

ISSN 1993–4750

ВЕСТНИК

МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА



ФОНЕТИЧЕСКАЯ ПОЛИФОНΙΑ
ЗВУЧАЩЕЙ РЕЧИ

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

13 (724)
2016

Ministry of Education and Science of the Russian Federation
Federal State-Funded Educational Institution
for Higher Professional Education
“Moscow State Linguistic University”

VESTNIK
of Moscow State Linguistic University

The year of foundation – 1940

Issue 13 (724)

LINGUISTICS AND LITERARY STUDIES

**RELEVANT ISSUES IN SOCIAL PHILOSOPHY
AND CULTURE IN THE XXI CENTURY**

Moscow
FSFEI HPE MSLU
2015

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Московский государственный лингвистический университет»

ВЕСТНИК
Московского государственного лингвистического
университета

Год основания издания – 1940

Выпуск 13 (724)

ЯЗЫКОЗНАНИЕ И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ
И КУЛЬТУРЫ В ХХІ ВЕКЕ

Москва
ФГБОУ ВПО МГЛУ
2015

Печатается по решению Ученого совета
Московского государственного лингвистического университета

Главный редактор издания
доктор педагогических наук, профессор, академик РАО
И. И. Халеева

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ НАУЧНОГО ЖУРНАЛА «ВЕСТНИК МГЛУ»

Халеева И. И. (*председатель*)
Нечаев Н. Н. (*заместитель председателя*)

Гаджиев А. А. (Азербайджан)	Моисеенко Л. В.
Баранова Н. П. (Белоруссия)	Мусаев А. И. (Кыргызстан)
Бурнацева З. К.	Ноздрина Л. А.
Голубина К. В.	Потапова Р. К.
Воронина Г. Б.	Прохоров Ю. Е.
Гаспарян Г. Р. (Армения)	Радченко О. А.
Гусейнова И. А.	Русецкая М. Н.
Дудик Н. А.	Семенова Т. И.
Имомов М. С. (Таджикистан)	Сорокина Т. С.
Ириханова К. М.	Сухарев Ю. А.
Ириханова О. К.	Тарасова А. Н.
Касюк А. Я.	Титкова О. И.
Краева И. А.	Убин И. И.
Красноженова Г. Ф.	Ли-Янке Х. (Швейцария)
Кунанбаева С. С. (Казахстан)	Ченки А. Д. (Нидерланды)
Лодейро Ф. Г. (Испания)	Шулепов Н. А.
Лю Лиминь (КНР)	Форстнер М. (Германия)
Маркес Д. С. (Испания)	
Медведева Т. В.	

Редакционная коллегия Выпуска 13 (724)

д-р филос. наук, проф. Ю. А. Сухарев (*ответственный редактор*);
д-р филол. наук, проф. Т. В. Писанова (*зам. ответственного редактора*);
канд. филос. наук И. К. Сескутова (*ответственный секретарь*);
канд. филос. наук С. Ю. Распертова (*зам. ответственного секретаря*);
д-р филос. наук, проф. В. А. Васильев; д-р филос. наук, проф. А. Н. Лоцилин;
канд. культурологии, доц. М. А. Полетаева; канд. филос. наук, проф. В. А. Сорокин;
канд. культурологии, доц. В. А. Темкин; Чжан Хуэйцинъ (декан факультета русского языка
Пекинского университета международных исследований, КНР);
д-р филол. наук, проф. Н. Ж. Шаймерденова (Казахстан)

Издание входит в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых публикуются основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук

© ФГБОУ ВПО МГЛУ, 2015

Издание зарегистрировано 10 октября 2014 г. ЭЛ № ФС77-59634 Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (РОСКОМНАДЗОР)

Доменное имя сайта: VESTNIK-MSLU.RU

Учредитель: ФГБОУ ВПО МГЛУ

Перепечатка материалов возможна при обязательном письменном согласовании
с редакцией издания. Ссылка на издание при перепечатке обязательна

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Сухарев Ю. А.</i>	
Концептуальные основания новой культурной реальности	9

РАЗДЕЛ I

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СОВРЕМЕННЫХ ПРОБЛЕМ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

<i>Сорокин В. А.</i>	
Об аксиологическом характере философской рефлексии	22
<i>Крутоус В. П.</i>	
Постмодернизм как философия и культурфилософия	36
<i>Васильев В. А.</i>	
Тоталитаризм как антипод гражданского общества	51
<i>Сорокин О. В.</i>	
Об идеологических основаниях современного терроризма	64
<i>Полетаева М. А.</i>	
Опыт межнационального взаимодействия в образовании в столичных мегаполисах мира в условиях глобализации	80
<i>Ромашов О. В.</i>	
Профессиональное становление специалиста в условиях социокультурной среды вуза	90
<i>Распертова С. Ю.</i>	
«Китайская мечта» как культурная стратегия КНР по повышению «мягкой силы» государства на международной арене	104

Раздел II

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

<i>Осьминина Е. А.</i>	
Образ культуры: причины интерпретации	117
<i>Перова Е. Ю.</i>	
Эсхатологический мотив в русской культуре	126

<i>Рекшинская А. Я.</i>	
Феномен игры в культуре от классики до постмодерна	134
<i>Родионова О. В.</i>	
Чужой, Иной, Другой – семантический ряд межкультурного диалога	145
<i>Терехина Ю. А.</i>	
Модерн в России: искусство преобразования действительности	159
<i>Тёмкин В. А.</i>	
Отражение идеи паломничества в архитектуре и скульптурном убранстве церкви св. Веры в Конке (Франция)	165
<i>Фокеева В. П.</i>	
Атлас «Мнемозина» Аби Варбурга: память образов	181
<i>Шевчук М. А.</i>	
Смыслообразование в формировании культурной идентичности	187
<i>Фатеева А. С.</i>	
Интертекстуальность в культуре: к феноменологическому срезу проблемы ..	195
<i>Шиманская А. С.</i>	
Эстетическое восприятие цвета в традиционной японской культуре	206

Раздел III

ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОКУЛЬТУРЕ

<i>Воробьев В. В.</i>	
Теоретические и прикладные аспекты современной лингвокультурологии	217
<i>Лощилин А. Н.</i>	
Лингвистическая креативность субъектности	227
<i>Писанова Т. В.</i>	
Перспективы междисциплинарного исследования полисубъектной гетерогенности и полифоничности телевизионного новостного дискурса	238
<i>Гусейнова И. А.</i>	
Интерактивные практики в современных русскоязычных СМИ	253
<i>Сескутова И. К.</i>	
Коммуникативная направленность медиадискурса в контексте межкультурного взаимодействия	260

CONTENTS

<i>Sukharev Yu. A.</i>	
A Conceptual Framework for Realities of a New Cultural Change	9

Section I

SOCIO-PHILOSOPHICAL REFLECTION OF CONTEMPORARY SOCIAL DEVELOPMENT

<i>Sorokin V. A.</i>	
About axiological nature of philosophy reflection	22
<i>Krutous V. P.</i>	
Postmodernism as philosophy and philosophy of culture	36
<i>Vasiliev V. A.</i>	
Totalitarianism in contrast to the civil society	51
<i>Sorokin O. V.</i>	
About ideological grounds of terrorism	64
<i>Poletaeva M. A.</i>	
International cooperation experience in educational sphere in megalopolises across the world in terms of globalization	80
<i>Romashov O. V.</i>	
Professional development of a specialist in a social and cultural environment of the university	90
<i>Raspertova S. Y.</i>	
«Chinese dream» as the People's Republic of China cultural strategy to increase Chinese «soft power» in the international arena	104

Section II

Sociocultural Issues In Contemporary World

<i>Osminina E. A.</i>	
The image of the culture: causes of interpretation	117
<i>Perova E. U.</i>	
Eschatological motives in Russian culture	126
<i>Rekshinskaya A. Y.</i>	
Games as cultural phenomenon: from classics to post-modern	134

<i>Rodionova O. V.</i>	
Alien, Other, The Other – semantic range of intercultural dialogue	145
<i>Teryokhina Y. A.</i>	
Art Nouveau style in Russia: the art of transforming reality	159
<i>Tyomkin V. A.</i>	
Reflection of the concept of pilgrimage in the architecture and the sculptural decoration of the church of Sainte-Foy in Conques (France)	165
<i>Fokeeva V. P.</i>	
The Mnemosyne Atlas by Aby Warburg: Memory of Images	181
<i>Shevchuk M. A.</i>	
Mind-building by the culture identity constitution	187
<i>Fateeva A. S.</i>	
Intertextuality in culture: towards phenomenological aspect of the problem	195
<i>Shimanskaya A. S.</i>	
Aesthetic perception of color in traditional Japanese culture	206

Section III

LANGUAGE IN CONTEMPORARY SOCIOCULTURAL PRACTICES

<i>Vorobyev V. V.</i>	
The theoretical and applied aspects of contemporary linguo-cultural studies	217
<i>Loshchilin A. N.</i>	
Linguistic creativity of Subjectivity	227
<i>Pisanova T. V.</i>	
Polysubject Heterogeneity and Polyphony of Television News Discourse: the Prospects of interdisciplinary Research	238
<i>Guseynova I. A.</i>	
Interactive Communication Practices In Contemporary Russian Mass Media (An Analysis Of Literary Blitz Reviews)	
<i>Seskutova I. K.</i>	
The Communicative Purport of Media Discourse in Intercultural Cooperation	253

УДК 81'1

Ю. А. Сухарев

доктор философских наук, профессор, проректор МГЛУ;
e-mail: sukharev@linguanet.ru

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ НОВОЙ КУЛЬТУРНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Статья посвящена глобальным изменениям в контексте взаимозависимости мирового культурного пространства, различным интерпретациям понятия «глобальная культура», анализу становления глобальной культуры как результата воздействия глобальных изменений на взаимодействие культур, которое осуществляется в настоящее время не столько в традиционной форме взаимообогащения, сколько в форме острой конкуренции и конфликтов. Особо выделена группа проблем, связанных с культурной идентичностью.

Ключевые слова: культура; глобальная культура; взаимодействие культур; культурная идентичность.

Sukharev YU. A.

Doctor of Philosophy, Professor, Pro-Rector of MSLU;
e-mail: sukharev@linguanet.ru

A CONCEPTUAL FRAMEWORK FOR REALITIES OF A NEW CULTURAL CHANGE

The article touches upon global change in interrelated cultural environment. The emphasis is laid on different interpretations of the concept “global culture”, surveying its formation as a result of the impact of global change on the interrelation of cultures, which, in its turn, is being under way not so much in the form of mutually beneficial process but mostly in the mode of acute competition and conflicts. Thus, a range of issues on cultural identity are highlighted.

Key words: culture; global culture; interrelation of cultures; cultural identity.

Значительные изменения, происходящие в современной социокультурной ситуации, выдвинули на первый план проблему анализа процессов и механизмов культурных трансформаций. Речь идет, с одной стороны, о рассмотрении того фундаментального ценностного сдвига, который происходит в индивидуальном и общественном сознании, а с другой – о глобальной тенденции усиления роли культуры как базового регулятора межнациональных и межгосударственных отношений, «мотивирующей» силы социальных изменений. Наложение этих двух типов культурных сдвигов – индивидуально-ценностного и межнационально-государственного – создает довольно сложную картину реальных социокультурных процессов.

Принципиально новым моментом в теоретическом рассмотрении социокультурной ситуации является признание того факта, что традиционные формы организации культурной жизни потеряли свое прежнее доминирующее значение. Осознание этого эмпирического факта произошло в России только после 1991 г., когда государственные учреждения культуры, включая СМИ, резко сократили свое массовое «воздействие» на население. На Западе неадекватность государственно-центристской модели культуры была осознана гораздо раньше [9]. Таким образом, наличие сегодня определенного плюрализма среди субъектов организации культурной жизни – не только несомненный эмпирический факт, но и исходная объективная предпосылка анализа реальной социокультурной ситуации.

Среди факторов, определяющих новую культурную реальность, ключевое место занимает глобализация или, точнее, глобальные изменения. Хотя глобализация – это не абсолютно новое явление. Хорошо известны античные формы глобализации, а также колониальная глобализация, эволюционировавшая вплоть до начала XX в. Однако предшествующие типы глобализации не охватывали географически весь мир; вне этого процесса оставались гигантские территории. Кроме того, если предшествующие типы глобализаций базировались, в основном, на политической зависимости (слабых от сильных, периферии от центра, колоний от метрополий), то основу современной глобализации составляет взаимозависимость. Нас же в первую очередь интересуют не исторические корни глобализации [1], а ее роль в происходящих социокультурных трансформациях.

Хотя идея культурного плюрализма формально признавалась в рамках отечественной культурологии, но до начала 1990-х гг. это признание ограничивалось, в основном, сферой научных исследований. На практике доминировал относительно жесткий монополизм, представленный, прежде всего, в форме целостной и многоуровневой системы культурных институтов на общегосударственном и региональном уровнях. При этом сфера духовной культуры в форме общей ценностно-нормативной среды и каналов ее формирования была практически отчуждена от культуры. Таким образом, можно сказать, что материальная и духовная культура были представлены принципиально различными институтами и учреждениями – институтами культуры и идеологическими институтами.

Подобная социокультурная (в широком смысле этого слова) структуризация жизни общества обладала значительными организационными преимуществами. Она была относительно прозрачна, иерархична, в ней эффективно действовали принципы единоначалия, соподчиненности и другие управленческие принципы. Однако этот тип социокультурной организации имел большой недостаток – он не соответствовал тем реальным процессам, явлениям и тенденциям, которые тогда имели место.

Поэтому после 1991 г., когда прежняя система идеологии распалась, вместе с ней были разрушены и многие верования, образы мира, жизненные стили и формы; изменились структуры предпочтений, появились новые типы идентификаций. В этой связи у многих создалось впечатление культурного хаоса. Частично это было вызвано тем, что в рамках прежней монокультурной системы понятий невозможно было описать новую культурную реальность. Многие работы того периода в основном констатировали кризисное состояние, в котором пребывало российское массовое сознание [5; 7; 8].

Одной из новых тем, вызвавшей необходимость привлечения нового инструментария, явилась проблематика «глобальной культуры», наибольший интерес к которой приходится на 1990-е гг. [2; 11]. Именно в тот период на теоретическом уровне в отечественной философской и культурологической литературе появились точки зрения, которые несмотря на разнообразие, сходились в одном – в фиксации существенных изменений современной культуры. Одни авторы оценивали переживаемый период как смену парадигм в культуре, другие – как вполне определенный и последовательный этап в ее эволюционном развитии. Но все они находились под впечатлением общечеловеческих идей и ценностей эпохи перестройки. И поэтому понятия «глобальное общество», «глобальная культура» казались наиболее соответствующими текущему и, тем более, перспективному этапу [3; 6; 12].

На наш взгляд, в основе введения отечественными исследователями в научный оборот понятий «глобальное общество» и «глобальная культура» в тот период лежали, прежде всего, политические причины, связанные с эйфорией перестройки. Поэтому, когда в начале XXI в. стали очевидны нарастающие политические разногласия и взаимное отчуждение между Россией и Западом, ставшие реальностью

в настоящее время, данные понятия стали вообще исчезать из научного обихода.

Однако это ошибочно, поскольку наряду с политическими причинами существуют и экономические основания введения понятий «глобальное общество» и «глобальная культура», выражающие объективное усиление взаимозависимости во всем мире. Остановимся на тех реальных экономических основаниях, опираясь на которые можно вести серьезный разговор о феноменах «глобальной культуры». Именно такая мотивация – с опорой прежде всего на экономическую компоненту – и преобладает в зарубежной научной литературе.

Чем же является глобальная культура – самостоятельной монокультурой или гибридным образованием? Сегодня многие культурологи согласны со следующим утверждением М. Фитхерстона: «Если говорить о глобальной культуре как о самостоятельной культуре типа национальной культуры, то такой культуры просто не существует. Если же говорить не с точки зрения статики, а с точки зрения динамики, т. е. с точки зрения определения культуры в терминах процесса, то, несомненно, следует указать на глобализацию культуры. С этой точки зрения мы можем указать на культурную интеграцию и культурную дезинтеграцию, которые имеют место между государствами – нациями. Поскольку государства – нации коммуницируют между собой в форме товаров, информации, капитала, то возникает то, что не может быть понято просто как продукт обмена между ними. Возникает «третья культура» [13].

Основанием возникновения транснациональной, или «третьей», культуры является наличие следующих межстрановых потоков: а) туристов, иммигрантов; б) меж- и внутрикорпоративных продуктов и обменов; в) финансового капитала и информации; г) средств массовой информации; д) идеологии в форме идеалов, образцов, верований и т. д. [15].

Изменения в мировой экономике, которые имели место в начале XXI в., сформировали динамичную группу профессионалов – международных специалистов, финансовых консультантов, которые, в свою очередь, способствовали становлению нового глобального экономического пространства.

Значительный вклад в глобализацию внесли и города-мегаполисы типа Нью-Йорка, Москвы, Шанхая, где всё большая часть населения вовлекается в более чем одну культуру, и возрастает интенсивность

межкультурной коммуникации. Хотя это и приводит к усилению объема и степени межкультурных контактов, но все же не позволяет говорить, по мнению ряда исследователей [18], о формировании целостной «глобальной культуры», а скорее, об унификации, стандартизации, массовизации вообще всех национальных культур и их производных.

Несомненно, глобальная культура есть некая эклектика, которая отражает и выражает точки общих пересечений отдельных национальных культур. Если национальные культуры ограничены во времени и исторически специфичны, то глобальная культура не имеет ни своего точного места расположения, ни ограниченного временного периода существования. Она «здесь», «теперь» и «везде». Поскольку глобальная культура – это «гибрид» элементов национальных культур, то она не является монолитным устойчивым образованием и подвержена тем многочисленным трансформациям, которые связаны прежде всего с технологическими и геополитическими изменениями [16].

Парадокс глобализации в том, что, с одной стороны, это тренд в сторону создания единого, однополярного мира, но, с другой – в геополитическом и культурном пространстве происходит усиление биполярности. Страны и народы очень неохотно и болезненно расстаются со своей национальной уникальностью. Возникает многовекторный конфликтный узел и претензии США навязать глобальному не-Западу базовые ценности англосаксонского мира ни к чему хорошему не приводят.

Но это не означает, что окончательный формат глобализации окажется именно таким, – он будет еще много раз видоизменяться. Англосаксонский мир является проводником этих процессов на данном этапе, но не дает их окончательного решения. Сегодня он навязывает всем свое видение глобализации, но ее содержание будет трансформироваться, она будет втягивать элементы других культур. При этом каждая культура желает, чтобы в глобальном культурном пространстве присутствовали ее достижения, ценности, традиции.

Например, Россия является единственной не-Западной страной, в которой уже к концу XIX – началу XX вв. появилась выдающаяся художественная литература (А. С. Пушкин, Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, А. П. Чехов и др.), сложилось подлинное научное сообщество, появились ученые мирового уровня, ни в чем не уступавшие

западноевропейским (Н. И. Лобачевский, Д. И. Менделеев, И. П. Павлов и др.). Все это было сохранено и приумножено в 1917–1991 гг. В годы «реформ» российской литературе, искусству и науке был нанесен ущерб. При последовательной политике выбора нового вектора не только внешней, но и внутренней экономической и культурной политики российская наука и культура способны обеспечить независимое от Запада развитие новейших технологий и способствовать формированию новой евразийской идентичности. В этом отношении геополитическая позиция России является ключевой для стран не-Запада (КНР, Индия, Бразилия, ЮАР, Иран и др., которые когда-то называли развивающимися странами, «третьим миром», а затем мировым Югом). Именно поэтому она в принципе способна помочь всему периферийному миру совершить рывок к новому мироустройству. У России мощный интеллектуальный и культурный потенциал, ресурсная база, международный опыт, вооруженные силы и передовые военные технологии.

Еще один принципиально важный момент, касающийся терминологического уточнения статуса «глобальной культуры», был высказан известным социологом И. Валлерстайном. Он, в частности, предложил и обосновал необходимость различения двух значений понятия «культура», во-первых, того, которое используется для внутригрупповой ценностной характеристики, и, во-вторых, того, которое употребляется для описания отношений между нациями – государствами [19]. Данное предложение было сделано И. Валлерстайном еще в 1990 г., когда теоретические вопросы национальной идентичности еще не были столь остры как сегодня.

Потребность в терминологических уточнениях особенно важна в контексте дискуссий о национальной и наднациональной идентичности последних лет. В этой связи, как представляется многим, возникают непреодолимые барьеры. Но уже при первом рассмотрении очевидно, что многие исследователи вкладывают принципиально различный смысл в одни и те же понятия, в частности в понятие «нация». Так, ученые, ориентированные на «западную парадигму», ассоциируют с нацией прежде всего такие ее характеристики, как территория, общая система законов и институтов, система ценностей. Исследователи, работающие в русле так называемой восточной парадигмы, выносят на первый план этнокультурные компоненты национальных образований [17]. В дальнейшем, когда обсуждаются вопросы

межнациональных отношений или наднациональной идентичности, очень важно понимать, идет ли речь о нациях в одном и том же смысле или в разных смыслах.

Очевидно, что если нации характеризуются с точки зрения западной парадигмы, то добиться унификации их определений не так уж и сложно – для этого необходимо привести к общему знаменателю систему законов и институтов. Но это невозможно сделать с точки зрения восточной парадигмы, так как культурно-религиозные взгляды не подлежат унификации. Но в данном случае нас интересуют не столько различия в интерпретации вопросов национальной и наднациональной идентичности, сколько указание на крайнюю важность терминологических уточнений базовых понятий. В предшествующий период, когда культурология оперировала понятиями, относящимися в большей степени к внутреннему миру человека, понятийно-терминологические ошибки не имели такого важного значения. В настоящее время, когда вопросы культуры включают межгосударственные отношения, цена понятийных, смысловых, ошибок резко возросла.

Рассматривая в данной статье общие проблемы трансформации культурных процессов под воздействием глобальных изменений, мы акцентировали внимание прежде всего на анализе «глобальной культуры» как одного из основных результатов этого воздействия. И это было закономерно в условиях распространенности в последние десятилетия концепций «мирового» и «глобального общества». А глобальному обществу должна соответствовать и глобальная культура. Очевидно также, что в настоящее время явления всемирной взаимосвязи и взаимозависимости нарастают и серьезно оспаривать этот эмпирический факт невозможно. Другое дело, что понимать под «взаимосвязями», каков их характер? Достаточно ли констатации факта взаимосвязи для конституирования глобального общества и его культуры, и как совместить это с санкциями США и ЕС, введенными против России, «замораживанием» отношений РФ с Евросоюзом и НАТО, исключением России из «восьмерки»? Первоначальный энтузиазм теоретиков глобализации 1990-х гг., очевидно, требует в настоящее время конкретизации, уточнения и научного анализа этих исходных понятий.

Гораздо сложнее дать аналогичную и однозначную оценку таким известным явлениям, как «гибридизация», которые трактуются,

в частности, У. Ханнерсом как смешение, скрещивание культур и стилей жизни [14]. Возможно, конечно, рассматривать эту «гибридизацию» как глобальную культуру, но в этом случае она не будет обладать культурной самодостаточностью, характеризоваться специфическими ценностно-нормативными регуляциями. Важно при этом держать в поле зрения весь комплекс ценностно-смысловых средств и механизмов, обеспечивающих координацию жизнедеятельности людей и сообществ. В этой связи очевидно, что «гибридизация» является, скорее, процессом глобального порядка, а не его результатом и она не может быть охарактеризована в качестве «глобальной культуры».

Трудности, связанные с понятийным определением глобальной культуры, точнее, с выяснением ее онтологического статуса во многом обусловлены первоначальной «привязкой» данного понятия к другим, более фундаментальным, терминам: «глобальному» и «мировому» сообществу. Однако в дальнейшем получила распространение иная точка зрения, предполагающая, что хотя статус базовых понятий «мировое сообщество» и «глобальное общество» недостаточно определен, понятие «глобальная культура» имеет все основания для самостоятельного употребления в научном анализе. Так, «право на жизнь» глобальной культуре обеспечивается не ее увязыванием с прежней системой координат «глобального общества» и «общечеловеческих ценностей»¹, а несомненным фактом существования транснациональной группы индивидов, занятых высокоинтеллектуальной творческой профессиональной деятельностью, с ее специфической системой мотивации и комплексом ценностно-смысловых регуляций. Выделение данной транснациональной группы является объективным процессом, непосредственно отражающим новые тенденции формирования будущего «постэкономического общества».

В настоящее время включенность в глобальную культуру обеспечивается лишь для той части общества, которая сумела получить доступ к знаниям на базе IT-технологий. Сегодня, по мере усиления ориентации на производство информационных продуктов, все четче проявляется одна принципиально новая тенденция – большинство современного населения развитых стран не способно усвоить огромные

¹ См. обсуждение противоречивой эволюции понятий «мирового» и «глобального» сообщества с точки зрения социологов в детальном обзоре А. Ф. Филиппова [10, с. 7–34].

массивы информации и тем более генерировать новое знание в силу отсутствия должного уровня образования и т. д. Лица, занятые интеллектуальным трудом в периферийных странах, также стремятся влиться не в производственную сферу у себя на родине, а пополнить ряды относительно замкнутой и не очень многочисленной глобальной интеллектуальной страты. Таким образом, оформление границы между работниками интеллектуального труда и остальным обществом происходит как в рамках отдельных стран, так и во всемирном масштабе. Формирующаяся при этом «глобальная культура» данной высокообразованной транснациональной группы фиксирует это глобальное изменение. Далее можно утверждать, что резкий прорыв, произошедший во многом благодаря глобализации экономики, сопровождается значительной культурной поляризацией.

Кроме того, следует учитывать и тот факт, что формирующаяся новая социальная страта сохраняет определенную лояльность традиционной власти, вполне сосуществует в рамках той же ценностно-нормативной средой, которая официально поддерживается национальными государствами. Но при этом совершенно очевидна различная природа ценностных систем глобальной культуры и национальной культуры. Это обстоятельство значительно осложняет проведение последовательной культурной политики на общегосударственном уровне.

