идеи оказываются духовной подпорой для вполне банальных проявлений низости, подозрительности, жестокости, которые ныне прорастают отовсюду и наводняют мир. Хотя, собственно, последние вполне способны обойтись и без какого бы то ни было духовного оправдания — говоря, в частности, о подозрительности, как она проявляется и утверждается в толще нынешнего повседневного сознания на постсоветском пространстве, достаточно, наверное, было бы сослаться на растущий страх

рактеристики») и ряд других высказываний мыслителя, поныне эвристичных в контексте рассмотрения визуальных аспектов диалогичности (поливизуальности, мультиперспективизма).

[25] *Саррот Н.* Эра подозренья // Писатели Франции о литературе: Сб. статей. М., 1978. С. 313.

перед ближним, сплошную дискредитацию целых отраслей общественной жизни и культуры — от политики до образования и проч., — реакцию отторжения на рекламный стиль жизнеустройства, который в контексте культурной памяти постсоветской эпохи не может не представать чем-то низменным и вульгарным, хотя для многих и притягательным, — к этому приходится добавить также и общие для современного мира озабоченности, связанные с проблематичным качеством продуктов питания, распространением контрафактной продукции, угрозой террористических нападений и т. п.

Важнейшим и, к сожалению, недостаточно учитываемым во всей его масштабности фактором продолжает оставаться чудовищный слом ценностных ориентаций, ознаменовавший последние два-три десятилетия для обитателей бывшего СССР. Ни в коей мере не оправдывая коммунистическую идеологию и помня о катастрофических последствиях ее внедрения, обратим в намеченной связи внимание на следующие два обстоятельства.

Во-первых, сколь бы ни были извращены и обеднены в советский период знания о реальном мире и система жизненных ценностей, все же у среднего советского человека (употребляю здесь это выражение не как ярлык и не как объективирующую кличку) были весьма серьезные основания ощущать себя, согласно тогдашнему ходовому выражению, «на переднем крае» исторического движения всего человечества, так сказать, полномочным представителем последнего, причастным, пусть в исчезающе-малой степени, к решению его кардинальных проблем.

Во-вторых, при всей беспросветности основных факторов, формирующих советский образ жизни, исходя из критических точек его определения, целостная континуальность последнего, как это все яснее обнаруживается с течением времени, несла в себе и своего рода позитивный нравственный заряд — или, во всяком случае, оставляла для него в своих недрах осязаемое место, постоянно пресекаемую и постоянно вновь возобновляющуюся возможность осуществления. Смысл этой нравственной позитивности весьма непросто формулировать, не прибегая к традиционному идеологическому словарю, однако он несомненно присутствовал и в сознании, и во взглядах той поры, создавая в сочетании с первым упомянутым обстоятельством пронизывающую «средние слои» образовательной, культурной, художественной практики достаточно стойкую (хотя вместе с тем и уязвимую в любом из своих конкретных проявлений) атмосферу *деятельного утверждения добра*. Думаю, что это относится к реальному положению дел; сегодня, в ретроспективе, как не отдать должное тому *доброму взгляду*, той живой человечности, которые адресуют нам столь многие произведения — от самых глубоких и изысканных до, казалось бы, непритязательных («добрые советские мультики»), столь многие встречи, да и просто воспоминания тех лет.

Ныне же мы, во-первых, не можем не пребывать при ясном и твердом сознании онтологической и общецивилизационной *второразрядности* того, что составляет наш актуальный жизненный мир: да, мы не Америка и не Германия, но мы и не Япония, даже не Китай, и не Черная Африка; мы — какое-то вязкое место, куда все доходит с трудом, а застревает надолго. Мы не можем не отдавать себе отчет в том, что идеалы и ценности, в соответствии с которыми мы пытаемся жить и которыми, следовательно, обязаны вдохновляться (например, ценности рыночного хозяйствования, личного успеха, свободы самовыражения, национальной

консолидации, религиозно-духовного консерватизма и т. п.) сами по большому счету представляют собой продукт *secondhand*.

Подмена подобного рода вещами, где-то уже прошедшими свой жизненный цикл, неповторимых целей и смысла собственного бытия — при всей неизбежности и даже порою моральной оправданности такой подмены — способна ожесточать душу, вызывать глобальное отвращение. Подобную идейно-ценностную ориентацию, умноженную на общий «секондхендовский» характер потребления и освоения реальности, я не нахожу возможным осмыслить и описать в ее человеческих проявлениях, еще раз не вспомнив Ж.-П. Сартра — на этот раз в связи с его понятием *тошноты*. Реальность такова, что нынешнего постсоветского человека зачастую тошнит от собственного положения в мире. Между тем постоянно подавляемая безысходная тошнота, если дать ей власть, порождает злобу, ненависть, нетерпимость.

Так или иначе, сегодня на разных уровнях, в разных регионах нашего весьма разветвленного жизненного мира мы можем ощутить на себе или рядом с собой вполне реальное присутствие «дурного глаза», взгляда, который поистине наводит порчу на человеческую жизнь, разрушает ее положительное содержание. Речь идет, повторяю, не о демоническом зле, а о растлении, осквернении, своеобразной презумпции нечистоты: взгляд на человека как на кусок грязи — вот тот вполне ощутимый в нынешней жизни полюс конкретного человеконенавистничества, приближением или удалением от которого можно было бы измерять уровень общественной морали. Неизменно тлеющий в особых «зонах» или, по выражению К. С. Льюиса, потайных «карманах» бытия, этот взгляд развратника и садиста нередко за милую душу перенимается средствами массовой информации, рекламой, а то и искусством и уже с высот этих средоточий публичности возвращается нам как своеобразное общее достояние — и все мы таким образом оказываемся в «зоне».

Исходя из этих соображений, в области художественных поисков и соответствующей культурной политики нравственную обеспокоенность должно было бы, по моему мнению, вызывать не изображение жестокости и грязи само по себе — сколько прекрасных, внутренне светлых произведений посвящено, в частности, раскрытию темы жестокости! — а культивирование жестокого и грязного *взгляда* на человеческую личность, взгляда, который словно бы заранее предполагает в ней то худшее, наиболее отвратительное, что только можно о ней помыслить. Действительно страшно, иногда невыразимо страшно становится тогда, когда в фокус подобного взгляда попадает человеческая детскость, чистота и невинность душевных побуждений — и не только ввиду фактической уязвимости всего человеческого: вампиры ведь страшны не только тем, что выпивают кровь своих жертв…

Ныне, возможно, самое время напомнить себе, что взгляд людской, вообще говоря, — это совсем не обязательно настырная объективация Другого, выведение его «на чистую воду» (на деле зачастую грязную). Взгляд в контексте бытия как общения амбивалентен: в нем заключена и возможность освобождения от себя, опрозрачнивания себя ради Другого, авансирования ему внутренней свободы, любовное постижение его инаковости (вообще, чтобы увидеть что-либо, нужно хоть на мгновение его *полюбить*, тогда как ненавидеть — это и означает быть не в состоянии видеть).

Возможно, я ошибаюсь, но не является ли взгляд, утвержденный на любви, взгляд чистый и доверчивый (что не значит наивный: А. де Сент-Экзюпери как автор «Маленького принца» не наивен), взгляд, свидетельствующий о «прозрачности Блага для себя самого»[26], именно тем, чего порою так недостает современному творчеству, тем, что снова может оказаться необходимым художнику, решившемуся преодолеть свойственный исканиям XX в. «эксцентризм мироотношения»[27]? Впрочем, флажок нынешних художественных и культурных гонок легче представить развернутым в иную сторону — туда, где за гранью «эры подозренья» и «дурного взгляда» все яснее проступает страна ярких кукол, волшебных клавишей, от нажатия которых умирают и снова рождаются жизни и миры.

V. A. Malakhov

"Evil Eye" in Culture: towards Examination of Post-Soviet Experience

According to its primordial sence (as tilling, growing, bringing up — cf. *colo*), culture presupposes protecting, careful, *good* look. This good look constitutes culture as a whole system of positive values. However inculcation of the paradigm of subjective self-affirmation in the area of culture entails a peculiar kind of corruption of a look. Owing to it, the latter obtains an appropriative and expansive orientation. Domination of such process depraves culture from inside. Presence of sort of an "evil eye" in the post-Soviet culture often expresses itself with particular obtrusiveness. In depth of our cultural space we are now and then running into a cold, aggressive and contemptuous stare, which presupposes as if beforehand possibility of spoilage in everybody. This stare as such seems to be much more dangerous than the notorious "representation of cruelty". Initial cultural purpose of careful growing alters as a result into mutual repelling of looks, which gives rise to typical complex of a *visual victim*.

[26] *Адо П.* Плотин, или простота взгляда. М., 1991. С. 68.

[27] *Личковах В. А.* Від Фауста до Леверкюна: Вступ до некласичної естетики. Чернігів, 2002. С. 75–77, 170, 173.

В. П. Красиков
Кемеровский государственный университет

ОБРАЗЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ НА ЗАПАДЕ: 20–50 гг. XX в.[1]

Революционно-катастрофическая судьба России в начале XX в. поставила беспрецедентный эксперимент в отношении национальной и мировой философии.

Во-первых, это лишение нации большинства ярких мыслителей и философских лидеров, что привело, опять-таки, к полувековому перерыву в свободном (органическом) философском развитии. Потребовалось также два поколения, чтобы возникла новая российская философская традиция, взросшая на сей раз на марксистских «дрожжах». Не скажу, что она хуже или лучше — она просто другая.

Во-вторых, это феномен российского «философского десанта» в Западной Европе 20–30-х гг. XX в., когда 11 философов в 1922 г. (Зеньковский и Шестов выехали ранее) резко интенсифицировали процесс знакомства европейцев с русской философией и русской ментальностью. Этому весьма благоприятствовала соответствующая предгрозовая духовная атмосфера того междувременья двух мировых войн и великих тоталитарных диктатур: распространение иррационализма, экзистенциализма, религиозных поисков — в конфронтации с жестким сциентизмом (неопозитивизм), воинственно изгонявшим любую метафизику из философии. Литературная экзистенциалистская мода на Достоевского добавила интерес к тем философам из «десанта», кто в наибольшей степени отвечал складывающемуся образу «типичного русского философа»: радикала и иррационалиста, эпатирующего пресыщенную рациональную западную публику варварской жизненной страстью, экзотизмом проблем, страстной метафизикой. Такими философами стали Бердяев, Шестов и Сорокин (как социальный философ). Им же досталась и львиная доля европейской славы. Они же, вместе с принесенным ими культом Соловьева как эмблемы русской философии, стали наиболее известными (упоминаемыми) русскими философами на Западе. Почему так случилось и чем эти люди были отличны от других, не менее достойных русских философов-эмигрантов? Полагаю, что тому способствовали два обстоятельства: их личные особенности и, может быть, еще в большей мере, духовные объективные обстоятельства.

Личные обстоятельства. Во-первых, это были чрезвычайно продуктивные творческие умы. Здесь пальма первенства, похоже, у Сорокина, который опубликовал 40 книг, 200 статей. Он сам это сознавал, вспоминая в своей автобиографии, что только за 6 лет, проведенных в университете штата Миннесота, он сделал то, что «превышает возможности среднего социолога — американского или иностранного — за всю жизнь». Бердяев написал и опубликовал за годы эмиграции около 20 книг, объемных и не очень, большое количество статей. Шестов выпустил 4 книги, что гораздо скромнее, но все же больше, чем остальные философы-эмигранты, за исключением не попавших в тройку лидеров популярности С. Франка и Н. Лосского. Они были также довольно продуктивны — выпустили по десятку книг, однако

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, в рамках научно-исследовательского проекта № 06–03–02011а.

им, по-видимому, не хватило других качеств, необходимых для популярности: высокой степени коммуникабельности и амбициозности, но главное, их работы слишком эзотеричны и академичны (не литературны, публицистичны).

Именно личностные качества коммуникабельности блестящих ораторов, полемистов и остроумцев позволили Бердяеву, Шестову и Сорокину занять стратегические позиции в европейском (и американском) интеллектуальном пространстве, войдя в самые недра философских и социологических сетей.

Бердяев снискал себе славу в первую очередь религиозного модерниста, религиозно-философского реформатора (эксперименты с православием, мистикой, «активное христианство») и медиатора в межконфессиональном общении. Он стал очень известным в христианских кругах Европы: как католической, так и протестантской. Для Запада Бердяев был, и, вероятно, надолго останется выразителем духа православия — отмечал с некоторой долей огорчения В. Зеньковский, полагая, что религиозно-философское обаяние произведений Бердяева определяется скорее именно своеобразной амальгамой христианских идей и внехристианских начал — отсюда иллюзия «новых путей» в религиозном сознании. Оставим на совести православного священника о. Василия этот скорее пассаж конфессиональной зависти-ревности — ведь, собственно, благодаря Бердяеву западным религиозным философам был презентован яркий, самобытно-русский вариант активного, социального и персоналистичного восточного христианства в традиции В. Соловьева, вместо унылой, косноязычной православной ортодоксии. Бердяев, кстати, отмечает в «Самопознании» эту позицию хотя и неодобрительного, но невмешательства — в отличие, к примеру, от С. Булгакова, учение о Софии которого резко осудили как чуждое св. православной церкви московский патриарх и синод русской церкви в Карловаце. Русской зарубежной православной церкви и консервативным кругам русской эмиграции просто была выгодна популяризация Бердяевым православия — пусть хотя бы и в подобной полухристианской форме. Главное — имидж. Влиятельность европейских христианских кругов в немалой степени способствовала росту популярности Бердяева.

Бердяев оказался также в центре литературно-художественного бомонда Франции и intellectuals многих других стран, став желанным дискутером в знаменитых в то время декадах в Pontigny (имение богатого французского мецената Дежардена), где обсуждались философские, литературные и социально-политические темы. Бердяев, кроме того, встречался и общался со многими современными ему выдающимися европейскими философами М. Шелером, Г. Кейзерлингом, О. Шпенглером, М. Бубером.

Однако важнее всего в его профессиональной философской коммуникации стало значительное, если не одно из центральных мест, занятых им в складывающейся в то время интеллектуальных сетях. Речь идет о французском персонализме (кружки журнала «Esprit» во главе с его создателем и главным редактором Э. Мунье) и религиозном, католическом экзистенциализме (философские собрания у Г. Марселя и у Ж. Маритена).

В центре другой престижной философской сети — немецкой феноменолого-экзистенциалистской — оказался Лев Шестов. Еще будучи в России, он стал известен своими работами о Достоевском и Ницше. Уже за границей, куда он выехал с семьей двумя годами раньше «философского парохода», его стали приглашать немецкие общества Канта и

Ницше для выступлений с докладами. Там-то и состоялись его знакомства с Гуссерлем и Хайдеггером. Гуссерль пришел специально, чтобы послушать русского философа, известного ему по резкой критике, которую он обрушил на голову создателя феноменологии в ряде статей, опубликованных во Франции. Как ни странно, они подружились. Мотивация подобных отношений лежит, по-видимому, в притяжении противоположностей. Г. Ловцкий вспоминает, как Гуссерль, представляя Шестова американским профессорам философии, отрекомендовывал его следующим образом: мой коллега, такой-то и такой-то; никто никогда еще так резко не нападал на меня, как он — отсюда наша дружба. Глубина различий между ними проступает в характерном споре Гуссерля и Шестова о природе философии, приводимом Ловцким. Шестов заявил, что философия — это «великая и последняя борьба». «Нет, — резко ответил Гуссерль, — философия — это размышление». Тем не менее они высоко ценили друг друга, что было непонятно многим ученикам и коллегам Гуссерля. Именно Гуссерль посоветовал Шестову ознакомиться с произведениями близкого, как он полагал, Шестову западного философа — Кьеркегора. Это привело к появлению одного из лучших произведений Шестова — «Киргегард и экзистенциальная философия» (1936, за два года до его смерти). И, что важнее всего, именно эта книга обеспечила Шестову почетное место в экзистенциалистском «пантеоне». В 1942 г. в знаменитом «Мифе о Сизифе» Альбер Камю называет наиболее важных для нового «человека абсурда» философов. Это Кьеркегор, Шестов, Хайдеггер, Ясперс и Гуссерль. Согласитесь, попасть в такой ряд — признак высочайшей интеллектуальной репутации.

Стоит отметить и близость Шестова М. Буберу, по просьбе которого он подготовил рецензию на его книги, которая разрослась в статью, посвященную вообще его творчеству. Таким образом, Шестов оказался в выгодном положении интеллектуального внимания благодаря своим личным встречам с Гуссерлем и Хайдеггером, а настоятельная рекомендация первого обратиться к изучению творчества Кьеркегора и ввело его фактически в европейскую экзистенциалистскую последовательность.

Говоря о нахождении в 20–30 гг. XX в. некоторых русских философов вблизи центров европейских философских сетей того времени, необходимо упомянуть и А. Кожева (Kojeve). Хотя он и считается французским философом, однако его русское происхождение, русская фамилия и «русская манера» философствовать (экзистенциализм и катастрофизм) делают его, помимо личной самоидентификации и классификаций западных историков философии, частью феномена «русские философы на Западе» в межвоенное время. Кожев (родился в 1901, в Москве, эмиграция 1920–1968) — также яркий пример быстрого формирования высокой интеллектуальной репутации человека, оказавшегося в нужное время в нужном месте. Время — 30-е гг. (1933–1939), поиск новых стилей мышления, критика классического философского рационализма, открытие новых тем философствования. Место — Практическая школа высших исследований, где Кожев читал свои знаменитые лекции по «Феноменологии духа» Гегеля. Причем «знаменитыми» их сделали его слушатели, создавшие свои собственные линии философской преемственности: Ж. Батай, Ж.-П. Сартр, Р. Гароди, Ж. Лакан, М. Мерло-Понти, Р. Кено, П. Клоссовски, Ж. Валь.

Сорокин вообще демонстрирует свое нахождение в самом центре социологической сети в Америке. После 6 лет, проведенных в Миннесотском университете, он был приглашен

в Гарвардский университет для создания социологического факультета и возглавлял его в продолжение 12 лет (1931–1942), где учились и преподавали почти все крупные американские социологи того времени: Кингсли Дэвис, Г. К. Хоманс, Р. К. Мертон, Т. Парсонс, Р. Вильямс, Ч. Лумис, В. Е. Моор и др. Соответственно сорокинские «Социальная мобильность» и «Современные социологические теории» стали учебниками для поколения социологов 30–40 гг. XX в.

Второй фактор, фактор объективный, также способствовал продвижению в лидеры интеллектуального внимания отмеченных выше русских философов и, что самое главное, формированию имиджа русской философии, о которой стали судить, именно примериваясь к этим философам.

Европейскую и всемирную славу Бердяеву принесли не собственно те его книги, которые он сам считал главными («Опыт эсхатологической метафизики», «Смысл творчества», «Смысл истории»), а небольшая брошюра «Новое средневековье», имевшая большой эффект созвучия с Григорием Ландау («Сумерки Европы») и Освальдом Шпенглером («Закат Европы»). Европейцев волновали не русские «заморочки» о соборности, богочеловечестве, несотворенной свободе, Софии, миссии христианства и т. п., а радикально меняющаяся их действительность. Действительность, несущая новые силы и власти, гибель старой европейской культуры и традиционных элит, «восстание масс», рождение новых мифологий техники и тоталитарных организаций.

«Буревестники катастроф», одним из которых стал Бердяев, с большой силой выражали настроения дезориентации, релятивизма, переоценки ценностей, пессимизма. Эти же идеи, выраженные в «Новом средневековье», сделали Бердяева и знаковой фигурой того времени, и одновременно репрезентантом русской радикальной духовной культуры и русской философии.

Гениальная подсказка Гуссерля Шестову, настоятельно посоветовавшему тому заняться анализом творчества С. Кьеркегора, практически создала интеллектуальную репутацию Шестова как выдающегося предтечи экзистенциализма. Именно после яркой шестовской книги о Кьеркегоре завершилось формирование экзистенциалистских «святцев». Шестов, с подачи Гуссерля (роскошный дар в ответ на запальчивую критику), заговорил на языке, понятном литературно-художественной богеме Европы, о темах, которые становились фокусом внимания (свобода и отчаяние, одиночество, пограничные ситуации и т. п.). Тому же способствовали и шестовские труды о Ницше и Достоевском.

Сорокин с его синтетичным умом, привнес в американскую социологию, страдающую эмпиризмом, «философию», т. е. широту обзора, размах обобщений, междисциплинарность (привлечение психологии, метафизики), ввод новых глобальных тем, подсказанных российской практикой (мобильность, социокультурная динамика и пр.). Именно обобщение опыта российского катастрофического развития пришлось как нельзя кстати для американских катастрофических 30-х гг. XX в. (кризис, Великая депрессия).

Таким образом, удачное вхождение в пространство интеллектуального внимания и активная личная политика по приближению к центральным фигурам западных философских сетей обеспечили как профессиональный успех этих философов, так и селективное формирование образа русской философии.

Подобные же обстоятельства, только «со знаком минус», отличают аутсайдеров интеллектуального внимания, остальную группу русских философов-эмигрантов, сознательно ставшими «изолятами», т. к., по-видимому, не хотели «приспосабливаться», «изменять себе», им милее и ближе казались привычные российские философские интересы и темы (Абсолют, трансцендентное, интуитивное познание, богословие и т. п.), не вызывавшие у европейских философов и публики ничего, кроме скуки, непонимания и, вследствие того, легкого (вежливого) раздражения. Их замкнутое академическое положение университетских профессоров (Л. П. Карсавин, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, Д. И. Чижевский), либо профессоров богословия в образовательно-религиозных структурах (Б. П. Вышеславцев, С. Н. Булгаков, Г. Флоровский, В. В. Зеньковский) также определяло их интеллектуальную маргинальность в европейском пространстве культурного внимания. Конечно, их ценность для собственно российских линий религиозно-философской преемственности огромна, однако не они определяли образ «русского философа» в 20–40 гг. XX в. на Западе.

Образ этот складывался в итоге как самоидентификационных усилий самих русских философов (фрагменты автобиографий, мемуаров), так и своего рода «идеологических усилий» — в специальных работах («Русская идея» Бердяева, Лосева, соответствующих фрагментов в «Историях русской философии» Лосского и Зеньковского). Важными свидетельствами, помимо специальных исследовательских работ западных философов о русской эмигрантской философии, которые носят академический характер, являются непосредственные эмоциональные реакции.

Как «официально-идеологический», образ русской философии исходит из тезиса ее «православного первородства» и «святых угодников» славянофилов и В. Соловьева. На этом особенно настаивают Зеньковский и Лосский, с чем согласны все, даже Бердяев, хотя и со своими оговорками, за исключением, может быть, одного изгоя — Шестова, однако и тот всю жизнь искал своего особого Бога. Другие «официальные» лейблы русского мышления: несистемность, цельное познание, соборность, эсхатология, мессианство. Эти черты несколько по-иному воспринимались западным мышлением. Так они, как уже было отмечено, отождествляли бердяевские радикальный персонализм, полухристианство, полумистику с православием как таковым. Лишь после 20 лет, к концу жизни, Бердяеву удалось отчасти убедить некоторых своих друзей, что он, скорее «индивидуальный христианский философ».

Если такие качества русского мышления, как «не-системность», «не-понятийность» (недостаточная рационализированность) для Бердяева и Лосева — особые достоинства, то для человека западной культуры мышления это, скорее, недостаток, варварский пережиток. Действительно, в XIX в. Россия не знала еще профессиональной философской культуры. В XIX в. в условиях царской цензуры российских интеллектуалов поддерживала в первую очередь роль журналиста — критика и романиста, укорененная в расширяющемся рынке книгоиздания; результатом же было то, что в тот период русская литература служила своего рода движителем философских и политических идей, замаскированных и перемещенных в литературную форму.

Подобное литературное первородство порождало такие качества, находимые у многих русских философов-эмигрантов, но, прежде всего, у символической троицы (Бердяев, Шестов, Сорокин), как публицистичность, фрагментарность, синкретизм (если не сказать эклектика),

преобладание риторической фразы над рациональной аргументацией, все новые и новые повторы в разных формах одних и тех же идей. В России литераторы, а за ними и литераторствующие философы, не только учили жить, но и были также вождями, выразителями умонастроений масс. Профетическая манера, столь характерная (бросающаяся в глаза и через внешний облик) для Соловьева, была усвоена и его последователями. Отсюда прометеизм, мессианское мироощущение, державная самоуверенность, отмечаемые у знаковых публичных фигур русской философии. Бердяев: «бурный и вечно кипящий… уж очень нервен и в какой-то мере деспотичен. Странным образом деспотизм сквозил в самой фразе писания его. Фразы — заявления, почти предписания… Все повелительно и однообразно» (Б. К. Зайцев) Однако Шестов был способен подавить своим напором даже Бердяева (Ловцкий).

Гарвардские коллеги Сорокина называли его «колоритным человеком весьма колоритной карьеры». Однако за подобной уклончивой политесной фразой скрывается целая гамма противоречивых чувств, отчасти проясненных Р. Мертоном в интервью. Мертон был одно время аспирантом Сорокина и в вежливой политкорректной форме описал восприятие Сорокина со стороны студентов, преподавателей, коллег в Гарварде. Большинство, как везде, поддавалось напору и самоуверенности Сорокина. Все, безусловно, признавали его выдающийся ум, однако ум не научный, а, скорее, именно как таковой — «творческий и публичный». Блестящий полемист, он обладал, как полагает Мертон, чересчур агрессивным потенциалом, который реализовывался в стремлении более раздавить, разбить противника, нежели найти истину и согласие, прирост в знании. Были упреки в невежестве, поверхностности, преобладании стиля, красного словца над научной постановкой проблемы — словом, все те же родовые признаки. Такой типаж профетического ученого подобен актеру — их слава и значительность — в живом выступлении, беседе, лекции, дискуссии. Публике это, однако, нравилось.

Бердяев считал достоинством «экзистенциальный стиль» философствования русских, их страсть к последним, вечным вопросам, отношение к философии как к «борьбе» (Шестов). Для западного философа — это в лучшем случае выражение наива и младости русского философского мышления, в худшем — анахронизм и отсталость мышления, когда, как в средние века, философы совмещают функции и пастыря-теолога, и писателя, и политика. Лосскому пришлось специально, правда маловразумительно, отметить подобные обвинения, буквально заклиная, что «русская философия — не повторение схоластики… она… является прогрессивным достижением».

Экзистенциальность русского философского мышления как архаичная способность задействования в постижении разных душевных способностей видится западному философу как хроническая непроясненность, недисциплинированность и пустая мечтательность. Впрочем, в ответ русские упрекают западное мышление в «затверделой формации души», раздробленности, утяжеленности и в конечном счете — вырождении.