Формирование глобальной культуры – это не единственный, хотя и чрезвычайно важный результат воздействия глобализации на культурные процессы. Не менее значимым оказывается и появление новой группы проблем, связанных с культурной идентичностью. В данном случае воздействие глобализации носит более опосредованный характер, оно проявляется, во-первых, через утрату влияния центральных институтов общества и соответствующий подъем неформальной групповой идентичности, и, во-вторых, через распад прежнего миропорядка. Хотя, в принципе, эти два аспекта взаимосвязаны и взаимообусловлены, их отдельное рассмотрение позволяет прояснить многие важные детали, неочевидные при ином подходе.

Глобализация и прежде всего усиление потоков миграции в развитые страны после известных событий на Ближнем Востоке значительно усложнило не просто этнокультурную ситуацию, но и в целом всю внутреннюю политику этих стран. В настоящее время правительства развитых стран еще только начинают осознавать факт необходимости

принципиально иной системы ценностных ориентаций коренного населения и мигрантов иных культур. Дополнительные трудности связаны с тем, что коренные жители развитых стран должны осознать, что сегодня они являются жителями многонациональных государств, таким образом в будущем им предстоит пересмотреть свои предшествующие идентификации. Следовательно, происходящие глобальные изменения затрагивают самые глубинные пласты человеческого существования, по сути принуждая к пересмотру и болезненной реорганизации прежних индивидуальных ценностных иерархий.

Вопросы об устройстве будущего цивилизационного миропорядка и формирования новой идентичности очень важны для государств Восточной Европы и бывшего СССР, Балкан. Им предстоит еще определиться с той цивилизацией, относительно которой они предполагают осуществить идентификацию. А без такой идентификации, как показали события в Югославии, Украине, на Ближнем Востоке нельзя рассчитывать на проведение последовательной или хотя бы относительно самостоятельной внешней и внутренней политики. Поэтому проблемы цивилизационной идентичности сегодня имеют далеко не академический, а явно практический интерес.

Возникает еще один теоретический вопрос, который касается общих характеристик и процессов межкультурного взаимодействия. И здесь на роль основных выдвигаются противоположные процессы – глобализация и регионализация. С позиций описания межкультурного взаимодействия глобализация может в принципе рассматриваться как: а) объективный процесс; б) субъективная стратегия, отвечающая интересам различных транснациональных компаний, стран, блоков, цивилизаций. В предшествующем анализе мы говорили о глобализации прежде всего как объективном процессе. При этом можно выделить, на наш взгляд, два аспекта этого процесса: глобализация как предпосылка, условие и среда, в рамках которой и можно говорить о той или иной типологизации цивилизаций в том случае, что глобализация является основным фактором, который определяет структуру нового миропорядка.

Второй подход к рассмотрению глобализации как стратегии англосаксонского мира и его геополитического инструмента. Представители этого подхода ориентируются на соблюдение международного права, поддержание суверенитета и уважение территориальной целостности государств, отказ от практики «двойных стандартов»

в межгосударственных отношениях и т. д. Они сосредоточены в основном в тех странах (Россия, Китай, другие страны БРИКС, ШОС, СНГ), которым глобализация – особенно в англосаксонском варианте ее реализации – может принести больше минусов, чем плюсов [4]. Этот подход получает все большую поддержку в мире в связи с переоценкой перспектив экономического и культурного развития и взаимодействия стран не-Запада.

Новое освещение глобализация получает при ее рассмотрении в связи с концепцией либерализма. Как известно, идеология либерализма зародилась еще во времена Ренессанса и Реформации и претерпела значительную эволюцию, трансформируясь от идей гуманизма и свободы личности к защите личной собственности и экономической свободы. С разделением атлантической и западноевропейской цивилизаций теоретическая концепция и реальная практика либерализма начинают расходиться.

Формируется достаточно сложная и абсолютно непрозрачная ситуация с культурной идентичностью на уровне выше государственных образований. С одной стороны, в силу ослабления роли государств всё больше утрачивается прежняя роль государственной (гражданской) идентичности, с другой – перспективы культурной идентичности выше государства крайне туманны. Либерализм – как в американской, так и в европейской форме – приходит в упадок, и это лишает глобализацию теоретического фундамента. Одновременное ослабление роли государства как субъекта культурной идентификации и потеря авторитета идей либерализма как теоретической основы глобализации – одна из основных доминирующих тенденций, которые формируют структуру нового мирового порядка.

Традиционное понимание культурологии предполагало ее достаточно отстраненность от политологии, геополитики, теории мировой политики. Но после того, как С. Хантингтон открыто провозгласил тезис о том, что в основе будущих столкновений лежат культурные различия, культурология оказалась втянутой в глобальный политический контекст. Новизна анализа данного аспекта заключается в том, что на смену традиционному толкованию взаимодействия культур в форме взаимообогащения пришло его новое понимание в форме конфликтов, столкновений и острой конкуренции. Подобный подход никогда ранее не был присущ культурологии с ее акцентацией тонких смысловых различий, но глобализация изменила и эту традицию.

Тематика «глобализация и культура» достаточно многообразна, и в данной статье шла речь о том, чтобы выделить особый «глобалистический» ракурс в рассмотрении сложных и тонких вопросов современной социокультурной ситуации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Актуальные вопросы глобализации. Круглый стол // Мировая экономика и международные отношения. – 1999. – № 4. – С. 37–52.
2. Арнольдов А. И. Цивилизация грядущего столетия (Культурологические размышления). – М.: Грааль, 1997. – 328 с.
3. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности / пер. с англ. и фр. ; сост. Л. И. Василенко, В. Е. Ермолаева / ред. В. М. Леонтьев. – М.: Прогресс, 1990. – 496 с.
4. Дугин А. Г. Основы геополитики. – 3-е изд., доп. – М.: АРКТОГЕЯ–центр, 1999. – 928 с.
5. Кризисный социум: наше общество в трех измерениях. – М.: Ин-т философии, 1994. – 246 с.
6. Освобождение духа / под ред. А. А. Гусейнова, В. И. Толстых. – М.: Политиздат, 1991. – 163 с.
7. Социальная идентичность и изменение ценностного сознания в кризисном обществе. Методология и методика измерения социальной идентичности / отв. ред. Н. А. Шматко. – М.: Ин-т социологии РАН, 1992. – 71 с.
8. Социальная идентификация личности / под ред. В. А. Ядова. – М.: Ин-т социологии РАН, 1993. – 168 с.
9. Фергюсон Й. Глобальное общество в конце двадцатого столетия // Международные отношения: социологические подходы. – М.: Гардарики, 1998. – С. 155–221.
10. Филиппов А. Ф. Теоретическая социология // Теория общества. Фундаментальные проблемы. – М.: Кучково поле, 1999. – С. 7–34.
11. Чешков М. А. Глобалистика: предмет, проблемы и перспективы // Общественные науки и современность. – 1998. – № 2. – С. 129–139.
12. Чучин-Русов А. Е. Единое поле мировой культуры // Вестник РАН. – 1996. – № 10. – С. 913–924.
13. Featherstone M. Globe Culture // Theory, culture and society. – 1990. – Vol. 7. – № 2–3. – P. 1–14.
14. Hannerz U. Cultural Complexity. Studies in the Social Organizations of Meaning. – N. Y., 1992. – 347 p.
15. Madsen R. Global monoculture, multiculture, and polyculture // Social research. – 1993. – Vol. 60. – № 3. – P. 493–511.

16. *Pieterse J.* Globalisation as hybridisation // International sociology. – 1994. – Vol. 9. – № 2. – P. 161–184.
17. *Smith A.* National Identity and the Idea of European Unity // International Affairs. Vol. 68. – № 1. – 1992. – P. 60–65.
18. *Surin K.* On producing the concept of a global culture // South Atlantic Quarterly. – 1995. – Vol. 94. – № 4. – P. 1179–1199.
19. *Wallerstain I.* Culture as the Ideological Battleground of the modern World System. – Theory, Culture and Society. – Vol. 7. – № 2–3. – 1990. – P. 31–55.

Раздел I

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СОВРЕМЕННЫХ ПРОБЛЕМ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

УДК 31 (470+571)

В. А. Сорокин

кандидат философских наук, заведующий кафедрой философии МГЛУ;
e-mail: filosof-mglu@yandex.ru

ОБ АКСИОЛОГИЧЕСКОМ ХАРАКТЕРЕ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

В статье предпринята попытка осмыслить место и роль аксиологического содержания философского знания, обосновать предпосылочное значение аксиологии для исследования и изучения всего круга философских проблем.

Ключевые слова: аксиология; ценностное отношение; структура философского знания; функции философии; структура жизнедеятельности человека.

Sorokin V. A.

Head of the Philosophy Department MSLU; e-mail: filosof-mglu@yandex.ru

ABOUT AXIOLOGICAL NATURE OF PHILOSOPHY REFLECTION

The article highlights the attempt to comprehend the place and role of axiological nature of philosophy insight, to promote axiological value as a prelude to investigation and study of a wide range of problems related to philosophy.

Key words: axiology; value-based relations; the structure of philosophy insight; philosophy functions; patterns of human activity.

Аксиология является не только неотъемлемой частью внутреннего единого философского знания, но и занимает в нем особое место в силу своей исключительной философичности.

Будучи учением о ценностях, аксиология, в отличие от других разделов философского знания (онтологии, гносеологии, философской антропологии, этики, эстетики и др.), образует их системное единство, полнее сохраняет специфику философичности в духовном постижении отношения «человек – мир». Неисчерпаемость и сложность этого отношения обусловлена как неисчерпаемостью и сложностью

сторон такого отношения, так и самим отношением, постигается совокупными усилиями всех существующих и возможных форм духовно-преобразовательной деятельности, образует единую познавательную картину мира.

Любая форма духовного постижения отношения «человек – мир» (научных и вненаучных, рациональных и иррациональных) обусловлена, в первую очередь, соответствующим многообразием потребностей человека и возможностью мира удовлетворить их. Эти потребности своего рода «точки зрения» познающего субъекта на объект (предмет) познания. Удовлетворение таких потребностей образует множество «проекций», соответствующих познавательным картинам мира (физическим, химическим, религиозным, философским и др.). Совокупность «проекций» дает человеку целостное, объемное, всестороннее представление о мире, о своем месте в нем, об отношении с ним.

Отношение человека к миру с позиций его потребностей изначально превращает этот мир в потенциальный предмет его многообразных потребностей – в мир человеческого бытия. Содержание потребностей образует потенциальное ценностное содержание мира, выявляя его значение для удовлетворения этих потребностей. Потребность в философских свойствах мира реализуется средствами философской рефлексии со специфических позиций основных разделов философского знания. С позиций философии отношение «человек – мир» предстает в единстве трех основных элементов: отношение «человек – мир» (выявляющее ценностное содержание природного бытия в естественно-научной картине мира для удовлетворения потребностей человека), «человек – общество» (определяющее средствами общественных наук ценностное значение социальных условий для возникновения, функционирования и развития человека и общества) и «человек – человек» (в котором средствами гуманитарного знания сам человек определяется в качестве цели и средства своей жизнедеятельности как ее высшая фундаментальная ценность). Представляется, что именно отношение «человек – человек» определяет специфику ценностно-философского содержания определенных и всех возможных отношений человека с миром. Ибо только отношение к человеку как высшей ценности и цели жизнедеятельности превращает все прочие отношения в средства реализации такой цели. В этом случае ценностное и гуманистическое отношение человека к миру совпадает в своем принципиальном содержании и назначении.

Основные разделы философского знания конкретизируют, реализуют общее отношение «человек – мир» средствами конкретных целей, задач, возможностей философской рефлексии.

Одним из таких разделов является социальная философия, выявляющая ценностное содержание отношения «человек – общество».

Определенное духовно-преобразовательное отношение человека к миру с позиций познавательных потребностей «произрастает», в первую очередь, из практически преобразовательного отношения человека к миру и уже затем «прирастает» собственно-познавательными истоками. Так практически-преобразовательное отношение к миру восполняется духовно-преобразовательным, наполняет логику отношения содержанием практики, образуя их содержательную адекватность, инструментально-практическое, в конечном счете, значение для жизнедеятельности человека.

Характерная особенность такой двуединой деятельности состоит в ее практической обусловленности и конечной направленности в преобразовательном отношении к миру. С позиций научно-материалистического подхода человек в своей исторической эволюции прошел все этапы, которые прошла вся внечеловеческая органическая жизнь. Он – существо изначально и в конечном счете практическое. Если бы организменная адаптивность человека «совпадала» со встречной «пластичностью», податливостью мира, то «первый человек» никогда не вышел бы из своего изначально животного состояния, развиваясь по законам животного мира.

Противоречие в отношении нашего древнего животного предка с миром достигла кризисного состояния (необходимости нового способа своего разрешения) тогда, когда этот изначально природный мир стал все больше «превращаться» в социальный. В новых социальных условиях жизнедеятельности природный механизм организменной адаптации исчерпал свои возможности, обнаружил свою ущербность. Социальные условия существования «потребовали» и «стали формировать» новые психические способности ориентации в них. Так возникает сознание и сознательная (обусловленная сознанием) жизнедеятельность человека.

Мир природного бытия «прирастает» миром духовного бытия. Родается человек духовный, сознательный. Эта духовность и сознательность исторически все больше превращается из дополнительного (по отношению к природности) в важнейшее средство

жизнедеятельности. Более того, это средство все чаще становится потребностью, удовлетворение которой опосредует удовлетворение всех остальных потребностей человека. Так, современный человек не может удовлетворить ни одну из своих потребностей, включая «первичные» (организменные) без ее осознания, обращения к ее духовно-познавательному содержанию. Духовно-познавательная потребность становится своего рода главной потребностью человека. Иной способ жизнедеятельности все чаще демонстрирует нам общее бескультурье, непрофессионализм, организменную патологию или криминал в поведении человека.

Потребность предстает перед нами в качестве базовой характеристики отношения «человек – мир». Сколь многообразно это отношение, столь многообразны потребности, изучаемые и определяемые со своих специфических точек зрения различными формами познания. Философия, в частности, понимает потребность как категорию, отражающую универсальное, присущее любой форме жизни организменное состояние «неудовлетворенности» условиями своего бытия и выражающую противоречие между внутренне присущей любой форме жизни необходимостью в самовоспроизводстве и ограниченностью условий этого самовоспроизводства.

Потребность человека, в отличие от потребности всего живого, осознана. Она формируется, регулируется, реализуется, контролируется ее сознательным содержанием. Потребность голодного человека, например, удовлетворяется не любыми, как в животном мире, способами, вплоть до «поедания» себе подобных, до обжорства, чреватого гибелью. Человек способен сознательно управлять своими потребностями голодать, есть «то – что», «тогда – когда», «столько – сколько», «там – где», «затем – чтобы» и т. д. Организменное состояние потребности, инициируя свое духовное, сознательное состояние, подчинено, в конечном счете, ему сознательным, социальным способом своего удовлетворения. Так, например, любой продукт питания представляет сегодня результат многоступенчатой сознательной технологической трансформации своей природной основы.

Потребность, как определенное действующее противоречие, образует энергию деятельности организма по своему удовлетворению, являясь действительно источником и возможностью такой деятельности. Осознание этого процесса «сопровождает» ее, духовно предвосхищая, причиняя предмет потребности, способ ее удовлетворения

и возможный результат. Удовлетворенная потребность «снижает» энергетический импульс деятельностной активности, навевая на нее состояние «сонливости», направляя оставшийся потенциал на «переваривание» предмета потребности (любого: и материального и духовного). Такая схема жизнедеятельности (рождение потребности – ее обострение – удовлетворение – снижение активности – состояние удовлетворения – «сон» потребности) непрестанно циклично воспроизводится, образуя своего рода «волну» жизни. Потребность в этой «волне» теряет, перераспределяет не только свою энергию, но и конкретное содержание: она «переключается» с одного предмета удовлетворения на другие, например с материальных на духовные, с одного духовного на иные и т. д.

Удовлетворенная, угасающая конкретная потребность как бы рождает, заряжает своей энергией другую потребность, передавая ей эстафету непрерывной жизнедеятельности. Даже сон организма является потребностью и состоянием не менее важным, чем его бодрствование.

Потребность, «переживая» определенные фазы своей активности, вновь и вновь угасает и воспроизводит себя, образуя механизм преемственности, непрерывности жизнедеятельности организма.

В основе человеческой потребности (в отличие от потребности других форм жизни) лежит нечто более устойчивое и инерционное – то, что образует непрерывность и преемственность жизнедеятельности человека, «заставляет» его «уснувшую» потребность «проснуться» и вновь начать цикл развития, обострения, поиска своего предмета, удовлетворения, состояния удовлетворения... Таким постоянством и влиянием на жизнь потребностей человека обладают ценности, интересы, традиции. Они – основание человеческих потребностей, содержание целей, целеполагающей деятельности, позволяющей их достичь. Именно ценности духовно «поляризуют» мир человеческого бытия, образуют ценностные ориентиры жизнедеятельности человека, возможность выбора (необходимого, истинного, желаемого, совершенного, доброго и др.) в многообразии бытия, делают этот выбор сознательным и свободным.

Ценностями в широком смысле называют, как правило, все многообразие вещей и явлений материального и духовного мира, способных удовлетворять потребности человека, социальных групп, общества в целом, соответствовать их интересам и традициям. Это определение,

в сущности, отождествляет ценность с предметом потребности. Их принципиальное различие обнаруживается в их потреблении: если предмет потребности будучи потреблен исчезает, теряет форму своего изначального бытия, распредмечивается или опредмечивается, то его ценность, утвердив тем самым свое значение, рождается. Следовательно, ценностью в узком смысле слова обладают не сами предметы потребности, а их значение для жизнедеятельности человека. Поэтому предметы потребления «приходят и уходят», а их ценность для нас остается в нашем духовном отношении к миру, она «непреходяща». Она образует своего рода духовный фундамент объекта философии – отношения «человек – мир». От того, каков этот фундамент, его параметры («объем», «прочность», содержание, долговечность и др.) во многом зависит то, каким может быть и должно быть все величественное «здание» человеческой деятельности (ее потребности, интересы, цели, результаты, культура и т. п.). Образно говоря, это «здание» постоянно претерпевает социально-исторические, культурные нагрузки. Ему требуется «ремонт», надстройки, перестройки, которые способны разрешать естественно-исторические противоречия между обновляющимися, развивающимися потребностями человека, общества и отстающими от них возможностями их удовлетворения. Но если «строитель», увлеченный своей творческой созидательной исторической миссией при такой реставрации здания забывает о ценностном содержании фундамента, его возможностях, предназначении, то прочность всей социально-культурной конструкции претерпевает необратимые, как правило, разрушительные изменения. Такие процессы сопровождают социальные революции, политические перевороты, демонстрируя волюнтаристски-революционные устремления их недалековидных вождей и называются крахом фундаментальных ценностей общества. Результатом этих процессов является, в первую очередь, раскол общества на множество социально и культурно неоднородных слоев (групп), оказывающихся в неоднородных условиях своего бытия и, следовательно, столь же неодинаково относящихся к такого рода социальным реконструкциям. Взаимоотношения таких групп чреваты конфликтностью, основа которой – противоречие их базовых ценностей. Большая часть населения страны теряет ценностно-ориентирующее влияние устоявшихся базовых ценностей, подлежащих уничтожению, с недоумением и критичностью относится к новопровозглашенным ценностям общественного бытия,

практически выключается из единого общественного механизма созидательной деятельности. Прогрессивные тенденции развития уступают место стагнации, отставанию, разрухе. Это происходит до тех пор, пока новые ценности не овладеют сознанием общества.

История России XX–XXI вв. – ярчайший тому пример. Общество и государство претерпели две социальные революции: социалистическую 1917 г. и капиталистическую 1990-х гг., стыдливо и некомпетентно именуемую поныне «перестройкой». Перестройкой эту капиталистическую революцию хитроумно назвали ее идеологи, ибо советские люди, более 70 лет воспитывавшиеся в духе социалистических ценностей и критического отношения к базовым ценностям капитализма, в большинстве своем поддержали эту «перестройку» под лозунгами совершенствования, оздоровления социализма, явившего определенные признаки «заболевания». Для здравомыслящего человека совершенно очевидно, что наша «перестройка» – это по форме политический переворот «сверху», а по содержанию – это социальная революция, совершившая весь комплекс базовых экономических, политических и идеологических преобразований, приведших к смене социализма капитализмом. Общий взгляд на ход и итоги социальных преобразований за четверть века свидетельствуют о том, что, отказавшись таким образом от социализма и его ценностей, мы не смогли достичь желаемых и возможных за это время успехов в построении капитализма и утверждении его ценностей. Люди критически оценивают наши успехи на этом пути, отмечая, что, обещая при социализме скорое наступление коммунизма нас обманывали, но о капитализме действительно говорили правду. Чтобы убедиться в том, что социалистическая идеология обоснованно критиковала базовые ценности капитализма, понадобилась четверть века жизни в реальном российском капитализме, явившем действительные язвы капитализма: безработицу, социальное расслоение и неравенство, экономические кризисы, разгул преступности и коррупции, этнокультурную и религиозную конфликтность, идеологическую демагогию под лозунгами социального, демократического и правового государства, аполитичность, бездуховность, снижение воспитательного и образовательного потенциала общества и т. д. Такого рода «диагноз» состояния нашего общества возможен, естественно, с позиций иного рода ценностей – ценностей социализма. Для тех, кто воспитывался на их основе, иного

рода ценности неприемлемы. Хотя определенная часть советских людей – активных критиков пороков социализма грезил иллюзиями предпочтения капиталистического пути развития, что отдельными «инъекциями» достижений развитого капитализма можно серьезно оздоровить организм нашего реального социализма. Просчет, как это доказала история, состоял, прежде всего, в некомпетентности наивных стратегов-идеологов перестройки: увлекшись критикой марксизма, они «забыли» о системном характере общественного развития. Российское общество по сей день страдает от этих капиталистических «прививок». Капитализация общественной жизни идет с трудом, порождает, в большей мере, пороки капитализма, нежели его успехи. Мы получили весь примитивный «пакет» капитализма, а не только его привлекательные стороны. Мировое капиталистическое сообщество, активно содействовавшее нашей капиталистической революции, сегодня, видимо, тоже удивлено: почему экономически слабая капиталистическая Россия ведет себя как-то «не по-семейному», не страдает комплексом неполноценности, не слушается, как все остальные, «старшего брата» (США), позволяет вольности самостоятельной политики равноправного партнера? Яркий пример тому – позиция России по отношению к событиям на Украине.

Понять всё это можно допустив, что в толще глубинного потока коренных социальных трансформаций есть как бурлящие новизной быстротекущие верхние слои, так и неторопливые, не спешащие во след верхним нижние слои, которые будут еще долго «сопротивляться» стремлению «верхних» взвихрять их со скоростью собственных перемен. Эти нижние слои потока социальных перемен и есть те базовые ценности, которые не подвержены быстрым изменениям, превращению в антиценности стараниями реформаторов, революционеров. До тех пор, пока общество или личность сохраняет верность своим базовым ценностям, традициям, обычаям, исторической памяти, своему исторически сложившемуся месту и роли в общецивилизационном процессе, оно способно успешно противостоять любым разрушительным влияниям извне, даже физически превосходящим силам противника. Именно поэтому агрессивная внешняя политика США опирается на революционную технологию социального расслоения, раскола, предательства в странах-объектах американской экспансии в современном мире. Исторический опыт свидетельствует,

что самое эффективное средство борьбы с базовыми традиционными ценностями – это их предательство самими субъектами – носителями этих ценностей.

Капиталистическая революция («перестройка») в нашей стране духовно «вызревала» на идеологической спекуляции ценностями социализма. Содержание социалистических ценностей (стремление к подлинному гуманизму, созданию материально-технической базы коммунизма, всё более полному удовлетворению материальных и духовных потребностей человека и др.) всё чаще вступало в противоречие с их практической реализацией. Односторонне сырьевая экономика, отставание в экономическом соревновании с капитализмом, «низкий» уровень жизни, дефицит товаров народного потребления и другие пороки социализма порождали в общественном сознании разочарование в высоких идеалах, сомнение в их научной обоснованности и достижимости. Такого рода настроение, сознание определенной части общества, включая известных политиков и идеологов, успешно использовали американские «друзья» России, «посадив» советскую оппозицию на американскую «зарплату». Значительная часть вчерашних апологетов коммунизма – ученых и политиков – стали публично соревноваться друг с другом в низвержении теории и практики социализма, в саморазоблачении и самобичевании, демонстрируя собственную самокритичность, демократичность, открытость, «новое мышление», сначала под лозунгами совершенствования социализма, а затем все более откровенно призывая к отказу от ценностей коммунизма как очередной социальной утопии и возвращению России на общецивилизационный капиталистический путь развития человечества. Так были преданы величайшие ценности человечества, представление о которых было рождено и развивалось выдающимися представителями духовной культуры от Платона и Иисуса Христа до К. Маркса и Ф. Энгельса. Будущая история, несомненно, адекватно оценит эти события современности с позиций вышших, истинно общечеловеческих ценностей, под которые тщетно, но, к сожалению, небезуспешно рядятся сегодня ценности капитализма.