Русское чувство жизни и истории катастрофично — с этим согласятся и западные интеллектуалы, и сами русские философы. Выводы, однако, опять-таки разные. Бердяев и Шестов, как, впрочем, и многие другие философы-эмигранты, полагали, что это — свидетельство особой конституции русской души, особого жизненного опыта и особого предназначения России. Ясно, однако, что это лишь особая форма экстремальной рациональности (спокойная готовность ко всему), сложившейся в условиях жизни, где непредсказуемость и

амплитудность — норма. Сюжеты, порождаемые такой рациональностью, воспринимались западной равновесной, упорядоченной рациональностью темными и иррациональными. Западные реципиенты просто закрывали глаза на «русские странности» и селективно отбирали лишь то, что им было понятно, близко и актуально.

К подобным странностям, помимо идей о «богочеловечестве» или «Софии», относилось и понятие «соборность», поднятое на идеологический щит как одна из главных русских фишек (характерных особенностей). Застарелый коллективизм, или «коммюноторность» русских, по выражению Бердяева, выражает с точки зрения западной культуры мышления скорее слабую степень персонализации. Это означает слабую автономизацию индивидуального сознания, отсутствие чувства дистанции — основы самоуважения и уважения к другим. Соборность — это жизнь общими, на деле групповыми (религиозно-конфессиональными или корпоративно-интеллектуалистскими) интересами, которые выдаются за «общечеловеческие». Это жизнь, опять-таки, публично провозглашаемыми революционными, прогрессивными либо мессианскими целями, забвение индивидуальности и манипулирование ею со стороны лидеров и идей. Даже Бердяев с его персонализмом увлекался этим русским философским порывом, хотя и видел его недостатки.

Репрезентантами русской философии в 20–30-е гг. XX в. оказались, как мы уже отметили, Бердяев, Шестов и Сорокин (в Америке), чьи выдающиеся коммуникативные и творческо-герменевтические способности позволили им, сохранив культурную оригинальность, найти новые для себя и адекватные западным ментальным особенностям, средства выражения своих идей. Именно по их произведениям, вошедшим в интеллектуальный оборот западной мысли и переведенным на многие языки, стали судить о русской философии.

Меж тем проблемы аутентичности и, что главное, самобытности и самостоятельности последней продолжали оставаться открытыми. Бердяев и Шестов, при всей их известности, выглядели скорее исключениями, близкими европейскому экзистенциализирующему духу. Остальные русские философы представали как либо унылые православные ортодоксы, либо эпигоны. Так есть ли «русская философия» или же правильнее говорить о «философии в России»?

Подобный вопрос инициировал появление в русской философской эмиграции 30–40-х гг. XX в. фундаментальных историко-философских рефлексий, обобщавших 150-летнюю эволюцию русской философии и предлагавших свои образы и модели ее развития. Речь идет, прежде всего, о четырех работах: трех «Историях русской философии» Б. Яковенко (1939), В. Зеньковского (1948–1949) и Н. Лосского (1951) и «Русской идее» Н. Бердяева (1946). Именно этот ряд, профессиональную серию историко-философских рефлексий ключевых фигур русской философии того периода, появившихся в одно историческое время, я и называю «второй презентацией» русской философии на Западе. Указанные философы аргументированно, с разных мировоззренческих позиций, предъявили доказательства существования юной (150 лет на то время), но самобытной, глубокой и амбициозной русской философии.

Важнейшей особенностью сформировавшегося в 20–30-е гг. образа русской философии на Западе оказалась сокрушительная победа одной из линий дореволюционного развития — линии религиозной философии, возглавляемой Бердяевым, Булгаковым и Флоренским. Эта победа была закреплена в трех из четырех трудов по истории русской философии, где

последняя и рассматривается как магистраль православного философствования. Этот тот *миф,* который был создан полвека назад, потом по сути дела некритически воспроизведен и канонизирован в 90-е гг. XX в. в демократической России.

Б. Яковенко, автор одного из четырех трудов по истории русской философии, отмечает в качестве одной из типичнейших черт эволюции русской мысли «вековечный спор славянофильства и западничества». В сшибке этих сил и родилась, как известно, русская философия в 30–40-е гг. XIX в., подобное же диалектическое, плодотворное противостояние породило мощную генерацию философов, составивших цвет эмигрантской русской философии. Меж тем, в «Историях» победителей мы практически не встретим каких-либо комментариев и рассказов об этом противостоянии.

До революции в России сложилась система подготовки философских кадров, предусматривавшая обязательное многолетнее (3–4 года) командирование молодых магистров в университеты Западной Европы, особенно Германии. Так получали образование, слушали лекции и участвовали в семинарах Виндельбанда, Риккерта, Когена, Наторпа, Гартмана, Кронера — Б. Вышеславцев, Н. Бубнов, С. Гессен, М. Гурвич, Б. Кистяковский, В. Сеземан, Ф. Степун, Ф. Франк, Б. Яковенко, поэт Б. Пастернак, М. Рубинштейн и др. Эти молодые философы (плюс Г. Г. Шпет) сгруппировались вокруг книгоиздательства с журналами «Логос» и «Труды и дни», создав свою особую интеллектуальную сеть.

То были молодые, блестяще образованные, ироничные интеллектуалы, которые не хотели быть интеллигенцией, а хотели быть просто философами-профессионалами. Есть философия мировая, полагали они, одна и с одними общими проблемами, и все ее достояние принадлежит всем народам, составляющим человечество. Приватные национализации философии есть ее идеологизации, использование какими-либо силами в своих корыстных интересах. То, что выдается за «специальное глубокомыслие», — перелицованные плагиат и эпигонство. И так будет до тех пор, пока не утвердится позиция сознательной автономизации философии, которая должна заниматься своими делами, не служить кому-то или чему-то. Не нужно праведности, нужна хорошая теория, объясняющая сущее, исходя из резонов разума, которую признали бы и в России, и в Европе, а в Новой Гвинее. Их идеалом было спекулятивное — как строго рациональное — философствование в духе «чистой философии» неокантианства и гуссерлианства, требующего большой профессиональной философской культуры и систематической мыслительной работы.

Однако ни в «Историях русской философии» Зеньковского и Лосского, ни в «Русской идее» Бердяева мы не встретим рассмотрения позиции философских идей «логосовцев». И если бы не историко-философские труды Б. Яковенко, мы так бы и пребывали в идеологеме «русской религиозной философии как квинтэссенции истинного русского философствования», по крайней мере, в общефилософской, не узко специализированной среде историков русской философии.

Эмигрантская судьба собственно группы идейных «логосовцев» более безотрадна, менее удачна, чем у «путейцев». Лишь Яковенко остался верен чистой умозрительной философии (как истории философии), другие разбрелись по междисциплинарным «делянкам» философии образования, философии права, литературоведения, эстетики и т. п. Они оставили еще менее заметный след в интеллектуальной жизни Запада, чем группа православных

философов-эмигрантов (не в пример лидерам популярности Бердяеву и Шестову). Однако в 90-е гг. XX в. их ждала долгожданная слава и интерес соотечественников, «логосовцы» же остаются пока фигурами умолчания. В предисловии изданного в 2000 г. сборника произведений Б. Яковенко говорится, что даже почти неизвестны перипетии его эмигрантской судьбы. Есть все же главное — его труды, репрезентирующие другую, нежели мейнстрим, модель развития русской философии, позволяющие провести критическое сравнивание двух образов русской философии, созданных рефлексией философов-эмигрантов в 30–40-е гг. XX в.

Итак, каковы же они, эти две модели понимания природы русской философии и путей ее развития? Сопоставим их по следующим ключевым параметрам: понимание природы философии вообще, меры ее зависимости от национального духа, ее функции в национальной культуре; понимание специфики национального духа и проблема «специфики русской философии»; идеалы философского исследования как критерии определения «значимости» историко-философских персонажей; определение стратагем развития русской философии.

Понимание природы философии вообще, меры ее зависимости от национального духа, ее функции в национальной культуре.

«Логосовцы» утверждали трансцендентальный образ философии: это дискурсивное, рациональное, общеобязательное знание, которое должно выражаться в «ясных, отчетливых, с внутренней очевидностью связанных между собой понятиях рассудка».

Интерпретация природы философского знания русским эмигрантско-философским мейнстримом не столь консолидирована, что отражает разность исходных позиций их философской эволюции. Наиболее определен и последователен «глава и эмблема» русской религиозной философии Бердяев, говоря о принципиальной иррациональности русской философии. «Основная идея русской философии, — утверждает он, — есть идея конкретного сущего, существующего, предшествующего рациональному сознанию», где не разум, но «любовь является основным принципом познания, источником и гарантией религиозной истины».

Более осторожен Зеньковский, указывая на то, что философия «имеет несколько корней» в людской душевности. Она есть там, где вообще *ищут единство* на путях ее рационализации, она не вещает, но должна убеждать. Трансцендентальное первородство Лосского выводит его рукой тезис о философии — особой науке, выдающей общеобязательные истины на пределе абстрагирования путем интеллектуального созерцания вечных истин мира-целого. Здесь некий компромисс между интуицией как способом постижения сущего и дискурсивной («научной», общеобязательной) формой выражения результатов этого усмотрения.

Разнобой заканчивается, когда речь заходит о главной меже, разделившей две группы русских философов — понимании соотношения национального и общечеловеческого в философии. И Бердяев, и Зеньковский, и Лосский заявляют категорически о свердуховной религиозной самобытности русской философии как выражении особых неведомых душевных религиозных (и обязательно христианских!) глубин русского народа. «Философия… *неизбежно* становится религиозной… *Только* христианство отличается высочайшими и наиболее завершенными достижениями в области религиозного опыта… *Любая* философская система, поставившая перед собой великие задачи познания сокровенной сущности бытия,

должна руководствоваться принципами христианства… *Все* развитие русской философии нацелено на истолкование мира в духе христианства (курсив мой. — *В. К.*)».

Против подобного обскурантизма, понимания русской философии как какой-то формы религиозного исповедничества, подкрепленного более «бурными аппеляциями к Творцу», нежели доводами разума, решительно выступили «логосовцы», отстаивая безусловную полную автономию философии. Эта позиция, кстати, вполне актуальна и в наши дни — в свете вновь и вновь возобновляющихся попыток наших современных славянофилов, правых партий и РПЦ разыграть карту «православие — основа русской души, нравственности и философии». В отношении же философии к национальному духу «логосовцы» проявляли гибкость, признавая известное его влияние на общечеловеческую по своей сути философию. Национальный характер философии проявляется не в ответах, говорит другой крупный представитель «неозападничества» Г. Шпет, ответ должен быть один для всех народов, а в *самой постановке* вопросов, в *подборе* их, в частных модификациях. Нет русской философии, вторит ему Б. Вышеславцев, но есть «русский *подход* к мировым философским проблемам, русский *способ* их переживания и обсуждения (курсив мой. — *В. К.*)». Автономия философии, однако, не означает ее полной самоустраненности из культуры. В отличие от активного будирования религиозными философами темы о роли философии в предстоящем богочеловеческом преображении действительности «логосовцы» признают лишь просвещенческую ее функцию.

Понимание специфики национального духа и проблема «специфики русской философии»

Особенно любили поговорить об особенностях национального духа «неославянофильствующие» философы: Бердяев («Русская идея», «Самопознание») и Лосский («Характер русского народа»). Собственно их усилиями в основном (также, конечно, и великими романистами, и «евразийцами») и был создан образ русских на Западе: противоречивых, радикальных, непредсказуемых максималистов с соответствующей странной православно-экзистенциальной философией. Самое интересное в том, что *такие же характеристики,* но, может, с другим подбором выражений, выражающих несколько иное отношение, но *к одному и тому же,* мы встречаем и у философов критического настроя по отношению к российской действительности. Пожалуй, это единственный пункт в нашем сопоставлении, в котором так трогательно едины мировоззренческие и философские противники.

Бердяев много говорит о младости русского духа в цивилизационном отношении, вследствие чего витальные его начала явно преобладают над рационально-оформляющими, организационными. Это определяет такие черты русских, ставшие благодаря именно бердяевской подаче хрестоматийными, как органицизм духовной жизни, коммюнотарность (единство коллективизма и анархиствующих импульсов), амплитудность поведения (именно вследствие отсутствия традиций стабилизирующих рационализаций). Лосский вменяет русским религиозность, доброту, свободолюбие и мессианизм.

В том же, но несколько ином, более критическом освещении, говорят философы критического настроя. «Мы более молодой, более варварский народ, — отмечал Б. Вышеславцев, — вся суть — во всевременности! нашей души, сохраняющей архаизм и приобретающей модерн». Качества религиозности, иррациональности, коллективизма и неразвитости

индивидуального самосознания они объясняли деспотизмом и «татарщиной» в развитии русской жизни.

В оценке негативных качеств национального духа обе группы философов также едины: нигилизм, хулиганство (Лосский); отсутствие уважения к внутренней душевной жизни другого человека, неспособность к методически-размеренной, рациональной работе (Бердяев); заносчивое доктринерство и невежество в вопросах, о которых не имеют представления, но о которых тем не менее судят.

Особенности национального духа порождают своеобразие русской философии (или своеобразие постановки общих проблем). Здесь также обе группы русских философов указывают на одни и те же черты, выражая их лишь оценочными суждениями разной модальности:

- онтологизм (Зеньковский), гносеологический реализм (Лосский), философская метафизичность (Яковенко);
- идеал цельного познания (Лосский); идеал целостности, единства теории и практики, истины и справедливости (Зеньковский); целостность (Бердяев); философский конкретизм, стремление понять и изобразить живой опыт (Яковенко);
- религиозность (Бердяев, Зеньковский, Лосский), религиозное исповедничество (Яковенко);
- этизированность (Лосский); антропоцентризм, панморализм (Зеньковский); социальный идеал служения (Бердяев); философский максимализм, выражающийся в требованиях и поисках последних и окончательных решений, экзальтированность (Яковенко);
- соборность, склонность к метаисторическим построениям (Бердяев, Зеньковский, Лосский), тягостная зависимость философии от перманентной общественно-политической борьбы в России (Яковенко);
- внушаемость русского мышления и философии, отсутствие подлинного философского профессионализм (= независимости) от европейских влияний, особенно в начале пути (Бердяев, Лосский, Зеньковский); вековой период эпигонства (Яковенко).