Низвержение социализма в нашей стране сопровождалось идеологически организованной постоянной критикой его базовых ценностей (коммунистических идеалов, общественной собственности на средства производства, распределения по труду, плановой организации общественного развития, места и роли общественно-политических

организаций в управлении обществом и государством и др.). Самой эффективной, понятной обывателю аргументацией этой критики было положение в экономике: низкий уровень жизни и дефицит товаров народного потребления. Массовое недовольство положением дел довольно успешно долгие годы «сдерживалось», «притуплилось» хорошо организованной идейно-политической работой по разъяснению исторической обусловленности сложностей социалистического строительства, научной обоснованности и неизбежности победы коммунизма. Действительно, 70-летняя история СССР – это непрерывная череда серьезных испытаний как объективного так и субъективного характера: социалистическая революция и Гражданская война, становление новой экономики и образа жизни в условиях внешней и внутренней контрреволюции, культ личности, Вторая мировая война и ее тяжелейшие последствия, послевоенное восстановление, «холодная война» с капиталистическим Западом, неспособность политического руководства своевременно понять и преодолеть застойные черты социалистической экономики, ее моносырьевой характер и др. Подавляющее большинство советских людей верили в неизбежное торжество коммунистических идеалов, люди сознательно «затягивали пояса», преодолевая экономические трудности, создавая материально-техническую базу коммунизма. Перед нами очевидная доминанта духовного содержания социалистических ценностей над их материальными носителями. Общество и государство были своего рода «идеологическим колоссом на глиняных ногах». По этим «ногам», обрушив цены на нефть, и был нанесен основной удар «перестройщиков» социализма. А вот с духовным содержанием базовых ценностей социализма наш капитализм «воюет» до сих пор, особенно с их носителями – сознанием старшего поколения общества. Одухотворенность бытия, высокий образовательный и культурный уровень населения, чувство справедливости и коллективизма, приоритет общественных интересов, нетерпимое отношение к резкому экономическому и социальному расслоению общества, интернационализм и патриотизм, забота о социально незащищенных слоях населения (детях, пенсионерах и инвалидах), высокое предназначение социалистического государства в формировании и реализации подлинных народных интересов, авторитетная роль и значение СССР и стран социалистического содружества в международных отношениях и другие ценности общественного сознания обретают сегодня

у здравомыслящих людей еще большее значение по сравнению с ценностями российского капитализма. Это происходит вопреки тому, что в настоящее время общественное сознание, к сожалению, все более «освобождается» от своего подлинно ценностного духовного содержания. Оно все больше замещается материальными ценностями. Общество потребления и «одномерный» человек все чаще становятся господствующими реалиями нашей жизни. Если социализм явил дефицит материальных ценностей, то капитализм практически сводит к нулю ценности духовные. Ценность гуманизма, образование, здравоохранение, гармонично развитый человек, духовная культура общества, социальная политика и др. пересчитана по цене товаров и услуг, стремится к максимальному удешевлению с целью максимальной прибыли и сверхприбыли российского олигархата. На это, к сожалению, направлены нынешние социальные реформы образования, здравоохранения, социальной политики и др. Важное значение этих ценностей для духовного, интеллектуального, морального здоровья общества поистине бесценно. Они становятся достаточно дорогими товарами и услугами, такими же, как и ширпотреб, недоступными значительной части населения. Потребительский интерес всё чаще предпочитает им этот ширпотреб (недвижимость, автомобили, еду, одежду и т. п.). Это ведет к деградации ценностей духовного бытия и расцвету материального потребительства, идеалов материального преуспевания и богатства, индивидуальной свободы и эгоизма, к пренебрежению интересами общества. Собственно человеческое содержание общественного прогресса (гуманизм, коллективизм, преимущество духовного и нравственного начал) обесценивается, отчуждается от человека, замещается потребительством. Такое развитие направлено в прошлое, особенно в варианте российского капитализма, бесталанно копирующего уже скомпрометированные стандарты западного капитализма. Этот факт в какой-то мере все более осознается идеологами «перестройки». Неслучайно и сегодня для них актуальна проблема выбора пути развития для России (западничества, славянофильства, евразийства). Налицо ситуация духовно-идеологического кризиса: прежние, традиционные, ценности теряют свою материально-бытийную основу, сознательно разрушаются, отрицается необходимость общегосударственной идеологии, образуется духовно-ценностный «вакуум», который нечем заполнить.

Проблема идейно-ценностного идеологического единства, поиск национальной идеи для общества и государства становится все более острой и актуальной для России, базовые ценности которой не позволяют ей органично «встроиться» в традиционный миропорядок западно-капиталистического мира. Кризисное состояние этих ценностей небезуспешно используют наши западные партнеры в реализации своих глобальных амбиций.

Аксиологический характер философской рефлексии проявляется не только в сфере ее социально-философской проблематики, но и в других разделах философии. Проблемы философской антропологии, онтологии, логики, методологии, истории философии, будучи составляющими единой проблематики отношения «человек – мир», аксиологичны по своим целям, задачам, возможностям, средствам анализа, результатам решения и значению для человека и общества. Это обусловлено, в первую очередь, духовно-аксиологической сущностью человека, которая определяет сам характер его ценностного отношения к миру. Механизм ценностного отношения предполагает оценку условий жизнедеятельности человека как определенное отношение «того, что есть, с тем, что должно, желаемо быть». Непрестанно разрешаемое и воспроизводящееся противоречие сторон такого отношения есть противоречие ценности сущего с ценностью должного и желаемого, оно осознается человеком как некая закономерность его жизнедеятельности, определяющая духовно и материально-преобразовательное отношение человека с миром. Чувство неудовлетворенности перед найденными условиями бытия, будучи осознанным, наполняет своим содержанием потребности человека. Потребности, в свою очередь, формируют цели и задачи его деятельности, выражаются в интересах, духовно причиняя желаемый результат жизнедеятельности. Познавательная деятельность сопровождает этот механизм, обеспечивая его научно-практическим потенциалом: постижением сущности объекта преобразования и соответствующей технологией. Познавательная модель деятельности с помощью соответствующих ее целям и задачам практических средств способна материально причинять желаемые результаты деятельности. Такова общая схема любой духовно преобразовательной деятельности, включая любые вышеопределенные формы философской рефлексии. Их

содержание ценностно обусловлено должным и желаемым, имеющим смысложизненное значение.

Философская антропология вооружает человека пониманием его природы и сущности, закономерностей его возникновения, развития и функционирования, осмысленным постижением себя и мира своего бытия.

Онтология, гносеология, логика и методология дают человеку возможность понимать и научно использовать возможности познавательной деятельности, ее формы, методы, весь арсенал средств. История философии показывает закономерности исторической эволюции философии в едином контексте ее собственно философских и внефилософских мотивов, место и роль философии в общем пространстве духовно-преобразовательной деятельности человека.

Совокупные знания всех разделов философии позволяют формировать и реализовать всю полноту социального функционала философии, определяя ее специфическую ценность в ряду других форм познания. Основные функции философии (мировоззренческая, аксиологическая, критическая, методологическая, идеологическая) достаточно полно выражают ее ценностное содержание, аксиологический характер философской рефлексии.

Именно философия, в отличие от других форм познания, показывает, что человека интересует не бытие мира вообще, а мир человеческого бытия в этом мире. Представление о желаемом, должном, возможном, совершенном, справедливом, благополучном и других измерениях мира человеческого бытия и образует тот «фундамент» базовых ценностей, на котором человек пытается построить все здания мира своего бытия. А поскольку «строительный материал» этого здания, его возможности и закономерности использования предоставляет человеку мир вообще, то человек постигает собственные, существенные свойства этого мира и возможностями всех иных, внефилософских форм познания. Ибо успешное преобразование этого мира вообще в мир человеческого бытия возможно только с позиций ценностного отношения к нему и по его собственным законам. Только в этом случае, благодаря ценностно-ориентированной деятельности, желаемое и должное совпадает с возможным, выражается в целеполагаемом практическом результате такой деятельности. Оценка результата деятельности вновь и вновь выявляет противоречие между целевым и результативным содержанием деятельности. Осознание этого

противоречия порождает новую потребность и т. д. При этом циклическом «обновлении» элементов деятельности лишь ценности способны придать ей некую устойчивость, ориентацию на социально значимые результаты, на ценностно-определенное воспроизводство человека средствами мира человеческого бытия.

Ценностное отношение человека к лицу в форме оценки, ценности как бы восполняет познавательные отношения в форме истины, образуя полноту духовно-преобразовательного образа этого мира. Если истина выявляет сущность самого мира, вооружает человека способом его преобразования, то ценность придает этому преобразованию человечность в представлениях о полезном и справедливом, добром и прекрасном, желаемом и совершенном и т. п. Причем именно ценности, как справедливо отмечает Э. Агацци, понимаемая как некоторое совершенство, идеальная модель, некое «как должно быть» есть то, «что направляет любое человеческое действие» [1, с. 27], делает это действие действительно человеческим.

В этой связи представляется программной для современной аксиологии задача, сформулированная Виндельбаном: «Мы не столько ищем и ожидаем от философии того, что она давала раньше, теоретическую картину мира. То, что мы в настоящее время ожидаем от философии – размышление о вечных ценностях, которые, возвышаясь над меняющимися временными интересами людей, обоснованы высшей духовной действительностью» [2, с. 353].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 24–34.
2. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – 687 с.

УДК 796.01

В. П. Крутоус

профессор, доктор философских наук, профессор кафедры философии
МГЛУ; e-mail: victor.krutous@gmail.com

ПОСТМОДЕРНИЗМ КАК ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРФИЛОСОФИЯ

В статье предпринята попытка перейти от «инвентаризации» отдельных признаков философии постмодернизма к уяснению их внутренних связей и взаимообусловленности. Автор очерчивает логику возникновения постмодернистского движения, его место и роль в современной философско-культурной парадигме.

Ключевые слова: природа; социум; культура; антиэссенциализм; плюрализм; отказ от диалектики противоречий; кризис миметизма; симулякр; фантазм; смерть субъекта; посткультура.

Krutous V. P.

Ph.D., Professor of Philosophy, Department of Philosophy, MSLU;
victor.krutous@gmail.com

POSTMODERNISM AS PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF CULTURE

This article attempts to turn from inventorying the stand-alone characteristics of postmodern philosophy to analysing the internal connections between those characteristics and their interdependence. The author defines the logic of origins of the postmodern movement, its place and role in the contemporary philosophical-cultural paradigm.

Key words: nature; society; culture; anti-essentialism; pluralism; refusal of contradictions of dialectics; mimetic crisis; simulacrum; phantasm; death of the subject; post culture.

Дух постмодернизма активно сопротивляется охвату его как некоего целостного явления. Провозгласив девиз: «Война целому!» (Ж.-Ф. Лиотар), последователи этого учения любому единству – онтологическому, гносеологическому, аксиологическому – противопоставляют множественность и рассогласованность, даже хаотичность как признак подлинности, неподтасованности и жизненности. Применительно к их собственному воззрению это означает отсутствие в нем системности, вариативность составляющих, нечеткость, размытость границ.

В том же расхолаживающем направлении действует и такая характерная для постмодернизма установка, как *антиэссенциализм*.

Ошибка эссенциализма, говорят его критики, связана «с убеждением, что всякое исследуемое и определяемое явление имеет какую-то одну существенную, основную и окончательную природу, без вскрытия которой невозможно определение этого явления ... Эссенциализм ведет всегда к редукционизму, к односторонним концепциям» [1, с. 19–20]. А кому хочется быть, или хотя бы слыть, редукционистом?

И все же ответ на вопрос «Что такое постмодернизм?» продолжает оставаться актуальным. Общая характеристика постмодернизма, взятого в его специфической сущности, востребована, в частности, историко-философской наукой, озабоченной классификацией различных направлений мысли; системой высшего образования, предполагающей передачу молодежи философских знаний и т. д.

Указанная потребность так или иначе удовлетворяется – в различных формах и в неодинаковом объеме, что понятно. Литература по постмодернизму насчитывает тысячи и тысячи публикаций. Разработкой проблем, поставленных на повестку дня приверженцами постмодернизма, занимается целая когорта ученых в разных странах, особенно молодых исследователей, чутких ко всему новому. Важной формой суммации и частичного обобщения достигнутых здесь результатов стало издание энциклопедий и других штудий справочного типа, где взяты на учет все мэтры постмодернизма, главные их труды, основные идеи, принципы и специфические термины, репрезентативные для данного направления [8].

Кроме большого числа монографий и диссертаций, посвященных отдельным аспектам и основным проблемам постмодернистской философии, есть немало опытов сжатого изложения ее основ – в виде специальных очерков или отдельных глав каких-либо обширных тематических работ. Многие из них следует признать удачными и в целом весьма полезными. В то же время нередко в них обнаруживается перевес аналитизма (который в принципе заслуживает одобрения) над синтетизмом общего взгляда (которого нам в них явно не хватает).

Так, в одной из современных монографий по проблемам культуры [13] автор, подчеркивая невозможность, по ее мнению, однозначного определения и оценки постмодернизма, дает читателю нечто более конкретное и заведомо более доступное: перечень основных черт «постмодернистской культурной ситуации». Приведем их и мы, в той же последовательности: «Плюрализм и фрагментация»,

«Повышенное внимание к проблемам языка», «Симуляция», «Интеграция в повседневную жизнь», «Отказ от бинаризма», «Стирание пространственных и временных границ», «Медиатизированный характер постмодернистской культуры». Все они, заметим, реально присущи постмодернизму (не только культурному, но и собственно философскому) и вполне квалифицированно прокомментированы в названной книге.

Значит ли это, что, сложив вместе эти отдельные черты, мы получим цельное представление о постмодернизме как таковом? Мы бы не стали утверждать этого. То, что мы восприняли, скорее, мозаика, puzzle, чем единая картина или теоретическая модель данного явления. К сожалению, мы лучше знаем постмодернизм «по частям», нежели «в общем и целом».

Одной из характерных черт постмодернизма является его радикальный, воинствующий критицизм в отношении традиционной или классической философии. При крайнем заострении этой установки поневоле складывается представление, будто «новая» и «старая» философия – абсолютные антиподы, будто постмодернизм есть своего рода растение без исторических корней, и его рождение связано только с уникальными условиями новейшей эпохи. Между тем хорошо известно наличие в западноевропейской и русской философии XIX – XX вв. развитой антирационалистической линии, порой вплотную подводящей к постмодернизму, почти смыкающейся с ним [5; 10]. Имеются также опыты «встраивания» этого современного явления в еще более глубокую, тысячелетнюю, философскую традицию [11]. И все-таки сегодня, спустя несколько лет после этих публикаций, приходится с огорчением признать, что предпринятые усилия по определению собственного места постмодернизма среди других течений оказались явно недостаточными. Вопрос и по сей день остается, по существу, открытым.

В статье автор хотел бы провести «свой утлый челн» между Сциллой эссенциализма и Харибдой мозаичности, пазловости. Свою задачу мы видим в том, чтобы попытаться выявить ряд интенций, лежащих глубже наблюдаемых реальностей постмодернизма, а значит, помогающих понять логику возникновения и развития данного течения, внутреннюю взаимосвязь образующих его компонентов, установок и принципов.

Все мы хорошо знаем, что у философии постмодернизма есть не только многочисленные сторонники или, по крайней мере, непредвзятые наблюдатели, но и отдельные противники, весьма острые критики. (Пример на грани курьеза. Упомянутое выше Послесловие к минскому «Новейшему философскому словарю. Постмодернизм» имеет подзаголовок ... «Против постмодернизма»! [3]. В данной статье мы постараемся придерживаться старой, проверенной временем максимы «не смеяться, не плакать, а понимать».

Одним из главнейших стимулов развития постмодернистских исследований явился, как мы полагаем, пересмотр их авторами сложившихся представлений о взаимоотношениях Природы и Общества (социума, человеческой культуры). Положения об их принципиальном единстве, о том, что история общества есть продолжение и развитие возможностей, заложенных еще в «суверенной» «дочеловеческой» природе и т. д., стали хрестоматийными. Участвовавшие обращения современных философов к этой теме объясняются нарастающим неблагополучием в сфере экологии; размышления таких мыслителей направлены на то, чтобы защитить природу от непродуманных губительных покушений на нее со стороны технизированного человечества. У философов-постмодернистов интенция прямо противоположная. Они сознательно или же неосознанно стремятся освободить общество и культуру от чрезмерного, по их мнению, подчинения власти «первой природы».

Качественные различия между природой и обществом, между действующими в них законами обычно не игнорируются, даже специально акцентируются (по крайней мере, декларативно). Но философы-постмодернисты по-своему чутко реагируют на то, что мир природы и мир человека часто (может быть, ненамеренно, бессознательно) слишком сближаются. В системе «природа – общество» при этом более фундаментальная роль признается за природой; последняя заведомо служит как бы образцом, ориентиром для социума и его культуры. А между тем «зазор» (система сложных взаимоотношений) между «первой» и «второй» природой все же существует; игнорирование его в перспективе ведет к досадным, неприемлемым вульгаризациям [6, с. 52].

Обозначенный природно-фундаменталистский подход неприемлем для философов-постмодернистов. Они отстаивают не автоно-

мию, а именно суверенность социума, культуры по отношению к первозданной природе. Что конкретно это означает? В философии есть деление учений на разделы или аспекты: онтологию, гносеологию, аксиологию и др. С точки зрения постмодернистов, разделов общих для природы и общества не должно существовать. У социума, как и его культуры, есть своя, самостоятельная и независимая, онтология, гносеология, аксиология.

Сказанное выше об исходной интенции постмодернистов следует дополнить еще двумя существенными замечаниями.

Идею природы в качестве естественного образца для человека и его культуры активно проводила, как известно, философия Просвещения (Ж.-Ж. Руссо и др.). Этим во многом объясняется подчеркнутая неприязнь постмодернистов к духовному наследию XVIII в. Идеология постмодернизма открыто и последовательно позиционирует себя как «антипросвещение».

Далее. «Первую природу» (т. е. «дочеловеческую») изучали преимущественно естественные дисциплины; их принципы и подходы часто неправомерно переносились на процесс познания социокультурных объектов. Такова еще одна односторонность традиционного мышления. Против такого приоритета природного над социальным, обнаружившего в XX в. свою полную несостоятельность, и выступают постмодернисты.

Если подойти к характеристике указанного течения с этой стороны, то мы приходим к выводу, что философия постмодернизма представляет собой своего рода «социоцентризм» и «культуроцентризм». И покажется совершенно не случайным, что виднейшими теоретиками данного направления являются специалисты в сфере наук гуманитарного, культурологического цикла – лингвистики, семиотики, литературоведения, искусствознания, антропологии, этнографии, аналитики мифов, идеологий и т. п. Их труды по праву могут быть зачислены по разряду *философии культуры*.

Еще одной ведущей интенцией постмодернистских штудий является их инновационная устремленность. Теоретики постмодернизма сознают, что он – детище особого этапа в развитии европейской культуры. Американский ученый Ф. Джеймисон определил этот этап как «поздний капитализм». (В аналогичном смысле используются также понятия и термины «постиндустриальное общество», «общество потребления» и др.) Философы-постмодернисты в своих исследованиях

стремятся не только обосновать самозаконность культуры как таковой, но и уловить, выявить характерные черты, инновационные признаки ее нынешнего состояния.

В культуре современного общества исключительное место заняли средства массовой коммуникации. Понятия «современное общество» и «информационное общество» стали едва ли не синонимами. Соответственно в постмодернистских работах особое внимание уделяется коммуникационным процессам и их отражениям в теории (теории информации; роли технических средств в ее – информации – сохранении, передаче и преобразовании; знаковым системам и процессам; образованию особой, компьютерной «виртуальной реальности», ее соотношению с реальностью онтологически первичной, обычной и т. п.).

В этом плане постмодернизм не без оснований претендует на роль летописца и аналитика именно нынешнего социума и его культуры, на роль философии и идеологии «эпохи позднего капитализма». Как аналитики и диагносты современной культуры западного общества, представители постмодернизма весьма компетентны – в их трудах отражены многие характерные моменты и тенденции, присущие нынешней кризисной эпохе «излома и разлома», эпохе «между».

Едва ли не весь корпус постмодернистских работ проникнут, повторим еще раз, пафосом инновационности и радикального анти-традиционализма. Это объясняется рядом причин.

Еще в самом начале мирового постмодернистского движения неоднократно высказывалась мысль, что нынешний этап (тогда XX в.) принципиально отличается от всего, что ранее знала история [4]. Современная культура мыслилась не как новая фаза эволюции, а как нечто уникальное, ни с чем не сопоставимое. Постмодернизм еще более усилил, обострил этот радикализм. Получила распространение характеристика современной реальности как «посткультуры», человека рубежа XX–XXI вв. – как «постчеловека» и т. д. Порой радикализм постмодернизма граничит уже с ультрарадикализмом.

Еще один стимул для развития в подчеркнуто инновационном направлении постмодернизм получил из художественно-эстетической сферы. Здесь мы считаем уместным сделать небольшое отступление для того, чтобы разграничить два значения термина «постмодернизм» – широкое и узкое.

Комплекс мировоззренческих и методологических представлений, утвердившихся начиная с эпохи Возрождения и развиваемых затем

в течение пяти веков (XV–XIX), часто обозначают термином «проект модерн». Постмодернизм в широком смысле есть та качественно измененная, новая философско-культурная парадигма, которая пришла на смену прежним традиционным воззрениям. Эта смена парадигм явственно обозначилась на рубеже XIX и XX вв.

Постмодернизм в узком смысле также противопоставляется «модерну», но другому – художественно-эстетическому. Зарождение модернизма в европейском искусстве относится к 1960–1970-м гг. (импрессионизм, символизм, стиль модерн и т. д.); художественно-эстетический постмодернизм начал утверждаться с середины 1950-х гг. (время первых выставок поп-арта), который к нашему времени вырос в весьма влиятельное, если не сказать доминирующее, направление искусства и соответствующей теории.

Специалисты не раз констатировали досадную раздвоенность, присущую эстетике с начала ее самоопределения (в трудах А. Г. Баумгартена, середина XVIII в.). Одной своей стороной эта дисциплина повернута к целостности чувственного опыта человека и посредством него – к охвату в особом ракурсе всего мироздания, другой стороной – к человеческому художественному творчеству, искусству. В результате этой двойственности в наиболее невыгодном положении оказалась именно вторая часть баумгартеновской науки – «философия искусства». Ориентируясь на некие универсальные параметры бытия, выраженные в традиционных категориях прекрасного, безобразного и т. д., баумгартеновская эстетика постоянно отставала от стремительно обновлявшегося искусства, поневоле превращаясь в консервативную силу, в некое «прокрустово ложе» для новых направлений и течений, не вписывающихся в прежние каноны.

Когда в середине XX в. произошел окончательный раскол с образованием двух эстетик – «классической» (универсальной, устойчивой) и «неклассической» (инновационной, постмодернистской), эта последняя связала себя только с искусством, пожертвовав всем остальным; более того, даже не с искусством вообще, а только с искусством авангарда. Тем самым эстетическая «нонклассика» внесла немалый вклад в инновационное заострение постмодернистских штудий вообще. Заметим, что разработки идей постмодернизма в широком и более узком, специфически-эстетическом смысле со временем (в 1960–1970-е гг.) практически слились в единый поток, и такое их взаимопосредование, взаимоистимулирование продолжается до сих пор.

Что касается участия постмодернистов в собственно философских разработках, то надо признать их неподдельный интерес к истории философии, к учениям мыслителей прошлого – от древнегреческих, древнеримских до крупнейших авторитетов Нового времени. При этом в своем анализе теоретики-постмодернисты обращают внимание не на общеизвестные, ставшие хрестоматийными их положения, а отыскивают некие суждения, выпадающие из общего контекста, даже противоречащие ему. Их особенно интересуют моменты, оставленные без внимания прежними историками, комментаторами. В этих «неоприходованных» частностях постмодернисты ищут зародыши своего нового неклассического мировоззрения. Чтобы на равных дискутировать с мэтрами постмодернизма, необходимо внимательно читать и перечитывать труды Платона, Аристотеля, стоиков, Лейбница, Канта, Ницше и других мыслителей разных эпох.

Это не просто уже само по себе. Кроме того, труды постмодернистов далеки от классической ясности текстов таких представителей философской мысли, как, например, Р. Декарт. Приходится с сожалением отмечать, что эта (декартовская) традиция в современной французской постмодернистской литературе явно утрачена.

На острие критики у постмодернистов находится диалектический метод, особенно в той его форме, которую он приобрел в философии Гегеля. Понятие противоречия, а также связанные с ним «бинарные оппозиции» отвергаются ими как слишком грубые, неадекватные познавательные средства. Традиционный «диалектический дуализм», утверждают они, делит единую сущность всего лишь надвое, и при этом чаще всего возвышает одну противоположность над другой, подавляя вторую. В основе диалектического противоречия заложен принцип «или – или». Диалектика противоречия оставляет вне поля зрения множество нюансов в самих вещах и оттенков в мышлении, значение которых в сфере культуры и духа особенно велико. Отвергая категорию противоречия, философы-постмодернисты придают важную роль понятию «различие». А место гегелевского «снятия» противоположностей, по их мнению, должно занять «смешение».

Одним из своих предшественников в критике традиционного метода диалектики постмодернисты считают Ф. Ницше. Последний ввел в философию, отмечают они, не-субстанциальные понятия: «центры сил», «игра сил» (т. е. их противоборство), «воля к власти» и др. На этом пути субстанциальные представления сменились

энергетическими. Облик мира теперь окончательно приобрел, по словам постмодернистов, энергичный, активно динамический характер. Именно этого не хватало, по их мнению, традиционной диалектике гегелевского типа. Отвергая диалектические противоречия и бинарные оппозиции в принципе, постмодернисты, тем не менее, отдельным из них уделяют особое внимание. Это в первую очередь относится к оппозиции «единство/множественность». В европейской философской традиции, согласно их утверждениям, множественность всегда приносилась в жертву единству. Одним из основоположников этой традиции считается Платон. Отсюда непреходящая актуальность борьбы с платонизмом во всех его ипостасях. Принцип приоритета единства господствует во всей социокультурной сфере современного общества. Он ненавистен философам-постмодернистам, и они ведут с ним жесткую, бескомпромиссную борьбу. В этой борьбе слышны и чисто политические обертоны, поскольку при господстве принципа единства на вершине пирамиды всегда оказывается Власть.

В противовес традиционной онтологии, подлинной основной мира постмодернисты признают множественность, радикальное разнообразие, причем в особенно свободной, ничем не скованной форме «хаоса». Множественность и хаотичность для них – синоним жизненности, верное свидетельство подлинности, неподтасованности. Единство же, напротив, ассоциируется с насильственным усреднением, нивелированием различий, рационалистическим сведением к «общему знаменателю».

Непосредственно в сфере культуры постмодернисты отвергают любые нормы, всё общезначимое. «Весь универсум культуры конвенционально признается за игровой калейдоскоп текстов, смыслов, форм и формул, символов, симулякров и симуляций. Нет ни истинного, ни ложного, ни прекрасного, ни безобразного, ни трагического, ни комического. Всё и вся наличествуют во всем в зависимости от конвенциональной установки реципиента или исследователя»¹ [2, с. 463].