Идеалы философского исследования как критерии определения «значимости» историко-философских персонажей

Долгое время все, кто занимался историко-философскими исследованиями, начиная с Аристотеля и кончая Рорти, пользовались при определении критериев «значительность», «величие» того или иного философа или школы своими субъективистско-партийными либо персональными предпочтениями. Ситуация начинает меняться лишь в последнее время, когда с появлением методологии Р. Коллинза философия, похоже, начинает терять свою «социологическую невинность». В нашем же случае четырех трудов, посвященных истории русской философии и русского самосознания, проявляется все тот же традиционный субъективизм. Он проявляется в собственных предпочтениях (кумиры философской молодости, своя система) и зависимости от собственной «философско-партийной» принадлежности («мы — они», «путейцы — логосовцы», «славянофилы — западники», «православные —неверующие» и т. п.)

Лишь немногочисленные примеры субъективизма: отсутствие упоминаний о противоположных взглядах «логосовцев», да и вообще о них как мало-мальски философских персонажах; резкая, часто несправедливая критика «путейцев» у Яковенко и неумеренное

восхваление «своих»; негативное отношение (но как бы по «объективным параметрам» русской идеи, которую лишь он знает) Бердяева к Данилевскому и Леонтьеву; явная неприязнь Лосского к Шестову (полстранички текста с плохо скрываемым раздражением); оценка Яковенко творчества Толстого и Достоевского как выражения упадочничества, усталости и декаданса. Такая же вкусовщина порождает разнобой в определении вклада того или иного философа в развитие русской мысли.

Определение стратагем развития русской философии

Вместе с тем можно считать явным достижением выработку консенсуса относительно моделей развития русской философии, что более знаменательно для православных философов и менее удивительно для философов светской рационалистической линии, чьим бессменным рупором был Б. Яковенко.

Стратагема развития русской философии в историко-философской рефлексии православных философов основывается на прокламировании ключевого значения славянофилов и Вл. Соловьева в качестве отцов-основателей. Хотя по композиции, объему и количеству рассмотренных персоналий исследование Зеньковского отлично от труда Лосского, тем более «Русская идея» написана скорее в жанре культурологического эссе, однако в основе всех трех просматривается по существу одна общая схема:

- преддверие философии в России (до XIX в.), особое значение петровской эпохи (становление европейской системы образования, рационализма, генезис интеллигенции, начало идейного импорта с Запада);
- начало, проект русской философии у славянофилов;
- период ученичества у Запада;
- подлинное основание Вл. Соловьев и его предшественники;
- расцвет русской религиозной философии начала XX в.;
- революция и разделение русской философии на подлинную, религиозную и тоталитарный ленинский марксизм.

Иные «святцы» и модель у Яковенко. «Позвоночным столбом» русской философии объявляются Юркевич, Соловьев, Лопатин и кн. С. Трубецкой, но, по сути, лишь последние два, в особенности же кн. С. Трубецкой, единственно создавший, по мнению Яковенко, самостоятельную концепцию «критичной и научной метафизики в форме своеобразного конкретного идеализма». Здесь явно сказывается неокантианское первородство самого Яковенко. Соловьев указан более для проформы, под влиянием скорее известности имени последнего в начале XX в. в широких кругах российской интеллигенции. Собственно же характеристика Соловьева свидетельствует об довольно критическом отношении к нему лидера «логосовцев». Соловьев растратил свое «замечательное спекулятивное дарование» на религиозные построения. Потому и получилось так, что, несмотря на сотни страниц текста, он «не оставил не только законченной системы или хотя бы вполне законченной концепции, но не разработал даже в философском смысле ни одной из основных проблем философии». Схема Яковенко исходит из его понимания природы философии и выглядит следующим образом:

- рецепция философских идей Запада, длительный период эпигонства (весь XIX в.);

- первое основание (самоутверждение философии на русской почве): Юркевич, Соловьев, Лопатин, кн. Трубецкой;
- безвременье 90-х гг. XIX в.: декаданс Толстого и Достоевского;
- второе основание: философы «Логоса» и к ним примкнувшие (Вышеславцев, Франк, Шпет, Лосский), диалектическая борьба с «путейцами», порождающая автономную, свободную философию;
- эмиграция, смягчение борьбы, ренегатство, поражение.

Итак, как мы могли убедиться, в середине XX в. русская эмигрантская философия не только сохранила традиции, основанные на родине в начале XX в., но и сумела консолидироваться, преодолеть в целом остроту своих внутренних противоречий, выработать в общем схожие взгляды и самоидентификации. Это было очень важно для реального самоутверждения русской философии в интеллектуальном сообществе Запада. Это было понятно уже в то время и самим деятелям русской философии. В 1955 г. Вышеславцев справедливо отмечает: «Огромной заслугой о. Василия Зеньковского и Н. О. Лосского является создание двух обширных „Историй русской философии“ на английском, на русском и на французском языках». Этими трудами, в сущности, опровергается мнение иных скептиков, что русской философии никогда не было.

Другим важным уроком является открытие другой, во многом нам, современным русским философам начала XXI в., малоизвестной, но вполне также нашей, неотъемлемой философской традиции «логосовцев». И особенно актуален выстраданный на собственных ошибках своей ранней нетерпимости (и, может быть, заслуженным наказанием забвением?) подход, объявленный поздним Яковенко. Это подход толерантности и плюрализма. Русская философия, по верному наблюдению Яковенко, состоит из «многообразия течений и направлений, каждое из которых значительно и существенно», где есть и православная философия, и диалектический материализм, критический гносеологизм и спиритуализм, и мифологическая метафизика, монизм, дуализм и плюрализм, рационализм и интуитивизм, персонализм и социализм.

V. I. Krasikov

Image of Contemporary Russian Philosophy in the West: 1920–1950ies

The article is devoted to analysis of guidelines in (self-)presentation of Russian emigrant philosophy in the West, taken in its dynamics. Existence of different lines of philosophical fortunes and its influence upon formation of image of Russian philosophy in the Цest is demonstrated. Importance of such philosophers as Berdyaev, Shestov, Sorokin in this process is discussed. Two models of development of Russian philosophy that were presented in four works of Russian emigrant philosophers, namely Lossky, Zenkovsky, Berdyaev and Yakovenko, are described.

Е. В. Николаева
Институт социальной инженерии (Москва)

ТРАДИЦИОННЫЕ КАТЕГОРИИ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В КУЛЬТУРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Как указывал известный исследователь истории религий М. Элиаде, несмотря на внешнюю десакрализацию современной жизни, «большинство „неверующих“ живут под влиянием псевдорелигий и деформированных мифологий»[1]. Даже в конце XX в. повседневные социокультурные практики во многом определяются исторически обусловленной традицией, включающей в себя коллективные представления и архетипические конструкции коллективного бессознательного.

В периоды социокультурной модернизации, подобно тому, который переживает Россия в конце XX — начале XXI в., когда реформы не могут вместиться в рамки традиции, происходит культурный взрыв, полная ломка прежней системы парадигматических констант. Тем не менее абсолютно новых культурных форм и социокультурных смыслов при этом не возникает. Ю. М. Лотман отмечал, что в процессе культурного взрыва пласты культуры, выброшенные когда-то из семиотического пространства и образовавшие свои отложения за его пределами, вновь врываются в культуру, привнося взрывную динамику в постепенное линейное развитие истории[2]. П. Бувье назвал выход в кризисной ситуации всех скрытых, своего рода «подземных» культурных течений на поверхность культуры «эндореизмом»[3]. Традиции какой именно эпохи и соответственно заключенные в этих традициях мифологемы (по существу, это будут уже мифологемы второго порядка) актуализируются и признаются в качестве «образцовых» — вопрос, связанный с принципиальным содержанием социокультурной модернизации.

При этом «смена культур (в частности, в эпохи социальных катаклизмов) сопровождается обычно резким повышением семиотичности поведения», причем не только через «введение новых форм поведения, но и усиление знаковости (символичности) старых форм»[4]. Более того, в момент резкого перелома в человеческой истории «движение вперед может стимулировать регенерацию весьма архаических культурных моделей и моделей сознания»[5]. Можно предположить, что переходная культура обращается к своим первоосновам, составляющим внутренний, имманентный самой культуре, инвариант. О. Шпенглер называет такой инвариант «прасимволом» национальной культуры[6], П. Сорокин — бóльшими (изначальными) посылками культуры[7], Г. Лебон — «моральными и интеллектуальными особенностями» народа[8]; некоторые ученые говорят даже о культурных генах — «мемах»[9].

---

[1] *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С. 130.
[2] *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. М., 1992. С. 178.
[3] *Bouvier P.* Socio-anthropologie du contemporain. Paris, 1995.
[4] *Лотман Ю. М.* Статьи. Исследования. Заметки // Семиосфера. СПб., 2000. С. 485–486.
[5] Там же. С. 638.
[6] *Шпенглер О.* Закат Европы: В 2 т. Т. 2. М., 1998. С. 289.
[7] *Сорокин П.* Социальная и культурная динамика. СПб., 2000. С. 44.
[8] *Лебон Г.* Душа народа. Психология толп / Книга 1. Психология народов. М., 1999. С. 21.
[9] *Blackmore S.* The Meme Machine. Oxford, 1999.

Обращающаяся к своим к архаическим слоям переходная культура получает в свое распоряжение символический инструментарий, который соответствует присущему предысторическому времени способу организации социокультурного (физического и ментального) пространства — мифологическому. Говоря о культуре как действующем субъекте, мы разделяем позицию В. Паперного: «Не отдельные архитекторы, критики, чиновники и вожди своими усилиями поворачивают архитектуру (литературу, кино) в ту или иную сторону, а, напротив, это движение первично по отношению к усилиям отдельных людей и существует нечто, что совершает это движение»[10]. Это «нечто» В. Паперный называет культурой.

Итак, значение мифа как «образцовой модели для всякого созидания» необычайно возрастает в периоды культурных сломов. М. Элиаде отмечал «терапевтическую роль» возвращения обществом к Началу Начал для порождения «нового», «чистого», «еще не изношенного времени»[11] и указывал на «важность обрядов и мифов, так или иначе связанных с „началом“, истоками, первичностью, …детьми, сиротой»[12] в ритуальном творении жизни заново. Французский философ Ж. Бодрийяр подчеркивал, что в ситуации, когда символическая соотнесенность вещей и человека в культуре оказывается утрачена, именно коннотации, отсылающие к мифу о первоначале, о природе и доиндустриальном труде, к предкам, детству и детским игрушкам, становятся последним средством «с помощью знаков заново внести в мир целесообразность»[13].

Такая мифологизированная «предистория», извлеченная из глубин коллективной памяти, часто в виде отдельных «осколков» и «плохо читаемых» обрывков… содержит как саму национальную традицию в ее изначальном виде, так и определенные конструкты, из которых складывается коллаж «неотрадиционализма», поскольку и сама история в настоящую эпоху — это «предмет *конструирования* (курсив мой. — *Е. Н.)*, отправная точка которого не гомогенное и пустое время, а современность»[14]. Ведь, как констатирует Р. Барт, «людей интересует в мифе не истинность, а применимость»[15]. А. Ф. Лосев отмечал, основными пластами культуры, которыми оперирует миф, являются *личность, история, слово и чудо*[16].

И коль скоро повседневность изначально есть «результат „оповседневнивания“ сакральных архетипов»[17] и структурно сходна с мифологическими формами освоения мира[18], то наиболее явным образом реликты архаических структур культуры сохраняются именно в ритуализированных сферах повседневности, и именно в них происходит символическое воссоздание мифологического Начального (идеального) времени. И значит, именно сфера

---

[10] *Паперный В.* Культура Два. М., 1996. С. 17.
[11] *Элиаде М.* Священное и мирское. С. 52.
[12] *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. СПб., 1998. С.126.
[13] *Бодрийяр Ж.* Система вещей. М., 1994. С. 62–67.
[14] *Беньямин В.* О понятии истории // Художественный Журнал. 1995, № 7. С. 9.
[15] *Барт Р.* Мифологии. М., 1996. С. 271.
[16] *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 160.
[17] *Касавин И. Т., Щавелев С. П.* Анализ повседневности. М., 2004. С. 80.
[18] *Лукач Д.* Своеобразие эстетического: В 4 т. Т. 1. М., 1985. С. 91.

повседневности становится в переходной культуре наиболее насыщенной традиционными образами и знаками.

Когда рухнула господствовавшая много десятилетий советская культурная парадигма, стремительное воздвижение на ее руинах разрозненных и неукорененных «западных» социокультурных образцов создало ауру культурной «оккупации» и тем самым запустило механизм реактуализации народной культуры. Иными словами, «фабрика значений» повседневного символического универсума стала работать и до сих пор работает в основном с материалом *общего прошлого,* которое заново конструируется социально-политическими и общественными институтами.

С конца 80-х гг. XX в. обращение к историческим и даже доисторическим истокам русской культуры происходит во всех областях культуры. Особенно захваченной этим процессом оказалась культура повседневности как феномен, являющийся функциональным аналогом традиции и связанный с наиболее глубинными архетипическими слоями коллективного бессознательного.

Если рассматривать все поле российской культуры в целом, то наиболее широко «неотрадиционализм» проявляется в сферах монументальной скульптуры, архитектуры и дизайна упаковки *продовольственных* товаров *и напитков*, в том числе алкогольных.