Постмодернисты отвергают также оппозицию «центр/периферия», ибо в смешении и хаосе все ингредиенты, их составляющие,

¹ Цитата взята из характеристики эстетики постмодернизма, в которой авторы ссылаются на признанных теоретиков этого направления – Ж. Деррида, Ж. Делеза, Ч. Дженкса, Ж. Бодрийара, В. Джеймса, В. Велша и др.

равноправны. Зато в их методологическом арсенале главную роль играет понятие и принцип маргинальности. Наибольший интерес для них представляет не явление уже ставшее и достигнувшее полноты развития, а находящееся в пограничном состоянии между двумя определенностями, на грани включения/исключения его из данной категории. Так, постмодернистская эстетика уделяет особое внимание опытам художественной деятельности детей, аутсайдеров, заключенных, душевнобольных – явлениям, расположенным «по краям» собственно искусства, там, где можно наблюдать максимум нюансов, парадоксов и фаз перехода явлений из одной сферы в другую.

Основная для постмодернизма интенция социоцентризма, культуроцентризма получает свое дальнейшее развитие и конкретизацию в ряде других методологических установок. Важнейшее место среди них занимает **критика принципа мимесиса** (отражения, воспроизведения) в различных областях культурной деятельности, культурного творчества. Представления классической философии о взаимосвязях природы и общества (культуры) неизбежно приводят, говорят постмодернисты, к возникновению дихотомий: первичного/вторичного, изначального/производного, естественного/искусственного. Приоритет первых членов этих диалектических пар подразумевается как бы сам собой. Возникает якобы фундаментальное отношение мимесиса, подражания (отражения), а с ним вместе – *феномен образа*, где критериальную роль выполняет **принцип сходства, подобия**. Философская мысль столетиями и даже тысячелетиями движется, утверждают постмодернисты, по этой «наезженной колее» и не может выбраться из нее.

Теоретики постмодернизма порывают с этой, как они считают, отжившей традицией самым решительным образом, развенчивая принцип репрезентации («удвоения мира», «имитации» и т. п.), в какой бы культурной сфере он ни применялся. Мир природы и мир социума, конечно, сущностно связаны друг с другом «узами родства» (как отец и сын), но социальные и культурные формы не обязаны вечно хранить в себе эту память, вновь и вновь обращаясь к «первозданной природе» как прообразу и прототипу всего впервые образующегося.

Вопросы онтологии в постмодернизме тесно связаны с вопросами гносеологии. Ярким свидетельством этого может служить постмодернистская критика традиционной теории образа и традиционной

теории знака. Теориям образов, основанных на подобию оригиналу (образы-анalogии, «иконы»), философы данного направления противопоставили свою *теорию симулякров*. В классической гносеологии образы служат средством проникновения через явления и видимость (кажимость) в сущность объектов. Мир же, порождающий симулякры, лишен глубины, в нем все вынесено на поверхность. Только подспудная энергия различия порождает симулякры как ложные, обманные образы, замещающие собой реальность.

В семиозисе (процессе функционирования знаков) в принципе участвуют три элемента: денотат (предмет мысли) – собственно знак (соотносимый с ним материальный «заместитель») – значение (мысленное представление субъекта о денотате). Но может существовать, утверждают постмодернисты, и нетипичная, модифицированная ситуация. Симулякр – это знак, утративший свой денотат, ничего реально не обозначающий. Симулякр отсылает нас не к денотату, а только к другому знаку (знакам). Симулякр есть выхолощенный знак, скрывающий этот факт и, наоборот, внушающий иллюзию существования некоей реальности (симуляция).

Предметный базис такой концепции постмодернисты усматривают во многих процессах и явлениях современной потребительской культуры (в частности, рекламе). Культурные знаки составляют, таким образом, некую замкнутую, изолированную от всего внешнего сферу (семиосфера). Применительно к «культуре позднего капитализма» такая констатация может быть достаточно репрезентативной. Но правомерно ли экстраполировать ее на культуру вообще, это еще нуждается в доказательстве.

В трудах мэтров постмодернизма понятие симулякра приобретает еще одно, дополнительное, значение, симулякр понимается как фантазм. Данным термином постмодернисты обозначают те иллюзорные, обманные образы, заблуждения, кошмары и т. д., которые игнорировались классической теорией образа, или же были на ее периферии. Фантазмы – это особый род симулякров, не только индивидуальных, но и социальных [12].

Одно из центральных мест в философии постмодернизма занимает тезис «Смерть субъекта». Это, конечно, метафора, иносказание. За ним реально стоит критика классического представления о субъекте познания и действия, о его «привилегированном положении» как «начале начал». Применяя к анализу субъекта свой исходный принцип

плюрализма, философы-постмодернисты при этом опираются на труды представителей психоанализа (Фрейд, Лакан и др.). И те, и другие утверждают, что субъект всегда принципиально расколот. Человеческое «Я», говорят они, не имеет прямого доступа к самому себе, к своему «Я». Этот путь загорожен от него многими посредствующими слоями и факторами.

Одной из модификаций тезиса «Смерть субъекта» является положение о «Смерти автора». Оно было выдвинуто и обосновано в одноименной статье Р. Барта (1968) и докладе М. Фуко «Что такое автор?» (1969). Мэтры постмодернизма переносят акцент с экзистенциального представления об авторе (автор биографический, психологический и т. д.) на его функциональную характеристику. «Бывший» автор – это *scriptor*, «тот, кто пишет», он рождается и существует в процессе письма. При этом дилемма внутреннего/внешнего и «выражения» себя уходит, снимается. Автор творит в контексте культуры, используя ее языки, стили письма, образы, мотивы, опыт предшественников и современников. Лично ему принадлежит лишь малая часть.

Итак, в творческой деятельности субъекта надо видеть, заявляют постмодернисты, не только индивидуально-личностную составляющую, но и социокультурную. С этим связано постмодернистское понятие «интертекстуальность», обозначающее «переключку» данного, вновь создаваемого текста с другими текстами культуры. В самых радикальных трактовках индивидуально-психологическое, личностное «Я» полностью растворяется в социокультурных факторах и детерминантах.

Несмотря на то, что постмодернистский субъект принципиально расколот, а, может быть, именно поэтому – с повестки дня не снимается проблема обеспечения инварианта во всех различных вариациях субъектности, во всех ипостасях «Я». Реально такой синтез, утверждают психоаналитики и постмодернисты, невозможен. Но все же некоторое интегрирование необходимо, и оно осуществляется путем создания фиктивного «Я», «квази-Я». Говоря словами Ницше, это «необходимая для жизни иллюзия». Только нельзя принимать этот конструкт за реальную целостность «Я». «...Постулирование такого центра должно с самого начала учитывать его условный, псевдопредметный, *символоподобный* смысл...» [9 с. 123].

Критики той деконструкции субъекта, которую осуществляют постмодернисты, со своей стороны, справедливо отмечают, что

вместе со статусом реальности «квази-Я» утрачивает и атрибут ответственности. «Это и значит, – резюмирует В. Н. Порус, – что человек как личность не несет ответственности ни за что происходящее. Это вполне прагматично и устраняет массу неудобств» [7, с. 233].

Как уже отмечалось, в статье мы стремились «не смеяться, не плакать, а понимать». Тем не менее в процессе знакомства с философией постмодернизма у нас появлялись и некоторые критические замечания относительно содержащихся в ней идей. Главные из них сводятся к следующему.

1. Стремление ревнителей новизны истолковывать соотношение постмодернизма и философской классики только в негативном ключе, как отрицание первым этой последней, некорректно и неприемлемо, явно односторонне. Между полюсами этой противоположности есть и позитивная связь, подчиненная законам преемственности.

2. Претензии многих сторонников этого течения представить его единственным полномочным выразителем духа современности считаем безосновательными, ибо:

– современная философско-культурная парадигма формировалась многоцентрово. Свой вклад в ее утверждение внесли и такие направления, как «фундаментальная онтология» (М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер), диалогическая философия (Р. Дж. Коллингвуд, М. Бубер, М. М. Бахтин). В современной философии и культуре постмодернизм является весьма влиятельным или даже доминирующим направлением, но не единственным. Нельзя сбрасывать со счетов существующие традиции русской религиозной философии, духовных исканий Востока, современное эволюционное учение, философию космизма, экзистенциализм и др.;

– отрицать все это многообразие ради престижа одного только постмодернизма означало бы совершить ошибку методологического характера: присоединиться фактически к крайне упрощенной концепции «линейного развития», неадекватной многоцветью реальной культуры;

– считая единственно достойной современности философию постмодернизма, высокомерно отворачиваясь от всего классического как «косного», «устаревшего», постмодернисты *изменяют своему собственному исходному принципу плюрализма*. Рядом с постмодернистами никому из современных философов и ученых якобы нет и не может быть достойного места...

3. Постмодернистские анализы процессов, происходящих в современной культуре, могут иметь разную степень теоретической строгости. Одни из них могут преимущественно преследовать цель описания; другие – содержать первичные обобщения и оценки выявленных тенденций; третьи – возвышаться до научного объяснения явлений на уровне теории; четвертые – совмещать в себе все эти исследовательские жанры. С учетом этого едва ли стоит относиться к каждому постмодернистскому культурфилософскому сочинению как к «истине в последней инстанции», где всё «с подлинным верно». Здесь уместно провести аналогию с природой литературно-художественной критики, главная задача которой – подвергать рефлексии текущий художественный процесс (что, конечно, не мешает ей в лучших своих проявлениях достигать уровня теоретического искусствознания и даже «движущейся эстетики»). Проводя такую аналогию, следует также помнить, что литературно-художественная критика индивидуально-личностна и не только допускает, но и предполагает параллельное существование других интерпретаций того же исследуемого и оцениваемого явления. То же самое мы вправе сказать и о постмодернистской «культурфилософской критике».

4. Теоретические положения постмодернистов часто носят крайний, до предела заостренный, характер. В более умеренных формулировках они часто обнаруживают вполне рациональный смысл, заслуживающий внимания других мыслителей и ученых. Так их, наверное, и следует воспринимать – «в разумно сниженной, трезвой тональности».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Американская философия искусства. Антология. – Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997. – 320 с.
2. Бычков В. В., Бычков О. В. Эстетика / Новая философская энциклопедия. – Т. 4. – М.: Мысль, 2001. – С. 456–466.
3. Дубровский Д. И. Постмодернистская мода // ВФ. – 2001. – № 8. – С. 42–55.
4. Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Избранное. – Т. 1. – М.: Юрист, 1996. – С. 445–474.
5. Крutoус В. П. Эстетика и время. Книга взаимоотражений. – СПб.: Алетейя, 2012. – 672 с.
6. Ленин В. И. Философские тетради. – М.: Политиздат, 1965. – 366 с.
7. Порус В. «Конец субъекта» или пострелигиозная культура? // Полигнозис. – 1998. – № 1. – С. 110–116.

8. Постмодернизм: Энциклопедия. – Минск : Интерпресс-сервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.
9. *Разинов Ю. А.* «Я» как объективная ошибка. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. – 260 с.
10. *Самохвалова В. И.* Вячеслав Иванов и русский постмодернизм // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 66–76.
11. *Филиппович А. В., Семенова В. Н.* Послесловие к книге: Новейший философский словарь. Постмодернизм / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – Минск : Современный литератор, 2007. – С. 791–810.
12. *Фуко М.* *Theatrum philosophicum* / пер. с фр. Я. Я. Свирского. – М. : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. – 480 с.
13. *Шапинская Е. Н.* Образ Другого в тексте культуры. – М. : КРАСАНД, 2012. – 216 с.

УДК 81.1

В. А. Васильев

доктор философских наук, профессор кафедры философии МГЛУ;
e-mail: filosof-mglu@yandex.ru

ТОТАЛИТИРИЗМ КАК АНТИПОД ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

В статье анализируется антидемократическая сущность тоталитарной системы власти. Выявляются социальные условия, идейно-теоретический генезис тоталитарного режима, его характерные признаки, которые подавляют плюралистические институты гражданского общества.

Ключевые слова: тоталитарный режим; репрессии; партия; идеология; интересы; гражданское общество.

Vasiliev V. A.

Advanced Doctor (Philosophy), Professor; e-mail: filosof-mglu@yandex.ru

TOTALITARIANISM IN CONTRAST TO THE CIVIL SOCIETY

Antidemocratic matter of totalitarian power system is analyzed in the article. Ideological and theoretical genesis of totalitarian system, its characteristic features, suppersing pluralistic institutions of civil society are elicited.

Key words: totalitarian system; repressions; parties; ideology; interests; civil society.

Проблема тоталитаризма в условиях советского общества почти не исследовалась в силу известных политико-идеологических причин. Ее анализом занимались социологи и политологи, философы немарксистского направления: Х. Арендт, З. Бжезинский, К. Поппер, К. Фридрих, Р. Арон, Ф. Хайек и другие. Представители послереволюционной эмиграции Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, Н. О. Лосский, С. Л. Франк и другие также внесли свой посильный вклад в раскрытие тоталитаризма как антипода гражданского общества.

В работах перечисленных авторов выделяются различные признаки тоталитарного режима, который подавляет демократические движения, институты гражданского общества. Так, известный специалист-политолог Х. Арендт считает, что тоталитаризм – это прежде всего система крайней степени централизации государственной власти, с помощью которой осуществляется всеобщий контроль граждан. Для подавления свободы личности используются методы духовно-

психологического, а иногда и физического принуждения. Применяемый массовый террор создает в стране атмосферу всеобщего страха. Террор осуществляется во имя достижения искусственно выработанной властями идеи. В жертву приносится индивид во имя иллюзорного блага. Террор «заменяет правовые границы коммуникаций между людьми поистине стальными скрепами, которые так сильно стягивают их, что людское многообразие как бы исчезает в одном человеке гигантских размеров» [2, с. 604]. Таким человеком становится вождь, фюрер, который обладает неограниченной властью.

При всей жестокости системы, отмечает Арендт, необходимо видеть и такой важный фактор, который не часто упоминается при исследовании тоталитаризма. Речь идет о том, что тоталитарное управление не могло бы осуществляться, если бы не опиралось на массовую общественную поддержку, что не может не вызывать большую тревогу. В работе приводятся опубликованные в 1965 г. секретные документы службы безопасности СС о состоянии общественного мнения в Германии во время войны с 1939 по 1944 гг. Материалы показывают, что население было информировано о так называемых тайнах – массовых убийствах евреев в Польше, подготовке нападения на СССР и т.п. При всей навязываемой «сверху» пропаганде люди сохраняли способность самостоятельного суждения. Следовательно, массовая поддержка тоталитаризма не проистекает ни из невежества, ни из процесса «промывания мозгов» [2, с. 7]. На наш взгляд, Арендт правомерно обращает внимание на важные составляющие тоталитарного режима: власть и народные массы, которые уверовали, что режим даст возможность осуществить их потребности, интересы и поддерживают его. Однако, на наш взгляд, не стоит принижать идеологическую и психологическую обработку больших социальных групп пропагандистскими институтами. Показательна, например, психологическая обработка людей, которую осуществляет в наши дни пришедшая к власти в Украине в результате политического переворота хунта. Одурманивание людей ведется по меркам худших приемов пропаганды Геббельса: чем невероятнее ложь, тем больше шансов, что в нее поверят.

Известный экономист и политолог Ф. Хайек, чья работа «Дорога к рабству» (1944) многократно переиздавалась почти на двадцати языках мира, считает, что невозможно сочетание либеральных институтов гражданского общества с ростками тоталитаризма. Эти ростки

формируются неслучайно, ибо нелегко навязать антидемократический режим целой нации.

Тоталитаризм не может восторжествовать до тех пор, пока харизматическая личность сможет окружить себя людьми, готовыми добровольно подчиняться жесткой дисциплине, которую они затем будут навязывать остальным. Принципы отбора в подобные группы, подчеркивает Ф. Хайек, должны отвечать следующим требованиям. Во-первых, больше шансов на успех имеют люди без моральных принципов. Чем выше умственные способности и уровень образования человека, тем меньше он подвержен системе ценностей, которая противоречит его совести. Во-вторых, проще всего заручиться поддержкой людей легковверных и склонных к послушанию, людей без твердых убеждений, готовых принять любые нравственные постулаты. В-третьих, людям свойственно легче сходить на негативной программе, на ненависти врагу. Борьба против чужаков объединяет людей. Так, в Германии врагами были евреи. Традиционная неприязнь широких масс к коммерции – удел евреев. Их ненавидели за принадлежность к данному виду деятельности.

Если индивидуализм, рассуждает далее Ф. Хайек, является отражением демократического строя и плюрализма интересов гражданского общества, то тоталитарному режиму присущ монолитный коллективизм, поддерживающий правящую элиту. «Для коллективизма всегда существует высшая цель, которой эти действия служат, и которая их оправдывает, ибо никакие права и ценности индивидуума не должны служить препятствием к ее достижению» [11, с. 171]. Только при широкой коллективной поддержке возможно грубое подавление инакомыслия, полное пренебрежение к жизни отдельной личности. Для эффективного функционирования строя мало заставить людей работать во имя единой цели. Необходимо, чтобы общественно значимая цель стала их собственным убеждением, которое навязывается всеми средствами воспитания, пропаганды.

Французский ученый Р. Арон в книге «Демократия и тоталитаризм» выделяет следующие признаки антидемократического строя. Тоталитаризм возникает в режиме, представляющем какой-то одной партии монопольное право на политическую деятельность. Правда, автор оговаривается, что функционирование только одной партии еще не означает тоталитарный строй, если государство не поглощает индивида, навязывая ему свою идеологию. Поэтому иным важным

признаком тоталитаризма выступает монополизм одной идеологии, которой придается статус государственной истины. Для распространения своих идей государство использует широкую сеть СМИ. Поскольку осуществляющая политика неотделима от своей целеполагающей идеологии, то большинство видов хозяйственной и профессиональной деятельности находятся в подчинении государства. Любое прегрешение в общественной деятельности превращается в отступление от идеологической идеи, что влечет за собой усиление полицейского террора. Таким образом, делает вывод Арон, режим становится тоталитарным, если ставится цель – коренным образом преобразовать существующий порядок в соответствии с монопольной государственной идеологией, при строго централизованной власти [1, с. 230–231].

Тоталитарный режим, отмечается в работе К. Фридриха и З. Бжезинского «Тоталитарная диктатура и автократия», есть результат индустриального развития XX в., когда разрабатываются технические средства широкого воздействия на массовое сознание. К особенностям тоталитаризма ими причисляются такие признаки, как официальная идеология; единственная партия, возглавляемая вождем; технологически обусловленный монопольный контроль партии над всеми информационными средствами; система жесткого полицейского контроля; централизованная планируемая экономика. Все перечисленные признаки подкрепляют друг друга, существуют в единстве, составляя новую форму общественного устройства. Отдельные признаки могут быть присущи и не тоталитарным режимам. Так, например, Цезарь был диктатором, поскольку ввел тайную полицию, которая применяла тоталитарные методы. Католическая церковь практиковала контроль над образом мыслей своих адептов; автократия как диктатура отдельного лица известна многим странам и т. п.

Тоталитарные системы качественно отличаются от других форм авторитарной власти – традиционных диктатур. Это целостная система неограниченной власти партийной элиты для осуществления всеобщей социальной революции в условиях вынужденного «единомыслия» населения. Господствующая идеология полностью отвергает предшествующую форму общественного устройства. На базе провозглашенных руководством идеологических принципов происходит «перестройка» общества и человека. Абсолютистский характер идеологии освобождает лидеров тоталитарного режима от всяких

морально-традиционных и правовых ограничений их власти, а сами они считают себя вправе принимать любые крайние меры ради осуществления идеологических целей. Вышеуказанные положения в сочетании с твердой верой приверженцев этой системы в своей правоте создают внутри этих обществ определенную форму организации принуждения. Подавляются демократические институты гражданского общества, исключается свобода воззрений и убеждений. Осуществляется террористическая политика по отношению к собственному народу. Государственные и партийные органы руководят всей социально-экономической, политической и духовной жизнью общества [10, с. 87–88].

Русский мыслитель И. А. Ильин усматривал несовместимость гражданского общества с тоталитарным режимом, который вмешивается в жизнь граждан, включая всю их деятельность в сферу своего управления и принудительного регулирования. Руководители тоталитарного государства исходят из утверждения, что самодеятельность граждан не нужна и вредна, их свобода опасна и нетерпима. Имеется властный центр, который призван все планировать, всем предписывать пути достижения всеобщей цели. Если обычное правосознание исходит из того, что незапрещенное – позволено, то тоталитарный режим утверждает обратное: все непредписанное – запрещено. Если правовое государство признает частный интерес, свободу воззрений, то тоталитарный режим утверждает только государственный интерес, официальную идеологию. Такое «всеобъемлющее управление возможно при проведении самой последовательной диктатуры, основанной на единстве власти, на единой исключительной партии, на монополии работодателя, на всепроникающем сыске, на взаимодоносительстве и на беспощадном терроре» [5, с. 64].

Проблеме тоталитаризма, особенно после своей вынужденной эмиграции, уделял внимание Н. А. Бердяев. Тоталитаризм характеризуется им как «государство военно-полицейское», призванное принудительно модернизировать страну и создать нового человека [4, с. 105]. По его мнению, подобный государственный институт основан на диктатуре идеологического единомыслия, на ортодоксальной и обязательной для всех людей доктрине социального преобразования. Игнорируется принцип духовной свободы личности как высшей ценности. «Тоталитарный коммунизм, как и тоталитарный фашизм и национал-социализм, – писал Бердяев, – требует отречения

от религиозной и моральной совести, отречения от высшего достоинства личности как свободного духа» [3, с. 243].

В исследованиях русского философа Н. О. Лосского также делается акцент на то, что руководимый небольшой группой лиц тиранический режим сосредоточивает в своих руках военно-полицейские силы, и самыми жестокими средствами, проявляя абсолютное презрение к человеческой личности, разрушает старое общественное устройство. Используя репрессивно-карательные меры, этот режим вынужден «заботиться о соответствующем воспитании молодежи и применять другие методы, ясно доказывающие важное значение идеологии и обдуманной сознательной деятельности для поддержания и развития общественной жизни» [6, с. 462].

Философ С. Л. Франк задолго до появления термина «тоталитаризм», анализируя философские предпосылки деспотизма, заметил, что идейным оправданием диктаторского режима выступает «непогрешимость» деспота и слепое подчинение ему масс. «Всякий деспотизм, – писал Франк, – если он вообще ищет идейного оправдания, опирается, в конечном счете, на идею непогрешимости; всякая непогрешимость ... с логической неизбежностью приводит к деспотизму, к нравственному оправданию принудительной опеки мудрых над безумными, зрячих над слепыми. Непогрешимость ... приводит к деспотизму с двух сторон: человек, сознающий себя непогрешимым, с таким же правом считает себя призванным насильственно руководить людьми, как люди, признающие эту его непогрешимость, считают себя обязанными слепо ему повиноваться» [9, с. 147].

Из всей совокупности приведенных признаков тоталитарного режима можно выделить основные, выступающие антиподом гражданского общества. К ним относятся:

1. Монополизм одной правящей партии. Он противоположен гражданскому обществу с его многопартийностью, свободной борьбой партий за власть при демократической деятельности политической оппозиции. Конечно, не любая однопартийная система является тоталитарной, но она может стать ею при подавлении демократических традиций, оппозиционных институтов гражданского общества. Монополия на власть способствует слиянию партийных и государственных структур. Партия начинает воздействовать на жизнь граждан не столько партийно-идеологическими, сколько государственными методами. Высшие партийные руководители разрабатывают рекомендации, имеющие силу приказа для государственных органов.

Ставится под контроль деятельность суда и прокуратуры, органов безопасности и внутренних дел, что приводит к бесконтрольности и ненаказуемости элиты.

2. Культ личности. Формируется особая система концентрации власти. Если в условиях гражданского общества она сосредоточивается среди многих субъектов власти, то при тоталитарном режиме осуществляется беспредельная бюрократизация и централизация. Ее высшим носителем становится вождь, олицетворяющий «единство партии и народа». Он находится на вершине номенклатурной пирамиды власти. К нему стягиваются все звенья управления тоталитарной системы. Лидер и окружающая его бюрократическая элита взаимозависимы друг от друга. Вера в безусловную правоту и непогрешимость носителя верховной власти становится важным принципом массового мышления. Верховный руководитель сосредоточивает в своих руках не только неограниченное право распоряжаться судьбами миллионов людей, но и выступает носителем абсолютных истин. Формируется жесткая система отбора «вождей» на различных ступенях власти. Создается иерархия привилегий. Партийно-государственная номенклатура «питает» и поддерживает культ своего лидера, от которого во многом зависти ее собственное благополучие. Из складывающихся отношений в системе власти следует, что солидные должности вряд ли привлекут людей, имеющих высокие моральные убеждения. Тогда дорога в аппарат тоталитарной власти открывается перед людьми жесткими и неразборчивыми в средствах.

3. Одна господствующая идеология. Тоталитарный режим нуждается в своем идеологическом обосновании и массовой поддержке граждан. Этому способствует доктрина, принятая на государственном уровне. Осуществляется идеологическое воспитание в духе преданности режиму, правящей партии, ее лидеру. Это, в свою очередь, способствует теоретическому обоснованию необходимости данной власти и применяемых правительством мер решения социальных проблем. При принятии массами идеологической доктрины на добровольной основе тоталитарный режим становится как бы идейно легитимным. Доктринальная идея не допускает инакомыслие, поэтому подавляется присущий гражданскому обществу свободный плюрализм мнений.

4. Монополия на информацию. Чем больше информированы люди, тем разнообразнее их суждения, тем свободнее их высказывания и действия, что делает весьма затруднительным единомыслие.

Власть партийно-государственной элиты монополизирует и ставит под жесткий контроль все средства информации, пропаганды и агитации, всю систему образования и воспитания. Осуществляется интенсивная обработка людей всех социальных ступеней и на всех возрастных уровнях – от детей до пенсионеров – с целью воспитать у них приверженность официально провозглашенным духовным ценностям, сформировать убеждение в необходимости поддержки режима власти. Монополия на информацию делает невозможным свободно выражать свои мысли, убеждения, которые не отвечают задачам тоталитарного режима. Инакомыслие становится наказуемым.

5. Тотальное управление. Тотальное управление всеми сферами общественной жизни со стороны партийно-государственной власти не совместимо с укладом гражданского общества, в центре которого утверждается свободная деятельность личности. Она имеет право на выбор, сопряженный с риском и ответственностью. Коллективистская модель ограничивает свободу граждан, за них организовывается общественная жизнь, подчиняя людей одной тотальной цели. Разрушаются связи гражданского общества, подавляются общественные движения, институты, оппозиционные организации. Управление политикой и экономикой, культурой и моралью сосредоточивается в руках партийно-государственной власти. При жестком централизованном планировании управляющие институты монополизируют не только процесс производства, но и распределения и потребления. Материальное положение людей ставится в зависимость не от индивидуальных способностей, а от распределительных механизмов государства. Чрезмерная плановая система, жесткий централизованный контроль ведут к бюрократизации, к росту расходов на содержание управленческого, военно-полицейского аппарата, воспроизводящего себя и заинтересованного в защите тоталитарного режима.

6. Унификация личности. Достижение выдвигаемой правящей партией идеологических программ построения нового общества требует унификации социальных интересов и самой личности. Если буржуазные теоретики эпохи Просвещения в своих либеральных идеях воспевали индивидуализм, отстаивали свободу мнений, то идеология тоталитаризма требует подчинения индивидуумов общим ценностям. Требование унификации личности характерно для всех тоталитарных режимов, которые утверждают себя, подавляя свободу личности, разрушая традиции гражданского общества. Тоталитарный режим отстаивает

единство интересов, целей и действий широких народных масс. Во имя «монолитности нации, народа» осуществляется насильственная переделка человеческой природы, уничтожается индивидуальность. Коллективизм поглощает индивида, человек обезличивается, сковывается его творческий потенциал. Тоталитарному режиму опасны критически мыслящие личности, способные выражать и отстаивать свои убеждения. Он их подавляет морально и физически.

7. Террористическая политика. Террор опирается на царящие в стране беззаконие и нарушение прав человека. С помощью духовного и физического подавления планомерно уничтожаются, «перевоспитываются» целые классы, этнические группы. Нацистские и сталинские лагеря «перевоспитания» – это репрессивные механизмы порабощения огромных масс людей, использование дешевой рабочей силы. Насилие преподносится как необходимость в борьбе с «врагами народа, нации». Оно осуществляется не только с помощью государственных органов. На партийных и иных общественных собраниях выявляются инакомыслящие, не вписывающиеся в «единую систему» взглядов. На них обрушивается «общественное мнение», к ним применяются дисциплинарные меры воздействия. Тотальный контроль над людьми порождает в стране страх, всеобщую подозрительность и повсеместные доносы. Репрессивный аппарат, его структуры «разрастаются» и сами заинтересованы в сохранении существующей власти, которая дает им работу.

При исследовании сущности тоталитаризма становится важным вопрос: правомерно ли отождествлять сталинский и фашистский режимы, какими идейными истоками они вдохновлялись?

В книге К. Поппера «Открытое общество и его враги» ставится задача – выявить идеологический генезис тоталитарной модели, который отвечает большевистскому и национал-социалистическому диктаторским режимам. По утверждению автора, общие идейные основы тоталитаризма содержатся в учениях Платона, Гегеля, Маркса. Они не использовали понятие «тоталитаризм», отмечает Поппер, ибо термин появился в наше время, но их понимание государственного устройства вполне можно определить как «закрытое общество», которое противостоит демократическому содержанию «открытого общества». Именно античный философ, считает Поппер, обосновывает такое «закрытое общество», в котором «немногие мудрые» правили бы всеми остальными людьми, так называемыми невеждами. В политической

программе Платона содержатся положения, согласующиеся с современными тоталитарными режимами. Например, судьба государства отождествляется с судьбой правящей элиты; в государстве непрерывно ведется пропаганда, формирующая общественное сознание по единому образцу. Данные требования вполне можно назвать, делает вывод Поппер, антигуманными, и «я не сомневаюсь в искренности платоновской приверженности тоталитаризму» [7, с. 147].

Платон вдохновил Гегеля, считает Поппер. Их объединяет «общая доктрина». Она сводится к тому, что «государство есть все, а индивид – ничто». Он обязан государству: и своим физическим, и своим духовным существованием. Немецкий философ-классик ярко демонстрирует платонизм своей приверженностью к абсолютному моральному авторитету государства, подавляющему всякую личную мораль и всякую совесть, которая заменяется слепым повиновением, а братство людей – *тоталитарным национализмом* [8, с. 41, 61].

Гегелевских взглядов, рассуждает далее Поппер, придерживался Маркс. Он научился почитать государство, и пророчески указывал направление движения истории. Этим он ввел в заблуждение множество интеллектуалов, поверивших, что историческое пророчество – это научный способ подхода к общественным проблемам. На марксистской идеологии обосновывалась сталинская общественная система. Она противоречила фактам истории и общественной жизни, но навязывалась массам. Таким образом, обобщает Поппер, и марксисты, занимающие крайне левую позицию, и фашисты, занимающие крайне правую позицию, основывают свою политическую философию на воззрениях Гегеля и его последователя Марксе. «Левое крыло заменяет войну наций, образующую основу гегелевской схемы истории, войной классов, крайне правые заменяют ее войной рас, но и те, и другие сознательно следуют Гегелю» [8, с. 39].

На наш взгляд, любая социальная модель включает в себя общее и индивидуально-особенное. Нацистская и большевистская системы являются разными вариантами тоталитарной модели. Различия в идеях и целях слишком очевидны, чтобы принять мысль об их коренном родстве. Нацизм выстраивался на идеологии воинствующего национализма, расизма. Они чужды гуманистическим и интернациональным положениям марксизма. Следует согласиться с мнением Арона, что с исторической точки зрения советский режим порожден революционной волей, вдохновляемой гуманистическим идеалом.

Цель заключалась в создании самого гуманного общества, которое когда-либо знала история, но в силу объективных причин (борьба с внутренними и внешними врагами), она воплощалась с помощью жестоких методов. Что касается режима в Германии, то он возник из стремления возродить единство нации, расширить территорию, а значит, вести захватнические войны. Создана зловещая машина систематического умерщвления миллионов людей разной национальности, которые не соответствуют, по меркам нацизма, требованиям немецкой расы. «Цель национал-социалистической партии состояла в том, чтобы «перекроить» расовую карту Европы, уничтожив целые народы, названные низшими и обеспечить победу народа, считавшего себя высшим» [1, с. 241]. Истребление людей было важно само по себе. Для этого использовались все средства уничтожения целых народов, вплоть до использования газовых камер.

Исследование тоталитарного режима показывает, что это целостная идеологическая, политическая и организационная система власти, с помощью которой партийно-государственная номенклатура осуществляет тотальный контроль над людьми с целью построения нового общественного строя, который соответствует ее идеалам и представлениям. Монополия правящей партии создает условия для слияния ее верхних эшелонов власти с государственными структурами, что позволяет с помощью государственных средств массовой информации навязывать обществу одну идеологию. Тоталитарная система предполагает централизованный контроль над всеми сферами жизни общества, единую и обязательную для всех ценность. Вся деятельность граждан подчиняется политическим задачам. Человеческие взаимоотношения организуются и планируются, а движение к «общим целям» навязывается с помощью авторитарно-репрессивных методов, мощных средств массовой пропаганды и воспитания. Гражданское общество разрушается, теряет свою самостоятельность и относительную независимость от государства. Происходит огосударствление всех легальных организаций, запрещение всех демократических институтов, нарушение конституционных прав и свобод, установление полицейско-военизированной системы подавления личности.

Тоталитаризм – это бесконтрольная и ненаказуемая концентрация власти в руках отдельного лица или группы лиц. Эта власть опирается на разветвленную систему репрессивного аппарата, что позволяет безнаказанно переделывать людей, удерживать в повиновении миллионные массы, подавлять любые попытки появления инакомыслия

и связанных с ним организаций, общественных движений, которые не вписываются в официальные общественно-политические структуры. Тоталитарный режим унифицирует социальные интересы и направляет экономическую, политическую и духовную активность людей в русло легко контролируемой деятельности. Манипулируя людьми, принижая их чувство собственного достоинства, власть формирует податливого человека, «винтика» в жесткой машине всеобщего страха и всеобщей подозрительности.

Тоталитарная система, как правило, возникает в тех странах, где народ истощен духовно и физически голодом, войнами, революциями. Сильные социальные потрясения разрушают демократические институты власти, а уровень политической культуры масс позволяет правящей партийно-государственной элите во главе с ее вождем увлечь себя утопическими идеями в кратчайший срок вывести страну из кризиса и достигнуть всеобщего благосостояния. Во имя достижения идеалов будущего осуществляется **нигилистическое отрицание** традиций гражданского общества. Тоталитарная система мобилизует человеческие усилия на экстенсивную модернизацию страны, прикрывая свой деспотизм и произвол, бесконтрольность верховной власти демократическими, патриотическими лозунгами.

Тоталитаризм – антипод гражданскому обществу, которое создает условия и возможность для личности, социальных слоев, классов реализовать свои экономические, национальные, культурные и другие общественные интересы, находящиеся вне непосредственной деятельности государственных институтов. Тоталитарный режим боится демократических институтов, организаций гражданского общества, которые функционируют относительно самостоятельно от государства. Он активизирует свою репрессивную деятельность против любой возможности появления экономического, социального, политического плюрализма. Именно с социально-политическим плюрализмом связывается функционирование таких политических механизмов, с помощью которых исключается всякое тоталитарное и иное автократическое правление.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Арон Р. Демократия и тоталитаризм / пер. с фр. – М.: Тест, 1993. – 303 с.
2. Арендт Х. Истоки тоталитаризма / пер. с англ. – М.: ЦентрКом, 1996. – 672 с.
3. Бердяев Н. А. Самопознание. – М.: Книга, 1991. – 445 с.
4. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука. – 1990. – 224 с.

5. *Ильин И. А.* Наши задачи // Юность. – 1990. – № 8. – С. 60–71.
6. *Лосский Н. О.* История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991. – 480 с.
7. *Поппер Карл.* Открытое общество и его враги: в 2 т. – Т. 1. – М.: Феникс, 1992. – 445 с.
8. *Поппер Карл.* Открытое общество и его враги: в 2 т. – Т. 2. – М.: Феникс, 1992. – 525 с.
9. *Франк С. Л.* Философия и жизнь. – СПб.: Изд-во Д. Е. Жуковского, 1910. – 390 с.
10. *Фридрих К., Бжезинский З.* Тоталитарная диктатура и автократия // Тоталитаризм: что это такое? (Исследования зарубежных политологов): сб. ст., рефератов. – Ч. 2. – М.: ИНИОН РАН. – 1993. – 273 с.
11. *Хайек Ф. А.* Дорога к рабству // Тоталитаризм: что это такое? (исследования зарубежных политологов): сб. ст., рефератов. – Ч. 1. – М.: ИНИОН РАН. – 1993. – 214 с.

УДК 316.485.26

О. В. Сорокин

аспирант кафедры философии МГЛУ; e-mail: olsory@gmail.com

ОБ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ СОВРЕМЕННОГО ТЕРРОРИЗМА

В статье предпринята попытка социально-философского исследования идеологических оснований терроризма, исторических закономерностей его эволюции и их отражения в современной философии.

Ключевые слова: терроризм; идеология; идеология насилия; идеологическое сознание; исламский фундаментализм.

Sorokin O. V.

Post-Graduate Student at the Department of Philosophy, MSLU;
e-mail: olsory@gmail.com

ABOUT IDEOLOGICAL GROUNDS OF TERRORISM

The article features the attempt of socio-philosophic study on ideological grounds of terrorism, historical laws of its evolution and their reflection in modern philosophy.

Key words: terrorism; ideology; ideology of violence; ideological awareness; Islamist fundamentalism.

Терроризм стал активно использоваться в эпоху буржуазных революций в Европе, переключав во второй половине XIX в. и в Россию. Терроризм стабильно и массово сопровождает процессы насильственной смены власти и политических режимов в государствах, ломки социально-экономических и политико-идеологических систем, появления новых государственных образований в современном мире. Практически любые глобальные социальные изменения неэволюционного характера (да и эволюционного тоже) сопровождаются террористическими акциями.

Запредельная абсурдность терроризма проявляется, в частности, в том, что он сам по себе является не только средством борьбы за власть, но и средством борьбы с существующей властью. Терроризм – это прежде всего отрицание и неприятие существующего социального порядка, возведенные в абсолют. Он возникает и действует там и тогда, где и когда в обществе или среди отдельных политически активных его представителей господствует убеждение о невозможности борьбы с властью ненасильственными (правовыми,

политическими) средствами и методами. Поэтому терроризм был и остается оружием слабых, как это ни парадоксально. Осознание данного факта, повсеместное осуждение любых проявлений терроризма и тотальная борьба с ним не должны исключать усилий общества в понимании терроризма как определенного социального феномена. Кроме того, понимание должно служить методологической основой философского анализа и в целом социогуманитарного подхода к изучению терроризма.

Политика в современном мире все больше «удаляется» от человека. Она лишена смысловой близости для большинства людей, так как не в состоянии выработать этот смысл и предложить его людям, не имеет общезначимых целей ввиду их принципиальной недостижимости. Создание моделей и механизмов общественного развития во всех областях и на всех уровнях предельно технократично, что говорит о полном непонимании природы социального и его роли на всех уровнях политического. Духовная сфера политического становится «кладбищем» интеллектуальных банальностей, демагогии и конструированием технологий, имитацией демократической процессуальности.

Огромное количество исследований терроризма, в том числе социально-философского характера, на наш взгляд, существенно не приблизили к пониманию природы этого явления, его социальных оснований и способов преодоления его «социальной генетики». Такое положение вещей, с одной стороны, возможно, связано со сложившимися и навязываемыми стереотипами в области поиска смыслов и ценностных ориентиров в общественном сознании. Общество в целом, его структуры и каждый человек в отдельности привыкли сознать терроризм в рамках существующих понятийных идеологических и научных клише.

С другой стороны, непрекращающиеся «мутации» самого явления терроризма не позволяют экспертному сообществу выработать некое законченное и адекватное современным реалиям определение понятия «терроризм». Дискуссии на этот счет продолжаются с не меньшей остротой, чем несколько десятилетий назад. Терроризм сегодня совершенно иной по сравнению с его проявлениями в предшествовавшие периоды истории. Достаточно привести примеры закрепления отдельных элементов в целом неоднозначного понятия «терроризм» в отечественном, зарубежном и международном праве. Это и убийство политических и государственных деятелей, и массовый

захват заложников, и акты убийства и массового насилия в отношении мирного населения вне военных конфликтов, и идеология насилия, и международный терроризм и т. д. В обиход профессионального сообщества входят такие понятия, как «террористические гибридные войны», «религиозно-политические идеологии» или «политизированные религии».

Многие научные работы философской направленности на эту тему не в полной мере отражают специфику предмета собственно философского анализа терроризма, слишком погружаясь в особенности изучения его частными науками (социологией, политологией, теорией культуры, правом и др.). По этой причине традиционно вызывает вопросы и сама значимость философского анализа как возможность реализации праксиологической функции философии. Что может сказать о терроризме философия, что еще не было бы высказано другими областями знания? Между тем именно философия способна многое изложить по этому поводу. Представляется, что собственно социально-философский предмет в вопросе познания терроризма составляют его социальные основания, его социально-исторический генезис, а также метафизическое, мировоззренческое и ценностное обоснование мер практического противодействия ему со стороны общества и государства.

Зачем существует терроризм, если не для того, чтобы служить разновидностью насильственного освобождения от напряжения в социальном поле? – спрашивал Ж. Бодрийяр. И как в конце XX в. возможно такое варварство? [2] Вместе с тем подобный вопрос о явлении, не поддающемся здравому смыслу и пониманию с точки зрения западной цивилизации, остро вставал перед европейским обществом в первой половине прошлого века. Сакральное переживание ужаса двух мировых войн разрушило непогрешимую веру человечества в Разум в его классическом понимании философией. Как такое стало возможным?

Как известно, XVIII–XIX вв. прошли под знаком просвещения и прогресса, мощного гуманистического начала. Казалось, что жизнь, историю, общество и самого человека можно выстроить на неких разумных, рациональных основах. Сфера социального наивно представлялась довольно пластичной, податливой и подвластной любому разумному воздействию. Таким взглядам способствовало небывалое развитие естественно-научного знания и техники,

а также фундаментальные экономические преобразования в ряде стран Европы. Своего рода триумф мироустроительного отношения к действительности. Подобные взгляды способствовали абсолютизации роли культуры и социализации в формировании человека и объяснении его поступков. Лишь намного позже наступило понимание того, что внутренняя («организменная») природа человека и его «внешняя» (социальная) природа довольно аморфны, инертны, они сопротивляются любым извне и искусственно навязываемым изменениям и воздействиям и отторгают их. Одним словом, что общество – это не только рациональная и формально-логическая структура, но и органическая.

В свое время духовные последствия подобного подхода к пониманию природы человека и общества предугадал Ницше, развенчав среди описываемых им «идолов» идол обожествления человека, идол гуманизма. Своеобразное ницшеанское «простукивание» таких идолов позволило самому философу и его последователям судить об их незаполненности, о наличии «внутренней полости». Под тончайшей внешней оболочкой культуры, права, науки, идеологии, традиций и т. п. (т. е. всего того, что затем в позднем марксизме было определено в качестве форм общественного сознания) наличествовала ужасающая пустота. Иными словами, культура, все существующие способы социализации, самые совершенные нормы, какими бы благими они ни казались, ничего не дают человеку, мало содержат в себе гарантий человеческого существования и истории, если они есть только навязанные ему извне идеи добра, справедливости, свободы и права, если одновременно с этим конкретным человеком не проделана некая внутренняя личностная работа, внутреннее усилие по заполнению собственной «ницшеанской полости» быть человеком. Ведь быть человеком – это самое трагическое по своей природе усилие, почти бесполезное с точки зрения достижимости. Но отсутствие такого усилия почти мгновенно заполняет пустоту весьма опасным и непредсказуемым содержанием. Сам Ницше называл это крушением ценностей. Однако все это было только началом, интеллектуальным предчувствием [5].

В дальнейшем история полностью подтвердила обозначенные мыслительные интуиции. Родина Гейне и Гете, классической философии и современной физики стала в итоге дружно маршировать под гимны Третьего рейха, с тех пор прочно олицетворяя все его ужасы.

Да и сама Россия с ее представлениями о собственной духовной избранности и особом пути, православием, самобытной культурой и небывалым экономическим подъемом в начале XX в. похоронила за несколько дней все достижения своей действительно во многом уникальной цивилизации. В результате история, общественное развитие перестали мыслиться в контексте безусловного Прогресса. Человек и его существование перестали быть гарантированы. Бог умер, как сказал задолго до этого Ницше. Мир оказался тотально иррациональным и бесконечно сложным. Мир оказался абсурдным. Ни религия, ни наука были не способны представить единый образ такого мира.

Как все это оказалось возможным? Хрупкая «пленка» социально-го и культурного слоя оснований человеческой природы была легко «проткнута», «нейтрализована» с точки зрения ее как минимум защитного воздействия на ход общественного развития в определенный исторический период. И одновременно инертная и сопротивляющаяся внешнему воздействию человеческая природа (полость, пустота) вдруг мгновенно, без какого-либо внутреннего усилия заполнилась чем-то, перед чем не устояла ни многовековая культурная традиция, ни европейская цивилизация в целом (а Россия на рубеже XIX–XX вв. строилась именно как часть европейской цивилизации), что привело общество к известным и столь катастрофическим последствиям. Человечеству не только не удалось обустроить социум на основе принципов разума, добра, истины и справедливости, но и не удалось предотвратить ужас двух мировых войн.

Ответы на все эти вопросы нельзя было найти в сложившейся на тот момент системе рационального мышления. Попытки ответить на них требовали изменения, поворота сознания. Так появилась современная европейская философия: философии жизни, философия культуры, или герменевтика, феноменология, психоанализ, экзистенциализм, структурализм, современная метафизика и др. Эта философия только и могла появиться как результат личностного бытийного опыта переживания ада, как отчаянный порыв не сойти при этом с ума и продолжать существовать в новой реальности. Ее основным лейтмотивом стало осознание и переживание небесконечности жизни, негарантированности человека и абсолютной безучастности, безразличия мира к этому. Происходящее стало мыслиться не в координатах «истины» и «заблуждения», а в русле «понимания» и «интерпретации». Таким образом современная философия вырабатывала методологию

осмысления вещей, находящихся за пределами вполне рационального, каковой представляется и идеология терроризма.

Существует, по крайней мере, одна практическая область, где философия может и должна сделать попытку дать критерии понимания феномена терроризма и предложить обоснование противодействия ему, преодоления этого неизбежного этапа эволюции социального. Существующее в российском законодательстве легитимное определение терроризма включает в себя такое понятие, как «идеология насилия». Пожалуй, это почти единственный случай (за исключением Конституции России), когда само понятие «идеология» включено в правовые нормы в качестве существенного. Что такое «идеология насилия» и в чем она выражается, каковы ее сущностные признаки и проявления, какова ее метафизическая социальная природа? Каким образом возможно отграничить «идеологию насилия» от иных крайних, но допустимых форм проявления духовного протеста и идейной борьбы? Да и что вообще такое «идеология»? Ответов на перечисленные вопросы право не дает, при этом такой смысловой пробел в праве чреват серьезными трудностями и рисками.

Современный мир предельно идеологизирован, он все больше и больше представляет собой войну идеологий и характеризуется появлением особого феномена идеологических государств, идеологических социальных структур, идеологических социальных массовых движений или течений [5]. Мир, в котором вместе с самой идеологией предельно радикализировано всё: политика, культура, межличностные и гендерные отношения, секс и др. Радикализировано сознание. С развалом социалистического лагеря глобальное официальное идеологическое противостояние социальных систем и отдельных государств прекратилось. Многие государства, в том числе и Россия, отказались от легитимации самой возможности установления единой государственной идеологии. Однако «свято место пусто не бывает». Степень, интенсивность разнонаправленного идеологического воздействия, как на индивидуальное, так и на общественное сознание возросли многократно.

Часто бытует представление об идеологии как о пропаганде, политическом механизме формирования общественного мнения, что является глубоко ошибочным. Идеология в обществе существовала всегда и везде. Более того, само существование общества на всех уровнях его организации невозможно без идеологии в принципе.

Термин «идеология» был введен в 1796 г. французским экономистом и философом Дестютотом де Траси для обозначения учения об идеях в области практики, этики, социального развития, которые имели бы под собой прочный фундамент. Автор термина, его современники и единомышленники были противниками установленного Наполеоном режима личной власти, правительство которого и он сам искажали их взгляды, называли их мифотворцами, утопистами, оторванными от жизни фантазерами. Позднее Гегель в своих «Лекциях по истории философии» также пренебрежительно отнесся к термину «идеология», ограничившись исключительно критикой в его адрес. Первоначально подобное критическое отношение было воспринято молодыми Марксом и Энгельсом, однако в дальнейшем они полностью образом изменили подход к данному понятию. Так, Энгельс, возвращаясь к трактовке понятия «идеология» в одном из своих последних писем к Ф. Мерингу пишет: «Идеология – это процесс, который совершает так называемый мыслитель, хотя и с сознанием, но с сознанием ложным. Истинные движущие силы, которые побуждают его к деятельности, остаются ему неизвестными, в противном случае это не было бы идеологическим процессом. Он создает себе, следовательно, представление о ложных или кажущихся побудительных силах» [4, с. 206–207].

Современные исследователи также не оставляют попыток теоретического осмысления концепта идеологии, предлагая, в том числе, оригинальные интерпретации.

Так, Славой Жижек, говоря об идеологии, упоминает, что «это не призрачная иллюзия, возводимая нами для укрытия от невыносимой действительности, это по самой своей сути фантазматическая конструкция, служащая опорой для нашей «действительности», «иллюзия», структурирующая наши конкретные, реальные общественные отношения и, кроме того, маскирующая невыносимую, реальную, непостижимую сущность «...» Функция идеологии состоит не в том, чтобы предложить нам способ ускользнуть от действительности, а в том, чтобы представить саму социальную действительность как укрытие от некоей травматической, реальной сущности» [3, с. 52].

Понятие «идеология» наиболее часто встречается в политическом дискурсе. Различают множество типов идеологии: политическую, социальную, эпистемологическую (научную), этическую, религиозную и др. При всех дальнейших изменениях непосредственного значения

этого термина смысловые оттенки первоначального содержания понятия «идеология» таковы: быть теоретическим обобщением исходных чувственных представлений; выступать наиболее существенным компонентом имеющихся в наличии знаний; выполнять в связи с этим роль исходных принципов для практической деятельности [1].

Идеология, таким образом, представляет собой способ или процесс организации сознания, а через него – поведения людей в обществе. Это сознание организуется путем формирования в обществе достаточно устойчивых, понятных (доступных, упрощенных с точки зрения бытового восприятия) и массовых мнений и представлений о мире, самом обществе и человеке. Бесконечная сложность мира не позволяет отдельно взятому человеку самостоятельно, опираясь исключительно на имеющиеся у него знания и опыт, ориентироваться в нем (этим, кстати, объясняется усиливающаяся роль идеологии в современном мире). Так, в определенные переломные исторические периоды огромные массы людей вынуждены были отрываться от сложившихся и привычных для них жизненных укладов (экономических, культурных, семейных и т. д.), в которых прочным и достаточным основанием их сознания как способа ориентации в окружающей действительности служил их же собственный индивидуальный опыт и воспринятый ими опыт предшествующих поколений. Феномен идеологии начал выкристаллизовываться в полной мере в эпоху возникновения массового капиталистического производства, которое, в свою очередь, привело к появлению «массового общества», или «массы», как его обозначил Ортега-и-Гассет в известной книге «Восстание масс». В этих условиях «массового» и «сверхмассового» производства подавляющее большинство людей «цивилизованного» мира не имеют никакого отношения к производству того, чем они непосредственно живут (в том смысле, что живут они за счет реального труда других людей). Уровень жизни этих людей достаточно высок и продолжает повышаться, тем более что в современном сверхмассовом производстве все большую роль играют достижения науки, техники, технологии и в целом – человеческого творчества, которыми заняты лишь небольшая прослойка «избранных». Все это составляет «общество потребления», а вместе с ним – феномен «отчуждения». Однако проблема, обозначенная нами ранее, сохранилась – проблема бесконечной сложности мира и способности человека вместить в себя эту сложность, т. е. самостоятельно ориентироваться в нем.