В целом в современной культуре актуализируется несколько диахронических культурных пластов: победа 1945 г.; рубеж XIX–XX вв.; победа 1812 г.; екатерининская эпоха; эпоха Петра I; времена Древней Руси и князей Рюриковичей; времена дохристианской славянской общности. Наиболее цитируемыми являются знаки, принадлежащие самому древнему уровню славяно-русской культуры (включая раннее Средневековье) и культуре предыдущего рубежа веков (в том числе модерну), когда также происходила реактуализации исторических мотивов, т. е. наблюдается как бы двухступенчатое накопление семантической «энергии» «неотрадиционализма».

Необходимо отметить, что к «традиционно-национальному» причисляются не только исконные *русские* традиции — качеством «русскости» в России конца XX в. часто наделяются явления, исторически заимствованные из западных культур, но за несколько столетий претерпевших семантическое «одомашнивание» в условиях русской культуры (например, гербы или гильдии).

Особый интерес представляют сами архетипические константы российской культуры, лежащие в основе реактуализируемых историко-культурных мифологем и символов. В рамках этнолингвистических и культурфилософских изысканий предпринято значительно число попыток выявить константы русской культуры в виде понятий или образов (Н. О. Лосский[19], Н. А. Бердяев[20], В. С. Соловьев[21], И. А. Ильин[22], Д. С. Лихачев[23], Ю. С. Степанов[24],

---

[19] *Лосский Н. О.* Характер русского народа. М., 2001.

[20] *Бердяев Н. А.* Душа русского народа // Русская идея. М., 1992.

[21] *Соловьев В. С.* Русский национальный идеал // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 286–295.

[22] *Ильин И. А.* О России. М., 1991.

[23] *Лихачев Д. С.* О национальном характере русских // Вопросы философии. 1990, № 4. С. 3–6.

[24] *Степанов Ю. С.* Константы. Словарь русской культуры. М., 1997.

В. К. Трофимов[25], А. Р. Юрганов[26], Н. В. Макшанцева[27], А. Вежбицкая[28], Дж. Биллингтон[29] и многие другие). Основные упоминаемые константы могут быть сведены в обобщенную матрицу системообразующих категорий, которая включает в себя следующие социокультурные концепты: Россия, Соборность, Вера, Земля, Слово.

Тогда не только личная индивидуация, о чем писал Карл Густав Юнг[30], но и, назовем ее, коллективная индивидуация, осуществляется в России на основе именно этих древних национальных архетипов. Культурологическй анализ эмпирического материала показал, что развертывание структур мифа о Первоначале, обусловленное исторически сложившимися в России культурными формами и практиками, привело к реактуализации в российской повседневной культуре конца XX в. наряду с онтологическими категориями **Начала** (мотивы Истоков, Ночи, Детства), **Переходности** (мотивы Вертикали, Моста, Подземного мира) и **Истории** (мотивы Исторического мифа и Старинного быта) — таких национально-архетипических категорий, как **Государственность** (мотивы Державности, Победы, Монархии), **Земля** (мотивы Хлеба, Деревенского труда, Народной культуры), **Слово** (мотивы Языка и Классической литературы), **Соборность** (мотивы Общинности и Веры).

При этом, как проницательно заметил Р. Барт, «носителем мифического слова способно служить все — не только письменный дискурс, но и фотография, кино, репортаж, спорт, спектакли, реклама»[31].

Категория Начала. С помощью этих символических форм в российской повседневной культуре осуществляется прямая апелляция к сакральному времени Начала Начал. Главным символическим репрезентантом категории Начала становятся Истоки — в первую очередь легендарно-доисторические, былинно-мифологические и архаически-сказочные пласты русской культуры (фирма «Перун», автомобиль «Святогор», инвестиционный фонд «Три богатыря», сварочный аппарат «Горыныч», магазины одежды «Три толстяка» и «Снежная королева», ресторан «Гуси-Лебеди», пункты быстрого питания «Теремок», «Чудо-меленка», пельмени «Три поросенка» и т. п.). Льняные сказочные персонажи наделяются защитной силой и продаются в качестве оберегов. С конца 1990-х гг. в России осуществляется культурная программа «Великий Устюг — родина Деда Мороза».

Природные источники тоже становятся объектом внимания. Их подземные воды выпускают на поверхность и дают официальные имена. При этом в современной культуре повседневности, как и в народной традиции, вода из источников чаще всего атрибутируется чистотой и «святостью».

---

[25] *Трофимов В. К.* Душа русского народа: Природно-историческая обусловленность и сущностные силы. Екатеринбург, 1998.

[26] *Юрганов А. Р.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998.

[27] *Макшанцева Н. В.* Русское // Межкультурная коммуникация. Ч.II. Национальная концептосфера. Нижний Новгород, 2001. С. 103–137.

[28] *Вежбицкая А.* Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики. М., 2001.

[29] *Billington J. H.* The Icon and the Axe. An Interpretative History of Russian Culture. New York, 1967.

[30] *Юнг К. Г.* Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. М., 1991.

[31] *Барт Р.* Мифологии. С. 234.

Социально-биологическим аналогом культурного конструкта Истока являются архетипические образы Детства. Так, в 1999–2000 гг. в Москве в рамках проекта «Дети Отечества. 1900–2000» прямо на городских улицах были размещены фотографии обычных детей, которые будто бы не взрослели, а все время оставались детьми: и в 1948, и в 1962, и в 1999-м. «Вечное» детство было представлено как чистая вневременная субстанция, некий универсум, в котором есть только дети.

Символика игры и детских игрушек начинает широко использоваться в рекламе, например, мобильные телефоны позиционируются как «взрослые игрушки». Особенно популярен образ медведя — тотемического Хозяина и репрезентанта русского характера (или плюшевого мишки как его десакрализованного варианта) — на рекламных плакатах, на логотипах политических партий, на бутылках с пивом.

Социокультурная метафора Ночи, символически соотносящаяся с началом новой жизни, проявляется путем включения ночного времени в повседневную культуру (ночные киносеансы и телепередачи; ночные дискотеки; льготный режим ночных покупок и Интернет-коммуникаций и пр.).

Категория Переходности. В конце XX в. в семиосфере российской повседневной культуры возникают мотивы переходности в виде Вертикали как аналога Мирового Древа и Моста через реку с прямой отсылкой к народной и сказочной культурной традиции.

Социокультурная метафора Вертикали реализуется как акцентирование верха и низа: в рекламе вспоминаются «высотные» символы советской эпохи («Рабочий и колхозница», сталинские «высотки» и др.); строятся финансовые, маркетинговые и прочие пирамиды (например, энергетические пирамиды А. Голода); усиливается президентская «вертикаль власти»; надстраиваются мансарды; чердаки превращаются в элитное жилье, крыши — в дорогие рестораны, подвалы — в магазины, кафе и подземные гаражи.

Актуализируется также метафора «подземного мира» как места, в котором происходят особого рода инициационные процессы, связанные с приобщением к духам предков и ритуальным возрождением (торговые комплексы, например «Охотный ряд», современная рекламная мифология московского метрополитена и пр.[32]). Подземные коммуникации, переходы и сам метрополитен превращаются в особое пространство, наполненное маркированными мифологизированными персонажами: стариками, детьми-сиротами, «воинами-калеками», певцами-«Орфеями», «мадоннами» с младенцами.

Образ Моста, символически соединяющего два состояния — прошлое и будущее, актуализируется благодаря реконструкции и строительству многочисленных мостов (мост «Багратион», метромост на Воробьевых Горах и др., надземные пешеходные переходы), использованию образа моста в рекламе («Мост-Банк»и т. д.).

Категория Истории. В рубежные эпохи становится жизненно необходимой История с большой буквы, которая с древних веков «выполняла в… культуре ряд важных функций: памяти,

[32] *Е. В.* Фрагменты «ночной» эпохи в культуре XX века // От заката до рассвета. Ночь как культурологический феномен. СПб., 2005. С. 45–67.

мифа, …носителя традиций, критического осознания современности»[33]. При этом коллективная память начинает приписывать положительное аксиологическое значение многим событиям прошлого, интерпретировать их на основе подретушированных идеальных образов и даже наделять иными смыслами. По этому поводу Ж. Бодрийяр отмечал: «История — это наш утраченный референт, то есть наш миф»[34]. Дореволюционная Россия постулируется как «идеальная эпоха», из чего образуется довольно мощный социальный императив: необходимо вновь создать Россию, «которую мы потеряли».

Онтологический характер воссоздания прошлого состоит в осуществлении ритуального, циклически повторяющегося переживания Исторического мифа. Его практической реализацией являются театрализованные исторические реконструкции на «натурных площадках» (например, легенд об основании города и т. п.), костюмированные шествия исторических личностей (скажем, жителей Немецкой слободы XVII в. во главе с Лефортом). История возвращается в повседневную культуру вместе с «историческими персонажами», прогуливающимися возле исторических музеев, у дверей ресторанов, на «ярмарках» и т. п.

Особую символическую ценность в современной культуре повседневности приобретает дореволюционный быт, который представлен как настоящими раритетными артефактами (самовары, патефоны и пр.), так и разного рода стилизациями, включая откровенные симулякры (круглые афишные тумбы, «газовые фонари» и пр.). Повседневная утварь конца XIX — начала XX в. выступает уже не только как ценный культурный образец, но как предмет из идеального «начального» времени, который одним своим ритуальным присутствием привносит в современную повседневность мифологическую ауру преображения и сакрализации, т. е., как заметил Ж. Бодрийяр, «старинная вещь выступает как миф о первоначале»[35].

Возвращаются дореволюционные названия городов. В столице архитектурно (кольцевыми автодорогами) и вербально подчеркивается ее средневековая планировка («слободы», «ворота», «башни» и т. п.). Объекты городской повседневности приобретают архаичную семантическую окраску: кафе называют трактирами и кофейнями, рынки — ярмарками, маленькие магазинчики — лавками. В повседневный рекламный лексикон возвращаются лекарь, молочник, пекарь, бакалейщик… На коробках кондитерских изделий цитируются известные картины бытового жанра (например, Б. Кустодиева). Историзации подвергается все более широкий круг явлений культуры повседневности. Свою историю на упаковках продуктов сообщают города и улицы; макаронная фабрика и бумажный комбинат, чай и кофе, яблочный сок, молоко и пельмени — все стараются предъявить свой рекламный исторический миф — миф о происхождении.

Категория Государственности. В условиях дефицита государственной власти и социальной стабильности мифологизации подвергаются исторические деятели, связанные с созданием, реформированием и защитой российской государственности: Илья Муромец, Юрий Долгорукий, Александр Невский, Даниил Московский, Петр I, генералиссимус А. Суворов

---

[33] *Фуко М.* Слова и вещи. СПб., 1994 С. 386.

[34] Философия эпохи постмодерна: Сборник переводов и рефератов. Минск, 1996. С. 38.

[35] Там же.

и многие другие. Вызывается к жизни государственная символика дореволюционной России. Собственными гербами обзаводятся даже поселки и городские районы. Предметные и вербальные атрибуты самодержавной власти приобретают необыкновенную привлекательность в мире этикеток (древнерусские князья, цари-реформаторы и знаменитые полководцы, гербы России, шапка Мономаха, царская, княжеская и боярская атрибутика и лексика в рекламном и упаковочном дизайне).

В силу запуска психологического компенсаторного механизма идея военной Победы (культ Георгия Победоносца — московского покровителя и Г. К. Жукова, «военно-комуфляжная» повседневная одежда и т. п.) становится одним из самых значительных в повседневной культуре. На «натурных площадках» разыгрываются целые спектакли по мотивам исторических событий «героического» характера (Бородинская битва, сражение на Курской дуге и др.).

Российской культурой повседневности создается виртуальная галерея славы: в рекламную мифологию включаются имена былинных богатырей и высоко ценимые российской культурой персонифицированные образы *русской пассионарности* (купцы Афанасий Никитин и былинный Садко, предводители народных восстаний Степан Разин и Емельян Пугачев, мореход Беринг и др.). Виртуально — в рекламном дискурсе — воссоздается дореволюционная социальная иерархия: царь, князь, боярин, купец, купчиха, добрый молодец, красна девица, гусар, мужик и т. п. Совсем как в детской считалочке: «На златом крыльце сидели…». Архетипическое конструирование социальной иерархии, содержащееся в фольклорной развертке и использованное детской культурой в ситуации игровой *реальности*, повторяется рождающейся культурой.

Культурно-политическая самоидентификация осуществляется в названиях фирм и изданий через атрибуцию с помощью лексем «русский», «Русь», «Россия», которые становится ведущим социальным деноминатором: появляется очень большое количество названий фирм, товаров, политических и культурных объединений типа «Русский дом», «Русская страховая компания», «Единая Россия», «Русский вариант», «Русский проект», «Русский размер» и т. п.

Категория Земли. Категория Земли имеет для традиционных народов сакральный характер. В российской культуре, имманентно тяготеющей к традиционности, особое значение приобретает реактуализация коннотативных смыслов, связанных с понятием «русская земля»: «труд на земле», «земля-кормилица», «крестьянин-труженик» и т. п. В. Вейдле в свое время писал, что в природе и деревенском труде культура ищет «потерянный рай первобытности»[36]. Не случаен поэтому и «дачный бум» 1980–90-х гг. и популярность «деревенской» символики в рекламном дискурсе.

В графическом дизайне современной рекламы явно прослеживается мифологизация труда на земле, связанного, прежде всего, с хлебом. Так, например, изображение фигур жнецов и их одежды на коробке конфет «Родные просторы» (1999–2001) содержало однозначную отсылку к древнерусскому иконописному канону. Возрождаемая русская хлебная традиция (блины, пирожки и пр. как повседневная еда) дополняется использованием «хлебных» образов в визуальном коде рекламы.