При этом осознание человеком сложности мира и способность вместить ее в себя должна проистекать из самой попытки вместить в себя эту сложность, из личного бытийного опыта, особенностей мышления и внутреннего устройства человека. То есть человек должен быть активным субъектом формирования собственного опыта непосредственного соприкосновения со сложностью мира через акт индивидуального сознания как стремления ориентироваться в мире. Человек вполне способен совершать усилие вместить в себя всю сложность современного мира, с его иррационализмом и абсурдностью. Эти попытки должны проистекать из смелости признаться себе в таковой сложности. Но вместе с тем сама эта сложность мира должна следовать из человеческого усилия ее осознания и «вмещения». В истории общества постоянно увеличивающийся и усложняющийся поток информации, воздействующей на сознание, является основанием существования идеологического процесса. Мощным толчком появления и развития идеологического мировосприятия служило профессиональное духовное производство. Как только в какой-то момент истории результат свободного интеллектуального и духовного творчества мыслителей-одиночек стал товаром и производился на продажу и по заказу, т. е. стал относительно массовым и перестал быть бескорыстным стремлением постижения истины, он тем самым заложил фундамент идеологического механизма. Современное интеллектуальное и духовное производство является профессиональным и все более экономически зависимым [5].

Как уже отмечалось, первоначально идеология определялась через понятие ложного, или иллюзорного, сознания. Идеологическое сознание – это сознание, которое как бы заблуждается относительно самого себя, полагая себя самодостаточным, а в действительности выражает нечто другое – заданные или предзаданные общественные отношения. В таком состоянии идеологическое сознание, искренне претендуя на чистоту и универсальность, является выражением задачи и функции организовывать людей, связывать их в определенные социальные связи и структуры. Таким образом, идеология определяется в качестве таковой не по своему содержанию, а по тем задачам и функциям, которые она выполняет в обществе. Иными словами, идеология представляет собой ту «смазку», благодаря которой формируются и существуют социальные связи высокого уровня в любом обществе. Одновременно идеология выступает своеобразным

«цементом» общества, не позволяющим глубинным разрушающим началам прекратить его существование. Внеидеологическое общество невозможно. Как это ни парадоксально звучит, но с развитием общества значение идеологии в нем только усиливается.

В чем заключается идеология терроризма? Попытки ответить на этот вопрос довольно быстро заводят в смысловой тупик. Отечественное право, определяя идеологию терроризма как «идеологию насилия», не раскрывает ее содержательную сторону, предоставляя правоприменителям домысливать все ее возможные стороны и формы проявления. Видимо, речь идет о нелегитимном насилии прежде всего, но необязательно. Предложения определять идеологию терроризма как экстремизм и другие идейные проявления радикализма также, на наш взгляд, лишены перспективы внести ясность в вопрос, так как представляют собой определение одного понятия через схожее с ним родовое понятие, не раскрывая его сущности.

Терроризм в своем проявлении – это идейно мотивированное убийство или угроза убийства людей, в том числе захват заложников. Такое убийство всегда содержит в себе некий внутренний идейный посыл, укрепляющий и оправдывающий террористов в собственных глазах и призванный если не оправдать их действия в глазах остальных людей, то, по крайней мере, вызвать в них подобие сочувствия и понимания. Жертва терроризма, как правило, не имеет непосредственного отношения ни к требованиям террористов, если таковые есть, ни к их целям. Потому что основная цель террористических актов – это ужас и страх почти сакрального свойства, парализующие волю и способность трезво мыслить и действовать, которые они таким образом порождают в людях, а также сознание неспособности власти и государства, собственного бессилия что-либо изменить. Поэтому любой акт терроризма обращен, прежде всего, к оставшимся в живых. Он подобен жертвоприношению по своему воздействию на психику человека, ожиданию казни, которая может состояться в любой момент, а может и вовсе не произойти. Терроризм – это открытая издевательская демонстрация превосходства слабого над сильным в ситуации бессмысленности открытого противостояния, в которой террорист всегда идет до конца, в том числе и до конца собственной жизни. Это мистический спектакль, главный объект которого – зрители, его наблюдающие. Ряд специалистов справедливо говорят о том, что современный терроризм, перестав быть делом идейно

экзальтированных одиночек, превратился в предельно рациональную систему ведения войны нетрадиционного характера.

Однако даже беглый взгляд на историю терроризма показывает, что он не имеет какой-либо единой идеологии, позволяющей объединить все возможные его основания и формы проявления. Поэтому говорить об идеологии терроризма как таковой бессмысленно, тем более что духовные основания терроризма выходят за рамки категории собственно идеологии. Тем не менее данное обстоятельство не мешает нам попытаться осмыслить некоторые основания современной террористической идеологии.

Не секрет, что большинство людей связывают современный терроризм с исламом, который, к сожалению, многими стал восприниматься как вполне реальная угроза всему миру. Ислам является религией, фундаментально определяющей и объединяющей самые разнообразные стороны жизни его приверженцев, принадлежащих к столь разным во всех отношениях народам, разбросанным по всему миру. Ислам прочно мыслится мусульманами в качестве мерила всех вещей и основы жизни во всех ее проявлениях. Их духовное единство явно не объясняется ни историческими, ни культурно-этническими, ни языковыми, ни тем более экономическими причинами. Принадлежность к мусульманскому сообществу порождает особую солидарность, которая опирается не только на единое вероисповедание, но и на вытекающее из самих устоев ислама мироощущение, отношение к отдельным людям, к обществу в целом, к идеям, вещам и природе. Именно это, а не сама по себе религия, позволяет говорить о существовании исламской цивилизации. Причины исламской политической радикализации подробно описаны в литературе. Это в первую очередь глубокое разочарование и фрустрация, вызванные тем, что мусульманское «сообщество избранных», приверженцев единственно верного учения, оказалось в современном мире «на обочине», переживает упадок, вынуждено бессильно смотреть, как неверные определяют судьбы человечества и правят миром. В понимании приверженцев ислама, первопричина всех бед кроется в отступлении от принципов первоначального, истинного, ислама, а ключ к решению всех проблем – в восстановлении этих принципов. Так возник исламский фундаментализм, занявший доминирующее положение в определенной части мусульманской мысли, которая ищет пути преодоления упадка [6].

Сам термин «фундаментализм» несет в себе претензию на знание неких ценностных основ бытия, отступление от которых ведет к вырождению общественного и, как следствие, человеческого. Фундаментализм – это системно закрепленные нормативные ценности, сверхчувственные по своей природе. На первый взгляд, это роднит фундаментализм с религиозными учениями. Но это не так. Для большинства мировых религий характерна способность и стремление адаптироваться к современным реалиям. Религиозная терпимость и диалог становятся все более востребованными в современном мире. Фундаментализм как способ мышления, отстаивая незыблемые основания, отрицает диалог с «отступниками» и вступает в жесткую конфронтацию с ними. Его практическая активность пронизывает весь спектр современного мира во все исторические периоды. М. Хардт и А. Негри предлагают рассматривать фундаментализм как дискурс проигравших в современном мире, что само по себе не бесспорно. Фундаментализм сегодня – это не просто вызов тем, кто воспитан в так называемой чувственной системе ценностей и ориентиров. Он воплощает собой угрозу на всех уровнях – глобальном, цивилизационном, региональном, государственном, личностном. Это своеобразный вызов западному обществу и его ценностям. Он напоминает о том, что «огромные массы людей потенциально готовы отречься от когнитивно ориентированного знания вовсе не потому, что они прошли цикл чувственной культуры и приблизились к новым границам познания и понимания, за которыми замаячили универсальные ценности человеческого бытия, а потому, что эта чувственная культура им чужда, а когнитивная ориентация в лучшем случае есть лишь способ уничтожения этой культуры» [8, с. 360].

Под чувственной культурой мы понимаем культуру западного общества, о которой П. Сорокин в своей известной работе писал: «В безумстве декадентского мышления человек чувственного общества сегодня снова разрушает свой чувственный дом, который он с такой гордостью воздвигал последние пять столетий. Чувственные этика и право вновь зашли в тупик, отмечающий *finis* эпохи. Без перехода к идеациональной этике и праву, без новой абсолютизации и универсализации ценностей общество не сможет избежать этого тупика» [8, с. 366].

Необходимо отметить, что фундаментализм в своей идеологической направленности противоположен идейным основаниям террора

(включая большевизм), господствовавшим в умах революционных сил на рубеже XIX–XX столетий в России, когда терроризм стал средством, направленным на революционные преобразования в обществе, на его социальную модернизацию рационально-волевого свойства, о которой говорилось выше, а не на возвращение к фундаментальным ценностным основаниям. Однако фундаментализм носит гораздо более глобальный характер.

Ведущий американский специалист по проблемам ислама Джон Эспозито писал в своей книге «Исламская угроза», что «исламские политические активисты считают ислам совершенным и целостным образом жизни – это в их представлении обусловлено Кораном, Божиим откровением, подкреплено примером Мухаммада и реализовано во всеобъемлющей природе шариата. А если так, вдохнуть жизнь в мусульманские правящие учреждения и в общество можно лишь одним способом: вновь утвердить исламский закон, сделать его основой государства и общества, которые должны руководствоваться исламом и опираться на социальную справедливость <...> Современное национальное государство потерпело катастрофу <...> Слабость и подчиненное положение мусульманских государств – это следствие безбожия мусульман, которые уклонились от пути, начертанного Богом, и предпочли ему светские, материалистические идеологии Запада и Востока – капитализм или марксизм» [6]. Таково описание мусульманского фундаментализма, который тем не менее нельзя напрямую отождествлять с политическим радикализмом, экстремизмом, исламизмом и тем более с терроризмом. Но система мышления, которая начинается с фундаментализма, вполне способна привести к экстремизму и террору. Сама по себе сущность ислама как религии, во всяком случае, некоторых его положений, особенности развития богословско-общественной мысли на протяжении веков, создали благоприятную почву для перерастания обычной неприязни к Западу в активное противодействие, ведущее к терроризму. При этом, безусловно, неверно называть ислам религией, возбуждающей насилие и вражду. Однако, по мнению специалистов, именно в Коране, в его тексте, содержатся идейные формулы, которые без всякой натяжки можно интерпретировать как призыв не просто к защите ислама от его врагов, но и к истреблению неверных, если они выступают против единственно истинной религии. Исламизм, в отличие от фундаментализма, идет еще дальше, провозглашая беспощадную борьбу

с иноверцами как носителями «культурной экспансии» в качестве священной обязанности мусульман и ссылаясь при этом на заповеди Аллаха. Джихад, в его наиболее точном толковании представляет собой не «священную войну», а высшее, максимальное, усилие. Главное понимание истинного джихада состоит в том, что верующий борется против зла и искушений в самом себе, путем самодисциплины стремится следовать воле Бога, идти по указанному им прямому пути, быть добродетельным, совершенным мусульманином. Это так называемый большой джихад. Есть еще и малый джихад – это борьба за распространение и защиту ислама, на которую делает упор исламизм. Один из его идеологов – Салих Сиррия – резко выступал против демократии как «образа жизни, противоречащего исламскому пути». Для радикального ислама неприемлемы основания права, созданного людьми. Единственно правильным и подлежащим исполнению мусульманами может быть только право, имеющее божественные основания (шариат). Для ислама изначально было характерно отсутствие такого института, как церковь с ее жесткой иерархией и авторитетом (в отличие от христианства), что привело в итоге к настолько радикальной свободе религиозной мысли, при которой вопросы вероучения и токования священных текстов стали доступны множеству самопровозглашенных духовных авторитетов, в том числе и не имеющих к исламу прямого отношения. Разнообразие религиозных течений и направлений в исламе сродни сектантству. Оно всё дальше уводит мусульманский мир от особого целостного мировосприятия. В итоге даже опровергающие идеологию исламизма мусульманские духовные лидеры уже не располагают необходимым набором догматически обоснованных средств воздействия на умы верующих, позволяющих опровергать человеконенавистнические призывы религиозных экстремистов [6].

Как справедливо отмечает российский ученый Дмитрий Фурман, корни проблемы лежат еще глубже. В странах христианского мира огромная сфера общественной, государственной и личной жизни всегда оставалась незатронутой влиянием церковной экспансии, развиваясь свободно и самостоятельно. Церковь справедливо заботилась лишь о том, чтобы ее власть была абсолютно признана исключительно в вопросах веры и духовной жизни, лишь изредка позволяя себе как-то вмешиваться в социально-политические процессы светского общества. В мусульманском мире дело всегда обстояло прямо

противоположным образом. «Любые социальные формы и любые изменения должны оцениваться с точки зрения одной вечной модели – модели мединского государства (или протогосударства) пророка, зафиксированной в шариате. Здесь нет колоссально «светской» сферы жизни, безразличной с точки зрения религии и поэтому – способной к эволюции» [7]. Из этого проистекает неспособность исламских духовных авторитетов изменить систему своих взглядов таким образом, чтобы она перестала быть основой противостояния и вечной напряженности между исламским сообществом и «другими мирами». В этом и заключается поле, на котором так удобно «произрастать» идее джихада в его наиболее воинствующей интерпретации, ведущей к оправданию террора.

Радикальный исламизм – это не какая-то психическая болезнь. Он имеет свои корни в некоторых глубинных, органических положениях ислама, по-своему их интерпретирует, искажает, приспособливает для нужд насилия и террора. Любому человеку, включая самих мусульман, трудно определить, где заканчивается великая религия, и начинается человеконенавистническая идеология, основа которой – в трансформированном, измененном, мутирующем религиозном сознании, заставляющем не только умирать самому, но и убивать других людей [6].

Выше уже отмечалось, что современная европейская философия появилась как «попытка в новой ситуации разума дать человеку новые средства, позволяющие ему жить в новом мире»; средства, которые в традиционной философии не даны. В этом заключается глубокий антиидеологический пафос современной философии. Она способна как минимум снижать степень идеологического воздействия на сознание, а в некоторых случаях и приостанавливать действие идеологических механизмов. Однако для этого требуется весьма серьезное усилие, та самая внутренняя личностная работа по заполнению собственной пустоты и осознанию, промысливанию бесконечной сложности и непредзаданности мира. Эту задачу можно предложить в качестве одной из главных для современной философии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бакулов В. Д. Социокультурные метаморфозы утопизма. – Ростов-н/Д: Изд-во Ростов. ун-та, 2003. – 352 с.

2. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. – М. : КДУ, 2014. – С. 88–118.
3. *Жижек С.* Возвышенный Объект Идеологии. – М.: Художественный журнал, 1999. – 236 с.
4. Западная философия XIX века / под ред. А. Ф. Зотова. – М. : ПРОСПЕКТ, 2015. – 504 с.
5. *Мамардашвили М.К.* Очерк современной европейской философии. – СПб.: Азбука, 2012. – 608 с.
6. *Мирский Г.И.* Исламская цивилизация, исламизм и терроризм [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://polit.ru/article/1003/12/16/mirsky/>
7. Послесловие к книге: Абдуллахи Ахмед ан-Наим. На пути к исламской реформации. – М., 1999. – 275 с.
8. Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / под общ. ред. П.К.Гречко, Е.М.Курмелевой. – М.: РОССПЭН, 2009. – С. 360–366.

УДК 008:81

М. А. Полетаева

кандидат культурологии, доцент, заведующая кафедрой мировой культуры
МГЛУ; e-mail: m.poletaeva@mail.ru

ОПЫТ МЕЖНАЦИОНАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ОБРАЗОВАНИИ В СТОЛИЧНЫХ МЕГАПОЛИСАХ МИРА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Статья посвящена культурологическому анализу образовательного опыта, реализованного в мегаполисах Европы и США в условиях глобализации культуры. Выявлены основные педагогические принципы, способствующие гармонизации межнациональных отношений в образовании. Особое внимание уделено социокультурной адаптации детей мигрантов в условиях гражданского общества. Речь идет также о процессах интернационализации образовательного пространства в условиях глобализации.

Ключевые слова: глобализация; культура; мегаполис; межнациональный диалог; образование; адаптация мигрантов.

Poletaeva M. A.

Ph. D. in cultural science, Head of World Culture department of the MSLU;
e-mail: m.poletaeva@mail.ru

INTERNATIONAL COOPERATION EXPERIENCE IN EDUCATIONAL SPHERE IN MEGALOPOLISES ACROSS THE WORLD IN TERMS OF GLOBALIZATION

The article is dedicated to cultural analysis of educational experience, which was fulfilled in megalopolises in Europe and the USA in conditions of cultural globalization. Fundamental educational concepts were discovered that assist in international relations harmonization in educational sphere. Special attention is paid to social-cultural adaptation of children of immigrants in civil society. The other point under study is the process of internationalization of educational space in terms of globalization.

Key words: globalization; culture; megalopolis; international dialogue; education; adaptation of immigrants.

Мегаполисы в условиях глобализации являются центрами притяжения мигрантов, поэтому необходимо направить максимальные усилия на развитие локального самоуправления. Именно в крупных городах выше риск сегрегации, маргинализации и замыкания мигрантов в коммуне. Исходя из этого, местному самоуправлению отводится роль катализатора интеграции: с одной стороны, необходимо задействовать

весь инструментарий государственных органов, с другой – мобилизовать этнические общины. Обсуждение конкретных проблем в рамках мультикультурных гражданских организаций является не только эффективным методом их решения, но и наиболее естественным подходом с точки зрения демократии, поскольку исходит из необходимости консенсуса.

Примером успешного применения интеграционной политики в мультикультурной среде является район Берлина Нойкёльн, где усилия государственных институтов и гражданских организаций направлены на преодоление сегрегации и маргинализации этнических групп. Образовательная стратегия играет ключевую роль в интегративных процессах, происходящих в этом районе Берлина, который является одним из самых полиэтнических районов Европы: здесь проживают 300 тыс. человек, 52 % из которых являются иммигрантами первого и второго поколения, 15 % не имеют немецкого гражданства. На Севере района 80 % молодежи до 18 лет выросло в иммигрантских семьях. В целом здесь живут люди из 160 стран мира: 25 тыс. турок, 6800 поляков, 5700 сербов, 1900 боснийцев, 6800 азиатов, 2300 африканцев, 1500 американцев, около 10 тыс. нелегальных мигрантов [2].

В 3 из 66 школ района 85–90 % учеников выросли в семьях иммигрантов. 30 % взрослых не имеют среднего образования, около 50 % не имеют документов об окончании школы. Уровень безработицы составляет в среднем 19,3 %, но доходит до 38 % на Севере, где каждый третий иммигрант живет на пособие. Всего в Нойкёльне 88300 человек живут на пособие (Hartz IV-Empfänger), 23,7 % населения живут за гранью бедности [2].

Стратегия интеграции в области межнационального диалога в образовании в Нойкёльне управляется, руководствуясь некоторыми принципами.

1. У каждого есть возможность самореализации

Немецкое общество предполагает самостоятельность и независимость его членов. Это означает, что граждане самостоятельно определяют жизненные планы и реализуют их, опираясь, в том числе, на возможности, предоставленные государством. Осознание этого факта иммигрантами должно помочь отказаться от преступного способа заработка, радикальной идеологии религиозного фундаментализма и замыкания в архаической системе этнических коммун. Как считают

немецкие исследователи «...молодежь должна осознавать необходимость самостоятельно контролировать свою жизнь, не занимая позицию жертвы и не становясь обузой для социальной системы» [1].

Образованием и досугом жителей Нойкёльна занимаются следующие организации: детские ясли, школы для детей с 5-и лет, центр образования для взрослых, музыкальная школа, библиотеки и более 30 молодежных клубов. Здесь молодые люди получают знания о различных образах жизни и способах восприятия мира, в игровой форме им объясняют работу городской администрации. Два раза в год школьники приходят на экскурсию в различные государственные учреждения и задают вопросы чиновникам от почтовых служащих до мэра.

Особое внимание уделяется девочкам, поскольку в традиционных иммигрантских культурах они часто становятся жертвами гендерных стереотипов о подчиненной роли женщины, вследствие чего остаются изолированными от общества и не получают образования. Родители-мусульмане часто запрещают своим дочерям изучать биологию и социальные науки, заниматься спортом или плаванием. Девочки тяжелее переживают сцены войны (если иммигранты – беженцы), чаще становятся жертвами домашнего насилия, сексуальных домогательств и принудительного замужества, они сложнее развивают самостоятельность. В связи с этим в районе Нойкёльн были открыты пять клубов, в работе которых большое внимание уделяется гендерным вопросам. Например, MaDonna – это дискуссионный клуб, где поднимаются проблемы роли женщины в исламском мире и соотношение ее с демократическими ценностями и свободами. Женщины узнают о равных с мужчинами конституционных правах, в частности о праве на получение образования, запрете применения насилия, свободе выбора профессии и спутника жизни.

2. Развитие профессиональных умений – основа восходящей социальной мобильности

Фонд Фройденберга в Нойкёльне действует под лозунгом «Квадратный километр образования – ни один ребенок не должен потерять» (*A square kilometre of education – no child may be lost*). Усилия фонда направлены на координацию деятельности всех образовательных учреждений: детских садов, школ и вузов. Районные газеты рассказывают об успешных учениках, которые должны стать примером для остальной молодежи района.

3. Образование – ключ к интеграции

Под образованием понимается не только овладение немецким языком, хорошие оценки в школе и диплом с отличием. Образование – это также социальные навыки, включающие толерантное отношение к другим людям, уважение к их мнению и соблюдение необходимых границ. Умение эффективно применять полученные знания на работе и в повседневной жизни – важный аспект образования. Оно также способствует развитию ответственности, умению строить планы и рассчитывать время.

В то же время школа должна сотрудничать с родителями. Но многие родители в Нойкёльне не способны оказать необходимую поддержку: либо они сами недостаточно хорошо знают немецкий, либо слишком заняты бытовыми проблемами. Часто жилищные условия иммигрантов не позволяют им отводить в квартире место, где ребенок мог бы заниматься или играть. В такой атмосфере трудно вырабатывать социальные навыки, необходимые для успешной интеграции. В связи с этим образовательные учреждения берут на себя большую часть ответственности в процессе социализации подрастающих детей иммигрантов: чем больше времени ребенок проводит в школе, тем больше у него шансов полноценно развиваться. Исходя из этого дети в начальных школах Нойкёльна остаются там в течение всего дня. В специально отведенных залах социальные работники помогают проблемным детям разрешить их трудности и мотивируют к учебе. Они также проводят консультации для родителей.

Музыкальная школа Пола Хиндемита является одним из главных мест, где тренируются навыки общения. Более 200 учителей знакомят 5 тыс. детей, подростков и взрослых с миром музыки. Дети из разных социальных, этнических и культурных групп учатся работать в команде – музыка помогает им прислушиваться друг к другу и принимать каждого с его слабыми и сильными сторонами. На берлинском Карнавале культур 2009 г. школа выступила отдельной колонной с транспарантом «Нойкёльн – многокультурный район» (Neukölln – intercultural city). В отличие от других колонн, нойкёльнский оркестр действительно был многокультурным и включал в том числе турецких музыкантов, которых, несмотря на широкую представленность в немецкой среде, практически не было среди выступающих карнавала. Из 100 участников школа Пола Хиндемита заняла 5-е место. Выступление Нойкёльна

стало еще одним элементом образа района, который эффективно противостоит сегрегации и изоляции своих жителей [2].

Школа запустила проект «Музыка – Язык – Движение»: каждый ребенок в возрасте от 3 до 7 лет должен получить бесплатное музыкальное образование. В группы набирают по 8–12 детей. Сегодня центр готов обучать 150 детей, но спрос гораздо выше. Причиной появления проекта стали позитивные результаты подобной инициативы в школах социально-депривированного Северного Нойкёльна [2].

В 2010 г. был организован кружок по интересам *Mondeo*, в котором уже участвуют 12 тыс. детей начальной школы. Среди работников Центра есть группа межкультурных модераторов, которые общаются с турецкими и арабскими родителями, объясняя им суть демократического секулярного общества, и наоборот – объясняют немецким преподавателям ценности и традиции мусульман.

С 2012 г. до настоящего времени ведется работа над уникальным пилотным проектом Campus Rütli – CR2, который реализуется в неблагополучном микрорайоне вокруг шоссе Rütli (Рютли). Школа Рютли приобрела печальную славу в 2006 г., когда вопрос мигрантов активно обсуждался в прессе в связи с массовыми поджогами автомобилей в пригородах Парижа. Тогда журналистское расследование выявило случаи угроз и нападений на преподавателей со стороны учеников. Директор школы написала открытое письмо городской администрации, где заявила, что невозможно преподавать детям из арабских и турецких семей (83% учеников) без помощи экспертов тех же национальностей. Сегодня ситуация изменилась [5].

Цель проекта – совместить заботу о детях и молодежи с образовательными услугами, создав новую форму общественной инфраструктуры. Кластер занимает 57 тыс. км² и объединяет несколько учреждений: начальная школа и две средние школы (ядро кампуса), два детских сада, площадку для игр, зал для молодежи, музыкальную школу, здание, где проводят обучающие курсы для взрослых, медицинский центр для детей и юношества, центр социальной поддержки и центр помощи в выборе карьеры. Кампус должен стать центром социального взаимодействия жителей микрорайона. У проблемных учеников в виде исключения есть возможность учить отдельные предметы на турецком или арабском языках. Эта опция вызвала большое признание со стороны иммигрантов, поскольку означает признание со стороны общества большинства. Расходы на создание кампуса покрыл берлинский сенат, выделив до 2016 г. 31,5 млн евро. Частные

спонсоры также не остались безразличными к проблеме: Фонд Фройденберга в течение 10 лет собирается выделить школе 1,2 млн евро. Безусловно, такой уровень финансирования невозможен во всех школах Нойкёльна, но сам факт реализации подобного проекта можно считать точкой изменения в системе образования мигрантов [5].