---

[36] *Вейдле В. В.* Умирание искусства. СПб., 1996. С. 144.

Метафора деревенского труда актуализируется через пейзажи сельской природы, сюжеты деревенского труда, образы крестьян в рекламном и упаковочном дизайне, «деревенские» названия торговых марок и продуктов («Закрома», «Русское поле», «Доярушка», «Домик в деревне», «Погребок» и т. п.), витринную репрезентацию сельского быта (глиняная посуда, кадки, телеги и т. п.), фольклорные линии как особый мотив в рекламном дискурсе и поп-культуре. Русские народные ремесла широко представлены в повседневной культуре (водка в гжельских сосудах; мед в хохломских горшочках; льняная одежда и пр.) и приобретают высокий статус означающих русской парадигмы. Даже объекты (бутики, казино, мобильные телефоны), абсолютно не связанные ни с русской кухней, ни с поэтикой деревенского труда, рекламируются зачастую посредством все тех же «деревенских» или «фольклорных» знаков.

Для росскийской культуры рубежа XX–XXI вв. характерна «возросшая символическая валентность народных праздников и обычаев» (например, проводы Масленицы с блинами и сжиганием чучела).

Особенно распространенными в культуре повседневности последних лет становятся образы «простых людей» и «наших предков». Величание по отчеству (торговые марки «Петровна», «Сметана Сметановна», «Диван Диваныч») ввиду его простонародной традиции попутно реализует и отсылку к народности, деревенскости, крестьянскости как атрибутах подлинного, изначального и потому высоко значимого. В целом образ «русского мужика» необыкновенно популярен как герой повседневности, «низовой» культуры, даже его «лени» придается культурное значение (водка «Завалинка», отопительный прибор «Емеля»).

Категория Слова. Язык изначально обладает сакрально-онтологическим статусом: «язык и миф родственны друг другу… это два побега от одного общего корня»[37]. Для переходной культуры, которая неизбежно подвержена архаизации и повышенной семиотизации, значение Слова необычайно велико. В коллективном бессознательном старинные лингвистические и орфографические нормы и шрифты обладают магией сопричастности к Началу Начал. Посему возвращаются из небытия «губернатор», «советник», «присяжный заседатель», «Государственная Дума», «районная управа», «Дворянское собрание», «гильдия», «мануфактура», «биржа», «письмовник» и т. п. При этом реставрированные названия не всегда адекватно соответствует своему означаемому, но призванное «изначальное» слово придает объекту бóльшую культурную легитимность.

Диапазон применения шрифтов, опознаваемых как «церковно-славянский», захватывает не только явления, так или иначе связанные с реконструкцией прошлых реалий, но и абсолютно не имеющие подобных коннотаций (рекламное объявление о *пакетном переключателе* ПВП17 АО «Электроприбор» и т. п.). Все чаще используется «еръ», встречаются «ять» и «і десятеричное» (газета «Россія», ресторан «Грільяжъ», «банкъ», «ломбардъ», «трактиръ» и т. п.).

Значимость слова и народной, т. е. для новой культурной парадигмы «обрядовой», речи подчеркивается воспроизведением пословиц и поговорок в культуре повседневности: на упаковках продуктов, прежде всего «ритуальных» — муки, соли, пельменей: «Хлеб — всему голова», «Без соли и стол кривой», «Пельмени на стол, так и стол — престол» и др.

---

[37] *Кассирер Э.* Опыт о человеке // Избранное. М., 1998. С. 568.

При этом русская классическая литература хотя и сохраняет свою знаковость, однако является (за исключением А. Пушкина, который стал «наше все») гораздо менее цитируемой в современной российской культуре повседневности.

Категория Соборности включает в себя как религиозную составляющую российской культуры (мотивы Веры и Храма), так и идеи пространственной и духовной общности русской нации (мотив Общинности). Указанные смыслы чаще всего заключаются в символическую форму собора — храма или общественного движения — или воплощаются в социокультурных концептах Дома (фирмы типа «Русский дом Селенга»; издательские, кондитерские и прочие Дома; журналы «Дом», «Элитные дома» и т. п.) и Двора (торговые «дворы»; чайные, монастырские и прочие «подворья»; маркированность фигуры дворника).

К актуализации религиозной составляющей Соборности следует отнести не только чисто статистически возросшее формальное участие населения в православных обрядах (например, обряде венчания) и в зрелищных эпизодах церковных праздников (крестные ходы, освещение куличей и т. п.), институализацию религиозной сферы в армии и исправительно-трудовых колониях, реставрацию частично или полностью разрушенных храмов и монастырей, но и строительство совершенно новых церквей и часовен, поздравления граждан с православными праздниками городскими администрациями, коммерческими фирмами и СМИ. Христианские мотивы весьма распространены в названиях товаров и фирм (вода «Святой источник», квас «Монастырский» агентство недвижимости «Священные купола» и др.), в сюжетных и стилистических решениях дизайна витрин, упаковок и логотипов (силуэты куполов, изображение храмов, монахов и монахинь, икон и т. п.). Редкая продуктовая этикетка обходится теперь без изображения сельской церквушки на холме, которое стало художественным штампом, что означает уже полное превращение реактуализированного образа в парадигматическую константу.

Так в российской культуре повседневности конца XX в. подтвердилось размышление В. В. Вейдле о том, что «искание мифа, чем ближе подходило к цели, тем неудержимее облекалось в образы и цвета христианского предания»[38].

Необходимо отметить, что многие традиционные символы и образы — маркеры «высокого» и «традиционного», включенные в «тексты» современной культуры повседневности, становятся предметом постмодернистской коллажно-иронической игры.

Рекламные коллажи на исторические темы, соединяющие значимые символы прошлого, в основном революционного и советского времени, с объектами повседневности (например, скульптуры «Рабочий и колхозница» и кисти для краски изначально не претендуют на серьезность и целиком следуют постмодернистской логике соединения несоединимого, Ленин предлагает «пить меньше, да лучше», Буденный несется в компьютерную атаку, Чапаев заедает пиво чипсами).

В плоскость постмодернистской игры переведен ряд плакатов революционной эпохи, особенно популярны различные вариации и парафразы «Ты записался добровольцем?» (существует даже версия с полуодетой девушкой в буденовке из фирмы «Дикая Орхидея»,

[38] *Вейдле В. В.* Умирание искусства. С. 154.

вопрошающей: «Ты купила новое белье?») и «Нигде кроме, как в [*Интеркоме* или еще каком-нибудь *-коме*]». В некоторых случаях при коллажном использовании образов возникает гротескно-шокирующая ситуация (например, рекламный хэдлайн туристической фирмы: «Родина-мать зовет отдыхать!» или надпись на рекламном щите казино «Монте-Карло» «С рождеством Христовым!», размещенная рядом с сексуально привлекательной блондинкой).

Самые разнообразные исторические факты, объекты и субъекты привлекаются культурой повседневности лишь как форма, приобщающая современное явление к историчности по принципу поэтического подобия или пространственной метонимии. Так, жгучесть горчицы начинает соотноситься с внеэтической лютостью Малюты Скуратова и Батьки Махно, иллюстрирующих банку с соответствующей специей, а изображения местных святых на бутылках водки становятся брендовым символом региона.

Следует отметить, что все же исторический «экстремизм» имеет в современной российской культуре повседневности достаточно узкие рамки: гротескные фантазии на исторические темы чаще всего касаются русского быта.

При этом важность игровой составляющей в текстах повседневной культуры заключается в том, что, «играя, человек может отстранить от себя… все свое прошлое и вновь начать с точки отсчета. Прошлое, которым мы не располагаем, вновь оказывается в нашем распоряжении»[39].

E. V. Nikolaeva

Traditional Categories and Mythological Motives in Everyday Culture of Modern Russia

Radical change of Russian social and cultural paradigm at the end of the 20th century caused sharp crisis of national identity and started a mechanism of compensatory traditionalism. It is most clearly seen in those spheres of everyday culture which are linked with the deepest layers of the collective unconscious. History and tradition are inevitably subjectivized and mythologized in such kind of re-creation of the past. Unfolding the structure of the Initial Time myth in Russian everyday culture leads to actualization of ontological categories of the Beginning (Sources, Childhood, Night motives), Transition (Vertical, Bridge, the Underground World motives) and History (Historical myth and Ancient Everyday Life motives) as well as national archetypal categories of the State (Superpower, Victory, Monarchy motives), Land (Rural Labour, Bread, Folk Culture motives), Word (Language and Classical Liturature motives), Sobornost (Community and Belief motives).

[39] *Финк Е.* Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 399.

В. В. Кортунов
Государственный университет управления (Москва)

КУЛЬТУРА РОССИИ В СИСТЕМЕ ЭКОНОМИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ

Для современной России одной из наиболее актуальных проблем остается проблема использования западноевропейского опыта в процессе оздоровления политической и экономической систем государства. Думается, что эта проблема — во многом общая не только для России, но и для ряда стран Восточной Европы и некоторых стран восточного региона земного шара. К примеру, до сих пор остается злободневным вопрос об использовании либеральной модели общественного развития. Мы знаем, что к числу безусловных заслуг либерализма следует отнести то, что ему удалось составить основу эффективного развития экономики США и ряда западноевропейских государств и заслужить всеобщее признание в качестве механизма, регулирующего правоотношения в обществе. До сих пор либерализм является мощнейшим гарантом реальных демократических свобод, концептуальной основой политической культуры Запада.

Все это безусловно верно для большинства стран Западной Европы, детищем которых и явилась либеральная теория и практика. Но, несмотря на очевидные достижения либеральной доктрины, некоторые вопросы все же остаются открытыми. Насколько эта система универсальна? Имеет ли либерализм жесткую «привязку» к национальной культуре, национальным традициям, к менталитету нации? Возможна ли альтернативная концепция, обеспечивающая демократические свободы граждан? Каковы, наконец, издержки либеральной политическая элита и либеральной идеологии? Каково их влияние на иные сферы человеческого бытия, находящиеся за пределами хозяйственно-экономической и правовой деятельности?

Навряд ли в 1991 году (а тем более в 1985-м) российские демократы и реформаторы могли предположить, какого размаха достигнут модернизационные процессы в странах бывшего Союза и Восточной Европы. В то время, мечтая о демократизации общества, политическая элита и радикально настроенная общественность посчитала необходимым замену всей общественно-политической системы государства. Этот процесс оказался неимоверно болезненным и сложным для большинства российских граждан: потребовалось практически с нуля создавать принципиально новую правовую базу, экономическую систему и структуру политической власти.

Но самой серьезной проблемой, с которой столкнулись реформаторы и идеологи новой России, оказалась проблема мировоззренческих, культурно-идеологических ориентиров модернизируемого государства. Не случайно научная публицистика и периодическая печать изобилует дискуссиями, семинарами и круглыми столами, поднимающими вопрос о русской идее, национальной безопасности, культурной идентичности России. Эта проблема оказалась действительно чрезвычайно сложной и деликатной; и причины ее возникновения, по всей видимости, мы можем найти в объективных культурно-исторических сдвигах России последнего столетия. В самом деле, коммунистическая практика начиная с 1917 года была нацелена на разрушение православных традиций России, на выхолащивание из духовной

и политической культуры страны всего национального, самобытного. Более чем за семь десятилетий Россия утратила значительную часть своего духовного, религиозно-мировоззренческого капитала, восполнить который сегодня в одночасье представляется весьма проблематичным. Что же касается советской идеологии, то она достаточно скомпрометировала себя, и ее возрождение навряд ли возможно в обозримом будущем.

Идеологический вакуум и духовно-нравственная неопределенность в значительной степени были спровоцированы самими, уже современными политическими реформаторами. Борясь с коммунистическим монстром, они приложили все усилия для развенчания идеалов марксизма-ленинизма и коммунистической теории, для уничтожения всех основ советской системы. Однако, разрушая, они не заботились о созидании, полагая, видимо, что идеология антикоммунизма в стратегическом плане самодостаточна. Вместе с тем, когда деструктивные процессы подошли к своему завершающему этапу, когда Советский Союз исчез с политической карты мира, а коммунизм был окончательно скомпрометирован в общественном сознании, Россия востребовала *конструктивную* программу. К такому неожиданному повороту реформаторы оказались явно не готовы.

Не имея своей собственной оригинальной концепции модернизации общественно-политической и хозяйственно-экономической системы государства, политическая элита обратилась к опыту зарубежных стран. И из всех возможных накопленных человечеством вариантов модернизации и реформирования был выбран наиболее радикальный — вариант чикагской школы. Почему именно «чикагским мальчикам» выпала роль наставников и учителей великой России? Почему отечественных демократов не заинтересовал феномен восточного прорыва, опыт, скажем, японского, китайского или корейского пути реформирования экономики и политической системы? Почему российское руководство сделало ставку на западный опыт развития, причем даже не в его европейско-континентальной форме, а в форме вестернизации, крайнего, американизированного толка? В конце концов, США еще в меньшей степени, чем даже Западная Европа, имеет историко-культурных параллелей с Россией. Исторически Россия и США не обладали какими-либо родственными экономическими или культурными связями. Почему в таком случае для роли поводыря России политическая элита выбирает ее недавнего конкурента, врага, с которым на протяжении многих десятилетий велась напряженная и ожесточенная холодная война?