Кратко резюмируя основные рассмотренные принципы, можно отметить следующие ключевые моменты интеграционно-образовательной стратегии в Нойкёльне:

- обучение языку страны является основным элементом интеграции, которое должно распространяться как на взрослое население, так и на детей;
- для предотвращения изоляции мигрантов в этнических общинах требуется активное местное самоуправление с разветвленной системой социальной поддержки;
- совместное творчество помогает выйти за этнические рамки восприятия иммигрантов;
- проведение культурных мероприятий с участием мигрантов формирует позитивный образ иностранцев и расширяет границы восприятия принимающего сообщества.

В условиях глобализации и общего повышения мобильности в XXI в., необходимость включения представителей инокультурных групп в социальную и культурную жизнь сложившихся сообществ встает всё более остро. Шок, переживаемый индивидом в период вхождения в незнакомую культуру, может препятствовать нормальной активности, становится сильным стрессовым фактором. Исследователи механизмов адаптации выходцев из Южной Кореи в мегаполисах Европы отмечают значительную культурную дистанцию, отделяющую корейцев от европейцев и препятствующую быстрому и безболезненному интеграционному процессу [3, р. 71]. Существенные различия в языке, религии, климатических особенностях, бытовых и пищевых привычках и других компонентах национальной культуры становятся причиной ксенофобии, на преодоление которой и направляются интеграционные механизмы. Говоря о таких механизмах, можно выделить следующие способы облегчить этап первичного включения детей мигрантов в инокультурную среду:

- создание возможностей общения с носителями родной национальной культуры. Данный аспект особенно важен для выходцев из Кореи, где принадлежность к коллективу является ценностью,

и утрата ее в значительной мере способствует стрессу и увеличению степени дискомфорта;

- отсутствие препятствий для отправления религиозного культа, свобода вероисповедания. В случае, когда индивид ощущает ограничения в играющей существенную роль сакральной сфере, неудовлетворенность и враждебность в значительной степени усиливаются, а попытка компенсировать деятельность в ущемленной сфере может быть деструктивна;

- смена бытовых и пищевых привычек должна происходить добровольно и на основе личного выбора, при чем на каждом этапе для индивида важно иметь возможность на время вернуться к привычному бытовому укладу и рациону питания, чтобы процесс перехода в непривычный режим не оказывался вынужденным и не создавал ощущения налагаемых ограничений [3, р. 70–73].

В качестве другого примера подобной ситуации можно рассмотреть выходцев из Латинской Америки, обучающихся в школах крупных мегаполисов США. На данный момент мигранты из стран Латинской Америки, в первую очередь Мексики, составляют значительный процент обучающихся в образовательной системе США (преимущественно южных штатов), особенно в категории общего образования. Исходя из наблюдаемой тенденции, количество латиноамериканских школьников и студентов может достичь цифры в 19 млн к 2020 г. [4, р. 18]. Проводя анализ академической успеваемости учеников школ, являющихся представителями национальных меньшинств, можно отметить, что для мигрантов первого и второго поколения ключевую роль играет внимание к родной культуре и сохранение культурной идентичности. Так, мигранты первого и второго поколения, сохранившие знание родного языка, статистически чаще достигают значительных успехов в обучении и в инокультурной среде.

Опираясь на эти данные, Л. Некби и М. Родин [4] представляют принципы, которые можно рекомендовать как непосредственную практическую основу для организации работы с представителями детей этнонациональных меньшинств в условиях мегаполиса.

1. Внимание к родному языку. Сохранение двуязычия позволяет не только сохранять связь с родной национальной культурой, но, как было отмечено выше, влияет на успехи в обучении непосредственно и опосредованно, причем особенно важно обеспечить учащемуся возможность знакомства с художественной и научной литературой

на родном языке, возможности для практики и совершенствования лингвистических навыков.

2. Партнерское взаимодействие с родителями школьника, объяснение основных принципов интеграции, контроль за возможностью ребенка дома работать над освоением школьной программы, отсутствием негативного посыла по отношению к культуре-акцептору. Чаще всего именно родители выступают в качестве основного связующего звена между ребенком и культурным полем родной страны, и в случае, когда ребенку приходится преодолевать негативный фон по отношению к новой для него культуре, процесс инкультурации значительно затрудняется. Часто родители детей-иммигрантов неохотно идут на контакт со школьным персоналом по причине языкового барьера или просто не имеют на это достаточно времени, будучи вынужденными работать сверхурочно, не поощряют общение детей со сверстниками и школьным персоналом по причине отсутствия статуса легального иммигранта. Л.Некби рекомендует стараться налаживать максимально доверительный контакт с такими родителями всеми возможными способами, например, создавая в школах вечерние языковые курсы для взрослых, помогая таким образом преодолеть языковой барьер и вступить в диалог со школьным персоналом.

3. В качестве необходимой меры автор также указывает наличие среди школьного персонала билингвов, либо сотрудников, достаточно свободно владеющих родным языком представителей инокультурных групп, проходящих обучение. Это позволяет проще решить рассмотренную выше проблему контакта с семьей ребенка, и также повысит комфортность школьной среды для самого учащегося.

4. Большое внимание следует также уделить подготовке педагогов-наставников, задача которых – быть особенно внимательными к детям, попавшим в непривычную культурную ситуацию, оказывать им дополнительную поддержку, поощрять к взаимодействию с одноклассниками, организовывая работу в группах, проявлять внимание к культурному бекграунду, по возможности, задействуя его в процессе обучения.

5. Серьезную помощь в процессе инкультурации может оказать организация специальных групповых занятий для детей иммигрантов, на которых им будет предоставлена возможность пообщаться с модератором-психологом, поделиться проблемами, которые они

испытывают при общении, и удачным опытом их преодоления, проанализировать собственное инкультурационное поведение. Такого рода встречи будут эффективными не только создавая чувство общности и принадлежности к группе, важное для комфортного существования, но и будут способствовать рефлексии и позволят осознать себя как часть нового сообщества, а также общность проблем, преодолеваемых в процессе вхождения в чужую культуру.

6. Еще один важный аспект межкультурного взаимодействия, рассматриваемый исследователями отдельно, однако тесно связанный с предыдущими пунктами, – это опора на культурный бекграунд представителей национальных меньшинств. Важную роль играет наличие у детей возможности сохранить связь с культурой родной страны через традиции, фольклор, транслирующий основные культурные нормы, и другие культурные практики, несущие в себе ценностный аспект. Здесь автор также видит возможность для взаимодействия с родителями ребенка в случае, если школа не может обеспечить ученику знакомства с культурой родной страны в достаточном объеме: в такой ситуации семья должна восполнить недостающие знания и поддержать в ребенке интерес к изучению культурно-исторического наследия.

В заключение можно отметить, что принципы организации работы с представителями детей этнонациональных меньшинств в условиях мегаполиса при поэтапном рассмотрении оказываются довольно схожими, в том числе при интеграции в заметно отличающиеся культуры. Процесс интеграции, как известно, является долгосрочным, его эффективность можно оценить только во втором или третьем поколении. Поскольку государства ЕС движутся в сторону увеличения открытости своих обществ на основе гражданской интеграции, разработка эффективных механизмов структурного и культурного «вживания» детей иммигрантов в принимающее сообщество является необходимым условием стабильного существования эгалитарного мультикультурального гражданского общества в эпоху глобализации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Deutsche Integrationsmaßnahmen aus der Sicht von Nicht-EU-Bürgern. Die Ergebnisse des Immigrant Citizens Survey für Deutschland. – URL: http://www.migpolgroup.com/publications_detail.php?id=375

2. Council of Europe, Intercultural cities, Berlin Neukölln. – URL: http://www.coe.int/t/dg5/cultureheritage/culture/Cities/NeukollnProfile_en.pdf
3. *Kymlicka W.* Cultural responsive policies // United nations development program, human development report office. – 2011. – № 5. – P. 38–56.
4. *Nekby L., Rodin M.* Acculturation Identity and Educational Attainment. – Bonn, 2014. – 378 p.
5. Spiegel Online, Ex-Problemschule: Neukölln will Rütli-Campus klonen. – URL: <http://www.spiegel.de/schulspiegel/ruetli-schule-wie-berlin-die-gemeinschaftsschule-klonen-will-a-869918.html>

УДК 378:37.013

О. В. Ромашов

профессор, доктор философских наук, Институт права, экономики и управления информацией, Почетный работник высшего профессионального образования Российской Федерации; e-mail: OVR101@ yandex.ru

ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ СТАНОВЛЕНИЕ СПЕЦИАЛИСТА В УСЛОВИЯХ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ ВУЗА

В статье рассматривается социокультурная среда вуза как необходимое условие профессионального становления специалиста. В ней речь идет о процессе воспитания как специально организованном образе жизни студента с четко обозначенными целями как необходимой и обязательной части профессиональной подготовки будущего специалиста.

Ключевые слова: социокультурная среда; новая парадигма образования; компетентностный подход; конкурентоспособный специалист; профессиональное сознание; социально-профессиональная мобильность; профессиональное поведение.

Romashov O. V.

PH.D., Professor of Philosophy, Institute of Law, Economics and Information Management, MSLU; e-mail: OVR101@ yandex.ru

PROFESSIONAL DEVELOPMENT OF A SPECIALIST IN A SOCIAL AND CULTURAL ENVIRONMENT OF THE UNIVERSITY

The article deals with the socio-cultural environment of high school as a prerequisite for professional development specialist in it we are talking about the process of education as a specially organized student lifestyle with clearly defined objectives, as a necessary and indispensable part of the training of future specialists.

Key words: socio-cultural environment; a new paradigm of education; competence approach; competitive specialist; professional consciousness; socio-occupational mobility; professional behavior.

В условиях глобализации общественных связей все большее значение придается воспитанию личности, профессиональной подготовке работника. Большую роль в этом процессе играет вуз и его социокультурная среда. Именно она признается одним из ведущих факторов формирования и развития личности, является одним из основных условий социализации молодого человека и вызывает постоянный интерес исследователей. Сама среда всё время развивается и меняется. Эти изменения стремительны и необратимы. Особенно

они заметны в социокультурной среде вуза. Социокультурная среда вуза рассматривается в данной статье как необходимое условие целенаправленного воздействия на формирование компетенций студентов, то есть мы придерживаемся компетентностного подхода к образованию¹. А социокультурная среда представляет собой определенное социокультурное пространство, обеспечивающее свободное творческое развитие студентов, формирование у них необходимых знаний, умений и навыков, профессиональных компетенций, которые обеспечивают им конкурентные преимущества в дальнейшей практической деятельности в условиях рынка.

Как социальный институт вуз постепенно меняет свое предназначение, а образование все больше становится личностно ориентированным. Если раньше было необходимым и достаточным дать студенту как можно больше знаний по различным направлениям науки, с учетом специфики его будущего труда, то в настоящее время существенно изменилась сама парадигма образования.

Становясь частью инновационной экономики, образование все больше ориентируется на фундаментальность, повышение качества обучения и профессиональное становление специалиста. Именно подготовка конкурентоспособного специалиста², ценность которого определяется активностью, самостоятельностью и инициативностью в различных сферах человеческой деятельности и становится основной задачей высшей школы. Учитывая, что в условиях научно-технического прогресса и глобализации всех социально-экономических процессов, сегодня нужны специалисты, способные придумывать, открывать новые возможности и принципиально новые пути решения проблем. Формирование этих качеств происходит в процессе обучения, в условиях социокультурной среды вуза.

Основной задачей социокультурной среды вуза становится не общее развитие всех качеств личности, а прежде всего, формирование у студенческой молодежи иной культуры отношений и поведения, профессионально-значимых качеств – специалиста, входящих

¹См. об этом более подробно: *Филатова М. Н.* Конструирование социокультурной среды вуза в условиях компетентностного подхода к образованию: автореф. дис. ... д-ра социол. наук. – М., 2012. – 48 с.

²Под конкурентоспособностью специалиста мы понимаем его способность превзойти конкурентов во внезапно усложнившихся рыночных условиях.

в состав профессиональной компетентности, воспитание креативности, любознательности, воображения, упорства, умения работать в команде, самодисциплины и саморегуляции. Конструктивно поступают те вузы, которые постоянно контролируют этот процесс. В Московском государственном лингвистическом университете главными задачами научно-исследовательской и образовательной деятельности, с учетом специфики вуза, являются:

- развитие Университета как центра формирования языковой компетенции и содействие социально-экономическому, интеллектуальному, культурному и нравственному развитию общества;

- удовлетворение потребностей общества, основанного на знаниях современной экономики, в квалифицированных специалистах с высшим профессиональным образованием, в научных и научно-педагогических кадрах высшей квалификации в вышеперечисленных направлениях;

- проведение фундаментальных поисковых и прикладных научных исследований и иных работ в соответствующих профилю Университета областях научных знаний как основы образовательного процесса;

- создание системы подготовки и переподготовки преподавателей вузов, построенной с учетом современных методик и технологий;

- содействие включению образовательного пространства России в области лингвистики в глобальное открытое образовательно-информационное пространство Европы;

- стимулирование интеграционных процессов в рамках СНГ за счет использования образовательных и информационно-лингвистических ресурсов;

- предоставление доступа специалистам в области лингвистики, а также представителям других профессиональных сообществ к автоматизированной обработке информации на иностранных языках¹.

В процессе преподавания всех без исключения дисциплин упор в университете делается на то, как данный предмет (дисциплина) может использоваться и применяться в практической деятельности. И, как результат, выпускники вуза, в частности экономического факультета, после его окончания легко трудоустраиваются на

¹ Цели, задачи, проекты и мероприятия программы МГЛУ. «Лингвапарк» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: linguanet.ru/lingua-park/projects/

приличную заработную плату с последующим продвижением по служебной лестнице.

В Московском гуманитарном университете под руководством профессоров А. И. Ковалевой и Вал. А. Лукова в 2005–2009 гг. было проведено мониторинговое исследование, которое позволило «...зафиксировать исходный уровень социализации, приходящийся на период обучения в университете ...» и сделать вывод «...о характере и масштабах влияния данного вуза на социальное становление своих студентов и выпускников ...» [6].

Социокультурная среда вуза играет огромную роль в профессиональном становлении студента. Ее предназначение состоит в том, чтобы удовлетворять потребности и интересы студентов, развивать их способности к профессиональной деятельности. Она представляет собой совокупность условий, в которых осуществляется жизнедеятельность участников образовательного пространства и выполняет следующие функции:

- формирует способность человека осознать свою собственную деятельность, видеть в ней успехи, ошибки, исправлять их и таким образом постепенно потреблять и производить культурные ценности, познавать свои возможности и определять свое место;
- помогает самосовершенствованию, самореализации и саморегуляции личности;
- создает условия для удовлетворения интересов и потребностей молодого человека;
- помогает адаптироваться к условиям рынка и социальным изменениям;
- формирует прогрессивные ценности и модели поведения, умение работать в команде;
- формирует видение перспектив развития предприятия, фирмы, организации.

Социокультурная среда вуза не только формирует позитивное восприятие существующей атмосферы вуза, но и настраивает молодого человека на будущую профессиональную деятельность, способствует профессиональному становлению специалиста. Однако для нормального функционирования в социокультурной среде приходится преодолевать определенные барьеры, такие как: разная система ценностей у участников образовательного процесса, неодинаковые

статусно-ролевое взаимодействие, часто и недостаточно высокий уровень мотивации в профессиональной деятельности и профессорско-преподавательского состава и т. д. Для более эффективного функционирования учебного заведения (известно, что по результатам аттестации в 2013 г. некоторые вузы были признаны неэффективными¹, и в январе 2015 г. Рособрандзор отозвал лицензии в этих вузах) необходимо комплексно решать эти и другие существующие проблемы в следующих сферах деятельности вуза:

– в учебном процессе, включая научно-исследовательскую деятельность;

- в организации и проведении всех видов практик;
- в организации отдыха, быта и досуга;
- в художественном и научно-техническом творчестве;
- в развитии физической культуры и спорта;
- в формировании здорового образа жизни.

Участвуя в той или иной степени во всех сферах деятельности студент, будущий специалист, формирует первоначально знания, которые после определенного накопления и сравнения с имеющимися у него, превращаются в сознание и затем уже реализуются в поведении.

Знание о профессии², специальности выступает как основа профессиональных умений, навыков, профессиональной компетентности. Однако при рассмотрении профессионального знания за чертой исследования часто остается структурный состав знания и его качественные характеристики. Поэтому профессиональные знания необходимо рассматривать не только как сведения о выбранной профессии, но и как знания об условиях и содержании труда, технологическом процессе,

¹ См. об этом более подробно: Измерение рейтингов университетов: международный и российский опыт. – Вып. 2 / под ред. Г. В. Осипова, А. Л. Арефьева / Министерство образования и науки Российской Федерации. – М.: Центр социологических исследований, 2014. – 588 с.

² Профессия (*лат.* profession – объявляю своим делом) – в современной науке существует несколько интерпретаций данного понятия: 1) совокупность специальностей, необходимый минимум знаний, умений и навыков по которым в современных условиях человеку обеспечивается возможность обучения в соответствующим по профилю учебном заведении; 2) род трудовой деятельности, занятий, определяемый производственно-техническим разделением труда и его функциональным содержанием; 3) большая группа людей, объединенная общим родом занятий, трудовой деятельности. – М.: Социологическая энциклопедия ; Мысль, 2003. – Т. 2. – С. 281.

уровне механо- и энерговооруженности труда, степени механизации и автоматизации производственных процессов, условиях оплаты труда, морально-психологическом климате в коллективе и т. д., так как профессия определяется «производственно-техническим разделением труда и его функциональным содержанием».

Однако знания сами по себе пассивны, если они не превращаются в убеждения, сознание и не реализуются в поведении. В этом проявляется практическая значимость знания. Профессиональное сознание несет в себе определенные сложности в изучении, так как включает как биологическое, так и социальное. А единое мнение о профессиональном сознании в научной литературе отсутствует. В то же время необходимо отметить, что именно профессиональное сознание студентов является интеллектуальной и эмоциональной составляющей, которая обеспечивает и характеризует гармоничное развитие профессионала, формирует профессиональные качества, его конкурентные преимущества в условиях рынка, поведение. Китайская пословица «Скажи мне – я забуду, покажи мне – я запомню, мотивируй меня – я пойму» выражает современные требования к процессу обучения и формированию профессиональных качеств.

Формированию профессиональных качеств личности посвящены исследования А. К. Альбухановой-Славской, В. Г. Асеева, А. А. Деркача, Н. В. Кузьминой, Э. Ф. Зеера, Е. И. Рогова и др. [1–4; 8]. В данных исследованиях под профессиональными понимаются качества личности, которые обеспечивают ей овладение на достаточно высоком уровне той или иной профессией, качественное выполнение профессиональной деятельности и дальнейший профессиональный рост.

В своих исследованиях ученые называют целый ряд проблем, существующих в системе профессиональной подготовки специалистов и связанных с развитием у студентов профессиональных качеств личности. Наиболее распространенными недостатками являются:

- Россия по индексу человеческого потенциала (ИРЧП) в мире в истекшем десятилетии устойчиво числилась в шестом-седьмом десятке. В 2011 г. ИРЧП составляет 0,755;

- все еще пока обезличенный характер обучения, которое строится без учета индивидуальных, в том числе и мотивационных, особенностей студентов, что затрудняет становление индивидуального стиля профессиональной деятельности специалиста, адекватного восприятия студентом себя как личности и профессионала;

– в России существует перепроизводство невостребованных знаний, когда часть специалистов готовится «в никуда» и превращается в «экономический, профессиональный балласт», т. е. практически происходит девальвация дипломов о высшем образовании. Ситуация с выпускниками вузов выглядит довольно драматично. Доля учащихся здесь почти втрое превышает потребности рынка труда, который может принять лишь одного из четырех выпускников вузов по причине отсутствия вакансии;

– чтобы стать специалистом высокой квалификации интеллектуального труда выпускники часто вынуждены менять профессию. Так, по данным Росстата, в течение первых 5 лет работы меняют свою квалификацию в среднем 60% молодых специалистов, окончивших вузы. Такая же «холостая» подготовка специалистов характерна для магистратуры и аспирантуры: 45,5% аспирантов составляют специализирующиеся в области гуманитарно-социальных наук, а доля исследователей в этом виде наук не более 5% [9];

– низкая для страны и степень охвата населения так называемым дополнительным образованием;

– наибольшие потери в годы рыночной трансформации понесло профессионально-техническое образование. С 1990 г. по 2010 г. число учреждений начального профессионального образования сократилось на 45,6%, а численность обучающихся в них уменьшилась на 46,1%, что было связано с сокращением общего числа предприятий;

– в рамках «специалитета» в 2010 / 2011 гг. из 6,3 млн студентов по физико-математическим наукам обучалось 50,2 тыс., по естественным – 65,1 тыс., по экономике и управлению – $\approx$ 2,4 млн студентов;

– недостаточная психологическая подготовка будущих специалистов к трудностям адаптационного периода в самостоятельной профессиональной деятельности;

– слабая целенаправленность формирования внутренних средств самоорганизации студентом, когда в процессе профессиональной подготовки почти не обеспечивается самостоятельность студента как субъекта учебной деятельности и его дальнейший самостоятельный личностный и профессиональный рост;

– преобладание традиционных форм обучения, а не обучения, основанного на практике (эмпирике), ориентирующих весь процесс обучения на содержательный результат;

– доминирующая ориентация на подготовку специалистов, способных решать обычно уже сформулированные задачи, в то время как современное общество нуждается в профессионалах, способных к самостоятельному поиску, определению, решению профессиональных задач в более широком контексте.

Профессиональное образование играет исключительно важную роль, поскольку обеспечивает воспроизводство рабочей силы, что является одним из основных условий экономического развития и социально-политической стабильности общества. Высокий уровень занятости населения квалифицированным производительным трудом считается показателем, свидетельствующим о благоприятной социально-экономической обстановке в стране.

Основным недостатком высшего образования сегодня является стремление как можно больше и доходчивее дать студентам предметно-научные знания, которые не всегда согласуются с их дальнейшей профессиональной деятельностью. Практический опыт выпускников показывает, что учебная деятельность в традиционно сложившейся форме образования не является практичной по отношению к будущей профессиональной деятельности. В результате обучения мы получаем в лучшем случае высокообразованных эрудитов и знатоков, успешно сдающих зачеты, экзамены, курсовые работы, защищающих дипломные проекты и магистерские диссертации и т. п., но не состоявшихся как профессионалы. Именно поэтому, устроившись на работу, выпускник вуза определенное время адаптируется к производству и опять затрачивает много времени и средств на обучение, подготовку и переподготовку.

Сформированные профессиональные знания интегрируются в сознание (убеждение) соотносится с общественно признанным, принимается индивидом и реализуется в профессиональном поведении. Профессиональное поведение не должно противоречить нормам и правилам поведения, принятым в обществе.

В профессиональное поведение обычно включены следующие компоненты:

– *имиджевый компонент*, под которым подразумевается не только форма одежды и внешний вид представителя конкретной профессии, но форма его делового общения;

– *когнитивный компонент* основывается на постоянном обучении, переобучении, повышении квалификации, так как без

постоянного самообразования невозможна успешная профессиональная деятельность;

- *вербальный* – речевой компонент профессионального поведения как важнейший фактор межличностного взаимодействия, влияющий в целом на эффективность и качество труда специалиста;

- *воспитательный компонент* профессионального поведения, реализуется путем обмена опытом с другими специалистами, кураторства, наставничества и шефства над вновь поступившими молодыми сотрудниками;

- *социально-активный компонент* реализуется в активном участии каждого специалиста во всех (особенно в производственной) сферах деятельности организации.

Все названные компоненты профессионального поведения, реализуемые в профессиональной деятельности в сочетании с высоким уровнем знаний, умений и навыков позволяют говорить о специалисте высокого класса. Перечислим основные профессионально-значимые качества.

Целеустремленность – способность личности ставить цели и мобилизовать себя на их достижение.

Организованность – способность управлять своей деятельностью так, чтобы ее результат был максимально эффективен, а сама деятельность осуществлялась рационально, планомерно и упорядоченно. В основе организованности лежат такие качества личности, как самоконтроль, целеустремленность, рациональность, самодисциплина, способность мобилизовать себя для выполнения труда.

Предприимчивость и профессиональная активность – способность к проявлению профессионального энтузиазма и инициативы, самостоятельность, готовность принимать решения и нести ответственность за свои действия. Данное качество основано на таких личностных характеристиках, как энтузиазм, инициативность, самостоятельность, интерес к работе, деловитость.

Социально-профессиональная мобильность – готовность и способность к профессиональному росту, быстрой смене профессии и умению адаптироваться к новым условиям, выполняемым профессиональным функциям, месту работы.

Коммуникативность и способность к кооперации – способность эффективно общаться и сотрудничать в трудовом коллективе, правильно и доступно выражать свои мысли в письменном и устном

виде, умение слушать и входить в контакт, передавать информацию, получать и обрабатывать ее, готовность работать совместно с другими людьми, чувство взаимопомощи и единства в команде. Коммуникативность и способность к кооперации основываются на таких личностных качествах, как общительность, толерантность, социальная интуиция, коллективизм, внимательное отношение к окружающим, экстравертность.

Креативность – способность создавать новые необычные, оригинальные идеи и объекты, отклоняться от традиционных схем мышления. В основе креативности лежит творческий потенциал и инновационные способности личности.

Эстетическая чувствительность – свойство личности ощущать прекрасное в реальной действительности, художественное восприятие, ощущение красоты. Данное качество основано на субъективно усвоенных эталонах красоты и психологических механизмах субъективного соотнесения объективной реальности с усвоенными эталонами.

Специальная компетентность – это качество личности, характеризующее уровень знаний, умений и навыков по специальности и способность к их использованию в профессиональной деятельности. Специальная компетентность основана на интеллектуальных способностях личности.

Социально-правовая компетентность – это знания и умения человека в области взаимодействия с общественными институтами и людьми, а также владение приемами профессионального поведения.

Аутокомпетентность – адекватное представление о своих социально-профессиональных характеристиках и возможностях.