В какой-то степени усилия современной политической элиты и прозападнически настроенных политологов, связанных со стремлением скорейшим образом «интегрировать» Россию в «мировое сообщество», можно объяснить тем, что подобная ориентация в перспективе должна обеспечить доступ к экономическому и политическому опыту высокоразвитых в индустриальном и материально-техническом плане государств. В данном случае действует железная, но достаточно поверхностная логика — логика использования опыта наиболее стабильных в экономическом и политическом отношении стран. При этом сбрасываются со счетов те духовные, ценностные, нравственные, мировоззренческие издержки, которые при такой постановке вопроса, неизбежно заявят о себе и в конце концов могут свести на нет все экономические и политические завоевания.

Принципиальная ставка на западноевропейский политэкономический трафарет был обусловлен еще одним немаловажным фактором. Перемещая Россию в геополитическом смысле

на Запад, политическая власть и идеологически обслуживающие ее политологи получили возможность импортировать готовую политическую доктрину — *либерализм*. Эта доктрина была призвана, с одной стороны, прийти на смену скомпрометировавший себя коммунистической концепции, а с другой стороны, дополнить антикоммунистическую идеологию постсоветской России конструктивной модернизационной программой.

Сейчас достаточно сложно сказать о том, насколько западники и либеральные реформаторы отдавали себе отчет в том, что либерализм представляет собой не просто политическую, хозяйственно-экономическую и юридическую основу общественных отношений, но и ценностную, культурно-мировоззренческую, нравственную систему, жестко регламентирующую практическую деятельность людей, их стиль жизни и образ мышления. Остался в стороне и тот неоспоримый факт, что *либеральная система ценностей* явилась следствием рационалистического миропонимания западноевропейской культуры Нового времени. Таким образом, современная политическая элита, выбирая либеральные ценности, ориентирует Россию не только на определенный путь политического, экономического или правового развития, но и обрекает ее на *глобальный цивилизационный* выбор. Речь идет не только об ориентации на демократический режим, но и о выборе некоторой системы ценностей, идеологии и мировоззрения.

Либеральная конструкция выставляет неоднозначные аксиологические приоритеты. Важнейшим рычагом либеральной политики был и остается сегодня монетаризм. Задуманный в качестве механизма политического воздействия, он приобрел ныне *ценностный* смысл, и этот смысл, столь естественный для всего развития западноевропейской и североамериканской культуры, вызывает серьезные сомнения в контексте культуры российской. Не только философы и политологи, но и экономисты обратили внимание на то, что «В отличие от рационалистической этики поведения западноевропейца, для которого забота о личном благополучии есть общепризнанная норма поведения, поведение русского человека в значительной степени ориентировано не на получение выгод, выражаемых совокупностью потребительских благ, а на общественное признание, соответствующее общепризнанным нормам. Для российского общественного сознания поступки, связанные лишь только с личным, частным интересом, не были общепризнанной нормой…»[1]

Но слабость либерализма заключена не только в том, что он имеет мало точек соприкосновения с традиционной российской культурой, нравственно-ценностными ориентирами России, но и в том, что даже в рамках самой западноевропейской цивилизации он уже пережил свой век, изжил себя не только в качестве политической и экономической доктрины, но, что более существенно, в качестве системы ценностей, идеологии. Политологи отмечают, что либерализм может развиваться в рамках так называемого «линейного времени», в котором функционирует политическая жизнь Европы в противоположность времени циклическому, характерному для стран Востока. «Однако линейное время, — по мнению И. А. Василенко, — это непрерывная эволюция в одном направлении, когда общество неуклонно совершенствует одну модель развития. Для западной цивилизации — это модель либеральной демократии.

---

[1] *Ушанков В. А.* Экономический образ мышления и его национальные особенности в России // Вестник С.-Петерб. ун-та. Сер. 5, Экономика. Вып. 2. СПб. 1993. С. 40.

Линейность политического времени позволила Западу очень быстро развить свой культурный потенциал, но также быстро и исчерпать его <…> Благодаря инструментальному отношению к миру Запад сумел набрать высокие темпы развития во всех сферах культуры, близкий к материальному производству. Но в ценностной сфере он опирается на примитивный идеал „потребительского общества“»[2].

Политическая, философская, духовная слепота прозападнически настроенных либерал-реформаторов объясняется и тем, что сами теоретические основы политической науки были экспортированы в постсоветскую Россию с Запада, то есть опять-таки были заимствованы из иной, *внешней* по отношению к России политической и культурной традиции. Для западной политологии вполне естественна апологетика своей собственной культуры и политической системы, обоснование либеральных ценностей в качестве *безальтернативной, эталонной, универсальной* идеологии. В этом заключен весьма похвальный патриотизм Западной Европы, ее гордость за собственное детище. Следует также помнить о том, что западная политология XX столетия формировалась в тесной связи с остро критическим отношением к политическому режиму СССР, что спровоцировало ощутимый антикоммунистический, антисоветский и антироссийский ее окрас.

Мы знаем, что до недавнего времени Запад обосновывал либеральные ценности, исходя из его противоположности тоталитарному режиму. Рассматривая Советский Союз в качестве образца тоталитаризма, западная политология нередко упрощала политические проблемы XX века, сводя противостояние либерализма и тоталитаризма к противостоянию двух глобальных международных систем, которые в наиболее выпуклом виде были представлены СССР и США. Американцы не скрывают, что их национальная доктрина и концепция собственной идентичности были теснейшим образом связаны с советологическими исследованиями[3]. Иногда американский либерализм механически противопоставлялся советскому тоталитаризму и русскому коммунизму.

Этим в какой-то степени объясняется прозападнический и даже антироссийский рудимент во многих современных отечественных политических исследованиях. Более того, не только содержательная сторона, но и методологические принципы западной политологии оказались весьма далекими от традиционной российской политической культуры. Если для русской политической мысли был характерен необычайно широкий, всесторонний анализ общественных процессов в их взаимосвязи со всеми сторонами духовной культуры нации, то для западной политологии XX века характерен позитивистский, сугубо утилитарный, прагматический подход к социально-политической жизни. По этой причине политическая наука в дореволюционной России нередко вызревала в недрах философской, религиозной и исторической мысли, в то время как в Европе позитивистская волна превратила политологию в узко прикладную, описательную дисциплину.

Дух позитивизма и утилитаризма в западноевропейской политической науке был безоговорочно принят рядом отечественных апологетов либерализма и западноцентризма. Традиционная для российской интеллектуальной мысли связь между политическими

---

[2] *Василенко И. А.* Политическое время на рубеже культур // Вопросы философии. 1997, № 9. С. 47

[3] См. например: *Holmes S.* What Russia Teaches us Now // The American Prospect. 1997, № 5 (July–August).

процессами и ценностными, мировоззренческими, нравственными установками общества оказалась проигнорированной. В итоге, к примеру, мощная российская евразийская традиция с глубоким философским и культурологическим анализом глобальных международных политических процессов в аспекте геополитического и культурно-исторического исследования основ восточного и западного миропонимания зачастую воспринимается евпроцентристской политологией резко отрицательно и тенденциозно. Исследуя феномен евразийства изнутри западноевропейской цивилизации, ученые, не в состоянии дистанцироваться от собственной культурно-политической среды и одновременно не стремясь преодолеть аберрационные воздействия, обрекают себя на тенденциозные и поверхностные выводы.

Так, в одной работе мы читаем: «…Западная Европа была колыбелью политической свободы и признания достоинства человека. Восторг по поводу азиатских компонентов России означает в конечном счете принятие азиатского деспотизма и азиатского пренебрежения к человеку»[4]. Как видно из приведенного цитируемого фрагмента, идеализация западноевропейской политической культуры сопряжена с непониманием Востока, с игнорирование исторических реалий политической и духовно-культурной жизни. Историкам и культурологам хорошо известно, что европейская колыбель политической свободы формировалась на фоне кровавых революционных бурь, жестокой и губительной капитализации общественных отношений и монетаризации общественного сознания. Да и сам *деспотизм* навряд ли имеет ярко выраженную географическую или культурную родину: достаточно вспомнить, что различные коммунистические и национал-социалистические доктрины в первую очередь были теоретически осмыслены и массово поддержаны именно в Европе. С другой стороны, миф о азиатском пренебрежении к человеку демонстрирует непонимание антииндивидуалистического характера восточных культур, великих пантеистических и органистических завоеваний восточно-азиатского способа мироотношения, его подлинно космологического и экологического пафоса.

В России еще в первой половине XIX века Петром Чаадаевым, а вслед за ним теоретиками славянофильства, был увиден и теоретически осмыслен тот факт, что цивилизации Востока и Запада по-разному воспринимают и осваивают окружающий мир. Начиная с эпохи Нового времени, западная цивилизация строится на основах рационализма, что обусловливает индивидуалистический крен в вопросах взаимоотношения человека и мира. Отсюда и специфическая иерархия ценностей, в которой верховное место занимает бытие личности. Отсюда же и динамичный, подвижный характер западного общества, который позволил достичь невиданных успехов в науке, технике и материальном производстве.

На Востоке господствуют внерациональные механизмы познания и освоения мира. И на основе этих механизмов создана самобытная восточная культура, где существует запрет на иерархию элементов бытия, где бытие личности ориентировано на гармоничное сосуществование с интересам целого — общины, государства, космоса. Восточное мировоззрение покоится на иных категориях: знанию оно часто противопоставляет понимание, изучению — вчувствование, осмыслению — переживание.

---

[4] *Игнатов А.* «Евразийство» и поиск новой русской культурной идентичности // Вопросы философии. 1995 , № 6. С. 54.

Два образа мышления — два типа культуры, во многом полярно противоположные. Россия же, по убеждению славянофилов, не чужда ни Западу, ни Востоку и потому способна аккумулировать все то, что есть ценного в этих двух, так непохожих друг на друга цивилизациях. Отсюда славянофилы выводили особое место России в историческом процессе, ее особый путь социально-политического развития.

Однако, анализируя современную духовную жизнь, можно констатировать, что сегодня политические, правовые, межличностные отношения строятся на основе всеобъемлющего внедрения рационально-экономического стиля мышления. Но, строго говоря, так называемое «экономическое мышление» уже взяло верх не только в области политики, но и на всех уровнях духовной жизни человечества. По принципу взаимной выгоды государства осуществляют свою внешнюю и внутреннюю политику. Даже в сфере межличностных отношений этот принцип из разряда необходимых неуклонно переходит в разряд главенствующих. Само по себе экономическое мышление, конечно, не является чем-то греховным. Напротив, как результат многовековой практики, оно есть величайшее порождение рационалистического ума и в качестве регулятора общественных отношений, безусловно, несет в себе колоссальный конструктивный заряд.

Беда не в том, что экономизм внедрился в наше сознание. Беда в том, что экономизм, внедрившись в наше сознание, приобрел тотальный окрас. Теоретически экономический стиль мышления является лишь одним из способов мышления вообще и поэтому представляет собой не что иное, как одно из проявлений «отвлеченных начал». А любое отвлеченное начало, возведенное в абсолют, через свою гипертрофию неизбежно обречено на самоотрицание. Практически же такое самоотрицание наблюдается уже сейчас, и становится совершенно ясным, что цивилизация XXI века либо будет существовать на иных основах, либо и вовсе существовать не будет.

История XX века преподала человечеству наглядный и трагический урок: до тех пор, пока мышление строится на принципах абсолютного рационализма, из функций политики, культуры, мировоззрения неминуемо выпадает осмысление и созидание существенной части духовного бытия, а следовательно, и главного представителя духовного начала — человека. На основе рационализма можно построить экономический мир или правовое государство, но никогда — нравственное или совершенное. Ибо это уже есть сфера внерационального.

Безусловно, без логики и здравого смысла невозможно ни мышление, ни любая деятельность вообще. Призывать к иррационализму как к способу ведения политики было бы верхом безумия. Речь идет об ином: нельзя строить политику на основе рационализма тотального, на основе безусловного господства логики и пресловутого «здравого смысла». И в самом деле, у фашизма была не только своя идеология, но и своя логика, в чем-то очень убедительная. Сталинские репрессии и концлагеря тоже были по-своему весьма логичным воплощением «научной» теории усиления классовой борьбы. А вот нравственность, напротив, только логическим путем постичь нельзя, рационализированная этика неминуемо вырождается в право, которое, как показывает опыт общественной и политической жизни, является несовершенным регулятором как межчеловеческих, так и международных отношений.

Надо прямо признать: важные моменты бытия людей имеют внерациональный смысл. И их игнорирование уже сегодня стало причиной ряда глобальных кризисов. Ведь политика,

основанная на рационально-экономическом стиле мышления, превращает не только отдельных индивидов, но и целые государства и континенты в паразитически настроенных потребителей.

Экономический стиль мышления — это своеобразный итог обостренного рационализма. И при таком подходе к осмыслению и созиданию действительности с неизбежностью оказываются проигнорированными целые пласты духовного бытия людей. Поскольку политика играет огромную роль в организации социальной жизни и способна самым непосредственным образом влиять на духовный климат общества, правильный выбор определенного стиля политического мышления представляется особенно важным. Неполноценный, однобокий анализ реальных процессов и созданная на его основе политическая программа чревата самыми непредсказуемыми и зачастую необратимыми последствиями. Экономический рационализм, как и любой тотальный рационализм, никогда не приводил к желаемым целям, какая бы железная аргументация за ними ни стояла. Он все время как бы выворачивался наизнанку, доводя политику «здравого смысла» до очевидного абсурда. И примеров этому в истории — не счесть.

Мы стали свидетелями парадоксального на первый взгляд явления. Была создана теория коммунистического преобразования общества. По гуманистической направленности — ей нет равных. За основную цель и одновременно ценность она принимала человека, его духовное и физическое совершенство. Не одна тысяча томов была написана в обоснование этой теории, в подтверждение ее логической состоятельности. На практике же эта теория стоила миллионов искалеченных судеб, привела к полной деградации как духовной, так и материальной жизни людей, к всплеску невиданной жестокости, к исчезновению человека. И думается, что дело тут не в логической ошибке и не в изначальной «порочности» марксистской идеологии. Ведь наблюдаемый сегодня кризис не вписывается в рамки определенной общественной системы. Даже там, где уровень материальной жизни достаточно высок, где, казалось бы, делается все для благосостояния человека, даже там степень отчужденности индивидов стала угрожающей, растет число самоубийств, стали нормой состояния всеобщей подавленности, одиночества, возродился нравственный нигилизм. Идет всемирный процесс оскудения духа.

Вместе с тем неверно было бы считать, что современный мир неуклонно движется к своему краху, и уж совсем неуместно было бы наполнять исторический процесс эсхатологическим содержанием. Западная цивилизация лишь настолько обречена, насколько она является чисто экономической цивилизацией. Но кто сказал, что западный путь развития — суть единственно возможный путь? Только что мы взглянули на Запад, теперь подошла очередь посмотреть на Восток.

Восточная культура в целом основана на внерациональном восприятии мира, и человеку этой культуры всегда был чужда однобокая рационализация, а тем более экономизация мышления как крайнее ее проявление. При любых противоречиях между индивидом и окружающей его средой восточная философия давала недвусмысленный совет: измени себя. Такая установка, культивируемая веками, безусловно, воспитывала у людей чувство социальной пассивности. Но не только. Она давала колоссальный стимул для самосовершенствования, для незаинтересованного отношения к природе, обществу,

людям. Пока западная рационалистическая наука наращивала потенциал знания, восточная культура научилась понимать мир. В то время как Запад шел к «постиндустриальному обществу», все сметая на своем пути, Восток внимательно и терпеливо вслушивался в бытие, пытаясь осознать его смысл на внерациональном уровне. И в результате, когда возникла насущная потребность в преобразовании экономической структуры общества, Восток сумел, не проходя долгого и мучительного западного пути, добиться фантастических результатов.

Не случайно, что экономический прорыв стал возможен именно в Японии, Китае, Тайване, Корее, то есть в странах с нетрадиционным мировоззрением. Бережное сохранение и умножение нерациональных и неэкономизированных способов освоения мира позволило Востоку воспользоваться результатами развития мировой цивилизации, причем без тех чудовищных издержек, которые были бы неизбежны в случае простого дублирования западной модели. Япония, к примеру, не ставила перед собой задачи поднять свою экономику во что бы то ни стало, любыми средствами (как это было в Европе, или, скажем, как это происходит у нас). И в итоге, феноменальный рост материального благосостояния вершится здесь на фоне благоговейного отношения к национальной культуре, природе и человеку. Тенденция к дегуманизации в культуре удивительным образом переплелась с рождением общества подлинного гуманизма.

В самом деле, что нас может ожидать в будущем, если мы все-таки будем ориентироваться на Запад и, следовательно, будем продолжать экономизировать свое мышление? Очевидно, что в этом случае мы обречем себя на долгий и мучительный путь, не избежим дальнейшего ожесточения общества; ценности нравственного и эстетического характера надолго окажутся отодвинутыми на второй план. Дистанция между нами и Западом неизбежно сохранится, и потому любая конкуренция с ним на чисто экономических основах станет бессмысленной. Мы рискуем развиваться в облике экономической державы в XXI веке — веке, в котором могут доминировать ценности иного, культурного плана. Мы рискуем надолго остаться олицетворением прошлого.

Мышление XXI века должно стать более *универсальным и органистичным*. Оно обязано вписаться в единую социокультурную среду, основываться на общей картине мира, которая далеко не исчерпывается рационально-экономической сферой. Истина не может быть отделена от аксиологии, тем более — истина практического политического действия.

И еще одна проблема, на которую хотелось бы обратить особое внимание. Это проблема соотношения хамства и интеллигентности на межкультурном и межцивилизационном уровне. В свое время, в начале нынешнего века, эта проблема была весьма актуальной для России, когда русская элита (как политическая, так и интеллектуальная) не смогла противодействовать беспрецедентным по своей беспринципности и аморальности действиям большевиков. В то время спор интеллигента с хамом закончился трагически: интеллигенция была уничтожена физически, поскольку она не считала для себя возможным использовать аморальные, неприемлемые для себя правила игры. Слова великого русского философа Бориса Вышеславцева, к сожалению, оказались пророческими: он констатировал хрупкость и уязвимость всего возвышенного, духовного, нравственного перед низким, сугубо материальным, животным.

В советский период российской истории эта проблема имела сложный характер, но она не выходила за рамки *внутренней* жизни государства. Теперь же, в постсоветский период, спор интеллигента с хамом продолжается в форме противостояния целых *цивилизаций*, культурных традиций и систем ценностей. Я склонен думать, что такие понятия, как хамство и интеллигентность, можно интерпретировать не только в качестве форм межличностных отношений, но и в качестве отношений между различными системами ценностей и различными мировоззрениями. В свое время Карл Густав Юнг пытался рассмотреть Запад и Восток в категориях обращенности вовнутрь, характерной для Востока, и обращенности вовне, характерной для Запада. Несмотря на очевидную поверхностность подобной типологии, в ней потенциально содержится вывод, который, кстати говоря, сам Юнг не делает. Дело в том, что обращенность внутрь, способность к постоянной рефлексии, к критической оценке самого себя и своих действий составляют отличительное качество подлинного интеллигента. И эти качества действительно характерны для большинства восточных культур. Кроме того, они составляют фундамент и русской православной культуры, которую неоднократно упрекали в самокопании, идеализме, предрекая тем самым ее неминуемую гибель, как нежизнеспособной, обреченной на смерть системы ценностей.

Под хамской психологией, которая стала характерной чертой для целых культурных пластов современности, я понимаю определенную систему ценностей, получившую необыкновенное распространение в современном массовом сознании. В отличие от грубости и нахальства, кои являются лишь формой выражения эмоций, хамство представляет собой содержательную часть внутреннего мира человека и строится на принципах ярко выраженного эгоцентризма («Я есть высшая и единственная цель») и паразитизма («Все существует как средство для меня»). Хамское поведение однородно в своей основе, хотя его мотивация может быть совершенно различной. Главное мотивационное различие в хамском поведении заключено в степени осознанности его принятия. В этом смысле можно различать «первобытного хама», действующего на уровне инстинкта, и «хама по убеждению» или «цивилизованного хама», для которого эгоцентризм и паразитизм являются внутренней философией, добровольно и осознанно принятыми нормами социального поведения.

Первобытное хамство апеллирует к животным инстинктам и переносит законы дикой природы в область человеческих отношений. У первобытного хама, как правило, отсутствует какое-либо кредо, как, впрочем, отсутствуют любые признаки мыслительного процесса. Поведение хама-дикаря даже не может в полной мере получить моральной оценки, как не может морально оцениваться жизнь насекомого. Эгоцентризм — вообще свойство неразвитой психики, неспособной к полицентрическому восприятию. Не в состоянии уподобить другие Я своему собственному, первобытный хам воспринимает окружающий мир как *враждебный* себе. Паразитический способ существования также роднит первобытного хама с животным миром, поскольку апеллирует к инстинкту самосохранения, к борьбе за физическое выживание, к инстинктивному преклонению перед силой.

Иное дело — хам цивилизованный — продукт нынешнего времени, воспринимающий окружающий мир как свою абсолютную *собственность*, умеющий подвести под свое кредо философско-идеологический фундамент. Под предлогом рационалистического миропонимания

он так или иначе отметает все духовные основания человека. Хаму удобнее отождествить мораль с правом, экономический интерес с гуманистическим, духовную силу с физическим насилием. Паразитизм цивилизованного хама проявляется в ориентации на обладание и потребление, которую он закрепляет в системе «либеральных» норм. Вместе с тем, будучи по своей сути паразитом, хам оказывается зависимым от активности некоего созидателя. Подобно тому как карманный вор нуждается в кошельке труженика и потому зависим от него, хам может действовать только при наличии интеллигента. Использовать людей в качестве средства можно только тогда, когда есть гарантии, что они не ответят тебе тем же. Такую гарантию и предоставляет хаму подлинный интеллигент.

Но если интеллигент самодостаточен, независим от хама, то хам, напротив, воспринимает свою неполноценность весьма болезненно. Зависимость от интеллигента подсознательно раздражает хама, и он объявляет тому беспощадную войну по своим правилам, которую, естественно, без труда выигрывает.

Беда интеллигента в том, что он видит проблемы даже там, где их нет. Ущербность хама в том, что он вообще не видит проблем даже там, где они есть. Интеллигент открыт для внешнего мира. Он не видит смысла в ношении масок, в необходимости казаться другим или выдавать себя за другого. То, что он считает ценным в себе, составляет предмет его гордости и чувства собственного достоинства. То, что он считает недостойным для себя, становится стимулом для дальнейшего совершенствования. Нет повода прятаться или притворяться: интеллигент всегда искренен и естественен, поскольку *он тождествен себе*.

В самоуверенном хамском сознании образ интеллигента находит предельно искаженную интерпретацию. Неспособность идти на компромиссы с совестью расценивается хамом как ханжество. Ценностная система, не позволяющая интеллигенту совершать насилие, преломляется в сознании хама как слабость и безвольность. То, что интеллигент склонен воспринимать окружающих людей не только в качестве средства, но и в качестве цели, делает его в глазах хама неполноценным и нерешительным. Способность к рефлексированию, к постоянной критической оценке своих поступков в лексике хама именуется не иначе как «копание в себе» и «неуверенность в своих силах».

Выбирая хамскую стратегию, общественная ориентация пытается убить сразу нескольких зайцев. Во-первых, хамство — наиболее примитивный и грубый стиль поведения, а следовательно, и наиболее жизнеспособный. Во-вторых, хамское поведение есть поведение вызывающее, бросающееся в глаза; поэтому его выгодно использовать для быстрой и эффективной саморекламы; оно формирует пусть скандальный, но всегда стойкий и запоминающийся имидж. Наконец, хамство хотя и осуждается на уровне нравственности, но при этом вполне вписывается в систему правовых норм, а следовательно, не может быть осуждено в рамках «цивилизованных», либеральных отношений.

V. V. Kortunov

Russian Culture in the System of Economic Values

What would be, indeed, our fate in the future, if we would continue to keep making our mind economic? It is obvious that we would then doom ourselves to a long and painful way, we would never avoid further embitterment of the society, while moral and aesthetic values would lose their

significance. We would run the risk of entering the 21st century, the century when cultural rather than economic values will prevail, as an economic country. We would run the risk of remaining for a long time nothing else than an embodiment of the past. Our way of thinking in the 21st century ought to become more *universal* and *organic*. It has to be integrated into a single socio-cultural environment, to be grounded in a wholistic worldview, avoiding to be simply reduced to rational and economic arguments. Truth cannot be separated from axiology, especially truth of practical behaviour.

Содержание

I. Биологические детерминанты историко-культурного развития человечества..... 5
В. С. Чупов
Биологические основы культуры человека 5
Н. В. Исакова
Моделирующие возможности гуманитарного знания: культурно-антропологическая модель жизнедеятельности человека..... 17

II. Историко-культурный анализ традиционной ментальности 32
С. С. Аванесов
Аксиология архаической культуры 32
О. Т. Кирсанова
Первобытные верования и миф (культурологическое значение, мифологии) 44
Л. Г. Корсунская
Памятники древнеиндийской культуры и литературы как феномен культуры традиционного общества..... 55
Л. И. Никонова
Традиционная медицина в культуре народов и ее отношения с властями.....60
И. Г. Татаровская
Образ души в африканской и греческой мифологии.....72
Е. А. Окладникова
Концепция качества жизни в традиционной культуре коренного населения американской Арктики: культурологический и социогендерный аспекты 79

III. Теоретические аспекты исследования исторической динамики культурных форм 99
В. А. Щученко
Теория истории культуры в контексте принципа «конкретного» историзма 99
И. В. Вишев
Идея бессмертия в истории культуры 114
Н. В. Серов
Семантическая относительность культуры 124
С. Т. Махлина
Семиотика искусства буддизма 137
Т. В. Юрьева
Произведение искусства как культурный феномен (Культурологическая интерпретация произведений древнерусского искусства на примере анализа русского православного иконостаса).....164
Е. А. Гриднева
Фирменный стиль как культурологическая проблема 185

IV. Историко-культурное исследование современности..... 198
Н. А. Хренов
Аналитическая психология К. Юнга и интерпретация текстов экранной культуры..... 198
О. А. Лосева
Культурологические парадигмы развития личности в XXI веке.....209
Л. В. Мурейко
К теории масс: понятие индифферентного, или о «человеке без свойств» 214
С. Н. Некрасов
Закат постиндустриального общества и культурологический смысл концепции неоиндустриализма..... 231
В. С. Жидков
Культурная идентичность в глобальном мире.....247
В. П. Коновалова
Аксиологический подход к искусству в современной культуре.....265
Р. К. Бажанова
Феномен артистистизма в контексте современной культуры.....274

V. Теория и история русской культуры..... 283
В. А. Сулимов
Русский семиозис: проблемы методологии исследования.....283
Г. Х. Шингаров
Кириллица как феномен культуры.....297
И. Ю. Роготнев
Русская смеховая культура Нового времени: к вопросу об эволюции.....306
В. А. Малахов
«Дурной глаз» в культуре: к осмыслению постсоветского 317
В. П. Красиков
Образы русской философии на Западе: 20–50 гг. XX в.....325
Е. В. Николаева
Традиционные категории и мифологические мотивы в культуре повседневности современной России.....338
В. В. Кортунов
Культура России в системе экономических ценностей.....348