Основными факторами, которые в наибольшей степени влияют на процесс взаимодействия социокультурной среды и образования, учитывая опыт мировой и отечественной образовательных систем, являются:

- повышение значимости науки, образования, духовных ценностей, общей культуры в формировании новой личности специалиста XXI в.;
- расширение фундаментальной гуманитарной и естественно-научной составляющей высшего образования как основы целостного и системного восприятия мира;

- возрастание роли общей и специальной информированности студента, необходимость решения проблемы определения принципов, отбора и систематизации знаний, поиска новых форм их анализа и синтеза;

- активное взаимодействие различных видов духовной культуры: науки, искусства, естественных и гуманитарных наук;

- существенные изменения во взаимоотношениях в системе «преподаватель – студент», «студент – преподаватель», что выражается в активном переходе от авторитарных методов общения к свободному партнерству, сотрудничеству в учебно-воспитательном процессе.

Социокультурная среда вуза включает практически все виды деятельности: учебно-воспитательную, профессиональную, научно-исследовательскую, досуговую, процесс коммуникации, общения, эстетическое пространство, управление, материально-предметный мир образовательного учреждения. Все эти виды в разной степени формируют профессиональные качества молодого специалиста. В большинстве вузов создана хорошая инфраструктура, в прекрасном состоянии материально-техническая база. Однако, как показывает практика, существенную роль в профессиональном развитии и саморазвитии, в гражданском становлении профессионального специалиста играют следующие факторы:

- приоритет в воспитательной деятельности, в формировании социально-активной молодежи;

- формирование у молодежи таких качеств, как: креативность, созидательность, инициативность, способность самостоятельно принимать решения и брать на себя ответственность, мобильность;

- умение ориентироваться в мире труда и рыночной конъюнктуре;

- разрабатывать и внедрять новые и передовые технологии обучения, перенимать и внедрять передовой опыт, а также использовать его в подготовке будущего специалиста в современных условиях;

- готовить профессионального специалиста не вообще, а применительно к меняющимся условиям жизнедеятельности, к конкурентной среде.

Безусловно, конкурентоспособный специалист готовится в процессе обучения в вузе. В этом плане необходимо остановиться на некоторых инновационно-педагогических технологиях, использование которых позволит мотивировать студента на творчество, самостоятельность мышления, риск и креативность мышления.

1. *Метод кейс-стади, кейс-технологии.* В педагогической практике это наиболее часто используемый метод, когда преподавателем предлагается конкретная ситуация, которая решается группой студентов и ими же защищается. Благодаря разбору многочисленных ситуаций вырабатываются важные в профессиональном плане навыки: умение мыслить неординарно; выбор оптимального, с экономической точки зрения, решения путем рассмотрения нескольких альтернативных вариантов; установка на выполнение профессионального действия с ориентацией на экономическую эффективность, готовность к изменениям в окружающей экономической среде. Этот метод учит творчески работать с информацией, позволяет студентам самостоятельно разрабатывать алгоритм решения проблемы на основе полученных в процессе обучения теоретических знаний, оппонировать друг другу, работать в команде. И здесь важным направлением является привлечение самих студентов к разработке кейсов.

2. *Комментарии студента к наблюдаемым событиям, ситуациям.* В этом случае студент может внести собственную оценку происходящему событию, предложить свой вариант решения задачи, оценить правильность выхода из создавшейся ситуации. Специалист (бакалавр) с высшим образованием должен уметь анализировать и интерпретировать полученную информацию. Кроме того, обладая такими навыками, выпускник вуза может оценивать действия конкурентов.

3. *Проведение дебатов.* На занятиях преподаватель ставит проблемный вопрос, который должен вызвать живой интерес у студентов. В этом случае они самостоятельно осваивают новый материал, собирают аргументы, факты, доказательства в пользу своего решения проблемы. Приглашение на занятия высококвалифицированных практических работников, которые в состоянии выступить в качестве арбитров.

4. *Деловая игра.* Этот метод предполагает наличие проблемы, задачи и распределение ролей между участниками, их взаимодействие, а также дает возможность погрузить студента в условия, максимально приближенные к практике. И здесь важным элементом становится подведение итогов и оценка результатов обсуждения, когда студентам предлагается отстаивать свою точку зрения и обосновывать свое решение [7].

Формированию навыков самостоятельной работы способствуют и практики. Особое значение приобретает производственная

практика, итогом которой является отчет о практике и дипломная работа (дипломный проект) с практическими рекомендациями и предложениями по улучшению деятельности организации, где студенты проходили практику. Обычно эти рекомендации принимаются как руководство к действию и дальнейшему внедрению.

Учебный процесс является важнейшей частью социокультурной среды. При разработке эффективной модели социокультурной среды вуза необходимо исходить из следующих принципиальных положений:

1) *учитывать основные направления развития мирового и российского образования и уйти от:*

- репродуктивного и адаптационного образования, а идти к продуктивному и развивающемуся;
- авторитарного управления всем образовательным процессом – к развивающемуся;
- излишней формализации всего учебного процесса (разработке большого количества компетенций, фонда оценочных средств и т. д.).

2) *определить систему критериев профессионализма, показателей формирования и развития профессиональной компетентности будущего специалиста-профессионала, которые должны характеризовать:*

- умение студентов не только разбираться, но и решать профессиональные задачи;
- изменение ценностных ориентаций и его уважительное отношение к избранной профессии;
- способность к самоанализу и самооценке своего профессионализма.

3) *своевременно реагировать на запросы рынка труда и требования работодателей, а для этого необходимо:*

- проводить мониторинговые исследования среди работодателей на предмет изучения запросов и требований к выпускникам вуза;
- практиковать привлечение заинтересованных работодателей к преподаванию отдельных дисциплин или курса лекций, руководству дипломами (дипломными проектами), проведению тематических семинаров, что позволит расширить знания студентов о прикладных аспектах их будущей профессиональной деятельности;
- практиковать стажировки профессорско-преподавательского состава на подшефных предприятиях, фирмах и организациях;

– активизировать связи кафедр с выпускниками на предмет выявления проблем адаптации молодых специалистов, их профессиональном росте и служебном продвижении;

– распространить практику оплаты за обучение организацией, куда в дальнейшем будет направлен на работу выпускник вуза.

Таким образом, поиск конкретных путей, средств и методов обучения, оптимальное использование социокультурной среды вуза и его потенциала, учет личных социально-психологических характеристик обучающихся и обучающихся является важной социальной и практической задачей профессионального становления молодого специалиста.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абдулханова-Славская К.А. Типологический подход к личности профессионала // Психологические проблемы формирования личности профессионала. – М.: Изд-во Моск. гос. ун-та, 1991. – С. 9–66.
2. Асеев В.Г. Мотивация поведения и формирование личности. – М.: Мысль, 1976. – 158 с.
3. Деркач А.А., Кузьмина Н.В. Акмеология: пути достижения вершин профессионализма. – М.: Луч 1993. – 242 с.
4. Зеер Э.Ф. Психология профессионального образования: учеб. пособие. – Екатеринбург : Урал. гос.-пед. ун-т, 2000. – 244 с.
5. Измерение рейтингов университетов: международный и российский опыт ; под ред. Г.В.Осипова, А.Л.Арефьева / Минобр. науки РФ. – Вып. 2. – М.: Центр социологических исследований, 2014. – 499 с.
6. Луков Вал. А. От развития личности до роста человеческого потенциала страны: возможный вклад российского высшего образования. – М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2010. – 69 с.
7. Подготовка конкурентоспособного специалиста как цель современного образования: материалы III Междунар. науч.-практ. конф. 20–21 ноября 2013 г. – Прага: Vedecko vydavatelske centrum «Sociosfera-CZ», 2013. – Ч.2. – С. 41–42.
8. Рогов Е.И. Проблемы диагностики развития личности в профессиональной деятельности // Психолого-педагогические условия развития личности учащихся: тез. межвуз. конф. 11–13 октября 1990. – Воронеж, 1990. – С. 183–193.
9. Россия в цифрах. – М.: Росстат, 2013. – 378 с.

УДК 37 (470+510) : 008 (510)

С. Ю. Распертова

кандидат философских. наук, ст. преподаватель кафедры лингвистики и профессиональной коммуникации в области зарубежного регионоведения ИМО и СПН МГЛУ; e-mail: guangmei@mail.ru

«КИТАЙСКАЯ МЕЧТА» КАК КУЛЬТУРНАЯ СТРАТЕГИЯ КНР ПО ПОВЫШЕНИЮ «МЯГКОЙ СИЛЫ» ГОСУДАРСТВА НА МЕЖДУНАРОДНОЙ АРЕНЕ

Статья посвящена рассмотрению одной из культурных стратегий, реализуемых КНР в XXI в. с целью повышения «мягкой силы» страны в пространстве межкультурного взаимодействия. Сложное и многогранное понятие «китайская мечта», включающее разные аспекты социокультурной и политической жизни Китая, стало не только важнейшим ориентиром развития страны на ближайшее десятилетие, но и важным показателем «мягкой силы» государства на международной арене.

Ключевые слова: культурная стратегия; «китайская мечта»; традиционные ценности; «мягкая сила».

Raspertova S. Y.

Candidate of Philosophical Sciences, Senior lecturer, Department of Linguistics and Professional Communications in the Field of Foreign Region Studies, Institute of International Relations and Social-political Studies, MSLU;
e-mail: guangmei@mail.ru

«CHINESE DREAM» AS THE PEOPLE'S REPUBLIC OF CHINA CULTURAL STRATEGY TO INCREASE CHINESE «SOFT POWER» IN THE INTERNATIONAL ARENA

The article deals with one of the cultural strategies, realised by the People's Republic of China in the XXI century in order to increase the «soft power» of the country in the space of intercultural interaction. A complex and multifaceted concept of «Chinese dream», which includes different aspects of sociocultural and political life of China, has become not only an important landmark of China's development for the next decade, but also an important indicator of the state's «soft power» in the international arena.

Key words: cultural strategy; «Chinese Dream»; traditional values; «soft power».

Глобализация, понимаемая сегодня как единая сложная система интеграции всего человечества в мировое сообщество, непременно включает диалог культур, где главным вопросом является

соотношение многообразия культур и единение, которое в современном мировом сообществе может быть достигнуто только при наличии универсальных культурных ценностей, на основе гармоничного сотрудничества и взаимодействия, иначе говоря – принципа «единения без унификации». В связи с этим одной из важнейших стратегических задач культурного развития современного Китая является построение государства сильной культуры как показателя «мягкой силы» страны. На данном этапе культура начинает постепенно выдвигаться в качестве ключевой стратегической сферы для Китая, поэтому осуществление поставленной правительством КНР задачи было начато с учреждения 29 сентября 2014 г. Государственного центра по исследованиям «мягкой силы» в сфере культуры при Институте международных отношений Пекинского университета. Основной целью создания Центра станет проведение исследований по использованию «мягкой силы» в мировой культуре, распространение представлений о китайской культуре и современных китайских ценностях и повышение национального имиджа [5].

Сегодня культивирование традиционных духовных основ жизни китайцев, как объяснялось в отчетном докладе на XVI съезде КПК, приобретает универсальное место в политике партии и государства. Перед лицом взаимного столкновения разных идеологий и культур в мировом масштабе развитие и пропаганду национального духа необходимо включать в целостность самого процесса народного образования и строительства духовной культуры, так как ядро нации выражается в сплоченности и единении, миролюбии, трудолюбии, мужестве и неустанном стремлении идти вперед.

Обобщение опыта и уроков развития культуры на протяжении 30-летнего проведения политики реформ и открытости направило китайскую культуру на путь модернизации и обратило ее лицом ко всему миру и будущему в направлении всестороннего процветания и развития, в направлении построения и реализации «китайской мечты».

Термин «китайская мечта» стал привлекать внимание мировой общественности после того, как на первой сессии Всекитайского собрания народных представителей 12-го созыва (март 2013 г.) Си Цзиньпин, избранный председателем Китайской Народной Республики, обозначил новый вектор пути развития государства – реализация «китайской мечты». В своем выступлении он подчеркнул, что для осуществления «китайской мечты» необходимо реализовывать

идею «сильной страны, двигаться по китайскому пути, распространять китайский дух, собирать китайские силы» для возрождения китайской нации [2].

По словам профессора Университета Фудань Чжан Таофу и президента Академии общественных наук Китая Ли Цзе, мощь современного Китая, которой удалось добиться благодаря политике реформ и открытости, привлекает к себе пристальное внимание всего мира, однако культурная сфера страны по-прежнему нуждается в дальнейшем развитии и духовной опоре. Этой опорой является «китайская мечта», суть которой заключается в великом возрождении китайской нации и включении Китая в ряды передовых государств мира по уровню совокупной мощи.

Профессор факультета политики и дипломатии сеульского университета Данкук Ким Чжинхо отмечает, что современный Китай, безусловно, оказывает на мир свое активное влияние. Политика реформ и открытости и строительство социализма с китайской спецификой помогли Китаю найти «ключ» к двери, которая ведет к осуществлению «китайской мечты», реализация которой означает динамичное развитие государства, где проживает одна пятая всего населения планеты. Это само по себе является огромным вкладом в развитие мира [9].

По мнению правительства КНР, претворяя в жизнь «китайскую мечту», Поднебесная путем собственного развития будет содействовать развитию и процветанию всего мира, особенно сбалансированному развитию и гармоничному взаимодействию всего человечества. В Китае издавна уделяли особое внимание понятию «гармония», которое в традиционной китайской культуре отражено в трех основных принципах, формирующих ядро представлений о гармоничной культуре: «единство Неба и человека», «единства всех людей» (в Поднебесной), «гармонии внутри самого человека» (гармония души и тела). Традиционная китайская идеология гармонии, акцентируя внимание на гармонии как высшей ценности, в то же время большое значение придает принципу «единения без унификации» и «стремления к единству при сохранении существующих различий». Еще в древности считали, что гармония строится на принципах сосуществования, и «одно дополняет другое», «в гармонии – осуществлять совместное развитие, в разнообразии – перенимать все лучшее от противника». Наследование и развитие этих принципов традиционной китайской идеологии гармонии имеет огромное значение для развития и распространения

гармоничной культуры и построения гармоничного общества. Таким образом, именно понятия «гармоничная культура» и «гармоничное общество» были заложены в основу формирования концепции «китайской мечты», понимание сути которой и сегодня является предметом многочисленных дискуссий.

Заместитель главного редактора газеты «Жэньминь жибао» Чэнь Цзюньхуна считает, что основной целью реализации «китайской мечты» сегодня является не только сохранение преемственности традиций в осуществлении возрождения великой культуры Китая, но и наполнение стратегического курса новым содержанием, базирующемся на пяти составляющих [13]:

1. Представлении о «китайской мечте» как о воплощении мечты всего китайского народа о будущем государства – превращении Китая в богатую и сильную сверхдержаву, возрождении традиций и развитие китайской нации, обеспечение счастливой жизни всего китайского народа.

2. Возможности осуществления «китайской мечты» лишь в случае, если страна будет двигаться по собственному пути развития с китайской спецификой, будет продолжаться возрождение «китайского духа» и «сплочение всех сил Китая», произойдет полное воссоединение материкового Тайваня и континентального Китая.

3. Понимании «китайской мечты» как мечты о поступательном мирном развитии, о сотрудничестве и взаимной выгоде, совместном участии всех стран в глобальном мировом управлении, о продвижении справедливого, демократичного и гармоничного мирового порядка.

4. Сохранении многообразия культур и традиций всего человечества, о толерантном восприятии и взаимодействии разных цивилизаций и систем ценностей как неотъемлемых достижений процесса реализации «китайской мечты», реализации мечты китайского народа о вкладе в мировое сообщество.

5. Неразрывной связи «китайской мечты» с мировым сообществом: ее осуществление принесет счастье не только китайскому народу, но и народам всех стран.

«Китайская мечта» для многих китайцев – это во многом так называемая мечта об «обществе малого достатка». На современном этапе развития китайского общества было решено рассматривать всестороннее построение зажиточного общества как основное требование

реализации «китайской мечты», и, соответственно, сама «китайская мечта» стала важной особенностью пути развития, выбранного Китаем: дальнейшее усиление совокупной мощи государства, развитие коренных интересов китайского народов в процессе создания и усовершенствования гармоничного общества (в том числе материальных и нематериальных индексов счастья). Генеральный секретарь ЦК Коммунистической партии Китая Си Цзиньпин отметил, что «китайская мечта от начала до конца (полностью) является мечтой китайского народа, мечтой каждого китайца. Сегодня необходимо осуществлять возрождение китайской нации, т. е. прилагать все усилия для превращения Китая в богатое и сильное государство, возрождение (обновленное развитие) китайской нации, обеспечение счастливой жизни для всего китайского народа» [11]. Иными словами, «китайская мечта» – стремление к миру во всем мире, к миру в Поднебесной, всеобщему единению – датун через построение общества «малого достатка».

Итак, в XXI в. перед Китаем стоит важная задача национального возрождения, процесс реализации которой станет возможным в два этапа или «два столетия» [7], которые станут знаменательными событиями для всего Китая: первое столетие – это 100-летняя годовщина со дня основания КПК (1 июля 1921 г.). К этому времени (к 2021 г.) в Китае будет полностью завершено строительство общества «малого достатка» – сяокан шэжуэй. Как отмечает доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института Дальнего Востока РАН А. В. Ломанов, возникшая в Китае более двух тысячелетий назад идея общества «великого единения» – датун (когда «Поднебесная принадлежит всем»), ступенью на пути к которому, по мнению конфуцианцев, является общество «малого благосостояния» – сяокан (когда люди обеспечены основными условиями для жизни), в новых условиях стала синонимом идей социализма. В современном Китае завершение всестороннего строительства общества «малого благосостояния» провозглашено частью «китайской мечты» и нацелено на конкретные результаты: к началу 2020-х гг. среднестатистический китайский горожанин будет получать около 6,5 тыс. долл. США в год, житель села – 2 тыс. долл. США [3].

Второе столетие – это 100-я годовщина со дня образования КНР (1 октября 1949 г.), которая должна ознаменоваться завершением процесса превращения Китая в могучее, гармоничное

и модернизированное социалистическое государство. «Китайская мечта» призвана сплотить китайское общество, придать людям уверенность в существовании идеи национального возрождения, в перспективах развития страны [3]. Вместе с тем, всеохватывающая «мечта» не отвергает ни одно из этих течений, она вбирает в себя лозунги приверженности пути китайского социализма и призывы к сохранению национальной культуры.

Итак, пятое поколение лидеров КПК и КНР во главе с Си Цзиньпином, пришедшее к власти в конце 2012 – начале 2013 гг., поставило цель осуществления «китайской мечты» путем «возрождения китайской нации» в два этапа – достичь уровня «среднего достатка» к столетию образования КПК (2021) и войти в число развитых государств мира к столетию образования КНР (2049).

Курс китайского правительства на реализацию «китайской мечты» охватывает не только политику и экономику, но и культурную сферу, в которой «китайская мечта» рассматривается как важный инструмент по повышению «мягкой силы» государства на международной арене, культурная стратегия КНР, направленная не только на знакомство мирового сообщества с системой ценностных ориентиров традиционной китайской культуры, но и на желание показать всему миру возможность решения конфликтов и противоречий мирным гармоничным путем, посредством обращения к традициям, «корням и истокам» культуры народа.

Культурным стержнем «китайской мечты» стало четко обозначенное правительством Китая триединство «**强国梦** цянго мэн (*мечта о сильном государстве*), **文明梦** вэньмин мэн (*мечта о просвещении*), **幸福梦** синфу мэн (*мечта о счастье*)» [10]. Рассмотрение понятия «китайская мечта» в контексте культурной сферы сводится к мечтам о сильном государстве, где царит стремление к постоянному самосовершенствованию; о культурном просвещении, когда сохраняются уникальные особенности конкретной культуры в условиях многополярности, соблюдается следование «золотой середине», и гармония почитается как высший ценностный ориентир, а также мечтам каждого китайца о счастье и всестороннем личностном духовном развитии.

Мечта о сильном государстве

Принцип «неуклонного стремления вперед, постоянного самосовершенствования силы духа» (**刚健有为、自强不息** ган цзянь ю вэй,

цзя цян бу си) – это один из базовых принципов китайской традиционной культуры. Так, Конфуций выступал за то, чтобы действовать энергично и обучать личным примером (有为并身体力行 – ю вэй бин шэнь ти ли син); Мэн-цзы говорил о необходимости воспитания уравновешенности души и сердца (дабы питать их добротой, а не причинять страдания и боль) с целью развития чувства справедливости в восприятии мира (我善养吾浩然之气 – во шань ян у хао жань чжи ци); Сюнь-цзы считал, что необходимо отойти от слепого повиновения законам природы (Вселенной), человек должен взять контроль над природой (制天命而用之 – чжи тяньмин эр юн чжи). «В своем движении благородный муж должен брать пример с Небес и твердо, неустанно и неуклонно стремиться вперед, постоянно самосовершенствоваться» (天行健, 君子以自强不息 – тянь син цзянь цзюнь цзя и цзы цян бу си). Принцип «неуклонного стремления вперед, постоянного самосовершенствования силы духа» раскрывает важную особенность китайской нации – способность к сплочению и единению перед лицом опасности вторжений извне, сопротивления насилию и завоеваниям. «Китайская мечта» – это и тяжелые воспоминания китайского народа о патриотах, проливавших свою кровь за родную страну, это и жизненный опыт, принесенный страницами китайской истории; это и мечта о грандиозных изменениях, которые смогут превратить Китай в сильное государство, способное противостоять угрозам и вызовам современного мира. В течение 30 лет политики реформ и открытости Китай достиг заметных успехов, обобщив исторический опыт, перенимая опыт модернизации у других стран и положив начало реализации социализма с китайской спецификой. «Китайская мечта» – это единая мечта страны с многовековой историей, богатой культурой; мечта страны, путь развития которой сформировался благодаря стойкости, негибаемости и целеустремленности китайского народа.

Мечта о культурном просвещении

«Китайская мечта» стала не только историческим отражением идеалов и концепций традиционной китайской культуры, но и новым толкованием, пояснением системы ценностных ориентиров китайской культуры для мирового сообщества. Такие философские направления ценностной базы культуры Китая, как 和为贵 хэ вэй гуи (гармония – высшая ценность), 和而不同 хэ эр бу тун (единство при сохранении многообразия), 讲信修睦 цзян синь сю му (межличностные отношения, как и межгосударственные, должны быть основаны на доверии,

гармонии и согласии), 己所不欲, 勿施于人 – цзи со бу юй, у ши юй жэнь (не делай другим того, что не желаешь испытать сам), 天下为公、世界大同 – тянь ся вэй гун, шицзе датун (Поднебесная – общественное достояние, народы всех стран стремятся к единению) явились одними из основных идеологических представлений традиционной китайской культуры восприятия мира и общества через призму «китайской мечты», которая на фоне процессов мировой глобализации и развития человеческого общества откроет миру особенности культуры Китая, представит новое видение и новые пути противостояния мировым угрозам и решения региональных конфликтов. «Китайская мечта» – мечта о мире и гармонии, совместном развитии, стремление твердо придерживаться конфуцианского принципа 求同存异 – цю тун цунь и (находить общее несмотря на существующие различия).

Сегодня стране необходимо не только всестороннее экономическое развитие общества, но и обновление традиционной культуры. Формирование образа Китая как «государства сильной инновационной культуры» необходимо в любых направлениях, будь то повышение «мягкой силы» государства, создание имиджа страны на мировой арене или реализация взаимного влияния культуры и экономики и построение гармоничного общества. Формирование такого образа будет означать наследование и дальнейшее развитие уникальных черт многообразной культуры Китая в XXI в., всемерное развитие передовой культуры социализма, огромный вклад культуры Китая в культуры всего мира путем диалога и взаимных обменов.

Нетрудно представить, что в современном глобальном пространстве диалога культур, характеризующимся культурным многообразием, новый «культурный Китай» непременно станет единой и в то же время полной мультикультурности развивающейся открытой страной, где любят мир и уважают системы ценностей других народов; страной, заслужившей доверие и уважение всего мира, государством, которое рано или поздно сможет осуществить мечты своего народа о мирном развитии. Культура Китая характеризуется открытостью и инклюзивностью, и именно поэтому «китайская мечта» – мечта о совместном движении в будущее, движении рука об руку, мечта о сотрудничестве и взаимовыгоде. В процессе своего исторического развития культура Китая всегда проходила процессы слияния с культурами других регионов.

«Китайская мечта», по сути, изначально является идеальной мечтой, мечтой о прекрасном, отражающем принцип китайской философии 天人合 – «тянь жэнь хэ и» (единство Неба и человека, единство природы и человека), мечтой о прекрасных реках и озерах, горах и долинах, о прекрасной культуре в гармоничном обществе, состоящем из чистых сердцем людей, не нарушающих законы природы. Таким образом, и вопросы экологии с акцентом на «зеленое развитие» также неразрывно связаны с формированием экономической, политической, социокультурной составляющих образа «государства культуры».

Мечта о счастье

«Китайская мечта» и китайский путь развития должны быть полностью и всецело реализованы во благо всего китайского народа, каждый представитель которого является членом команды «китайской мечты». «Китайская мечта» призвана обеспечить реализацию конкретной мечты каждого жителя Поднебесной в сфере образования, трудоустройства, социальных гарантий, здравоохранения, обеспечения жильем и т. д.; она призвана уважать авторитет личности и создавать все возможные условия для ее всестороннего свободного развития. По содержанию «китайская мечта» должна отражать внимание и заботу о каждом, при одновременном акценте на коллективизм, должны уважаться и личные потребности каждого человека, «человек в основе всего», «вместе мечтать о прекрасном будущем», «вместе использовать уникальные возможности, которые предоставляет жизнь, расти и развиваться вместе с веяниями времени и шагать в будущее вместе с Китаем».

Сегодня на интернет-порталах китайских сайтов бытует высказывание: «Место, где находишься, и есть твой Китай. Каков ты, таков и Китай. То, что ты есть, и есть Китай. Если ты несешь свет, Китай никогда не погрузится во мрак». Это и есть воплощение «китайской мечты». «Китайская мечта» всего государства складывается из маленьких, но очень значимых мечтаний – мечтаний каждой народности многонационального Китая и каждого китайца, мечты о счастье, благополучии, мире, справедливости, успехе и др. Именно такой подход и является ярким воплощением принципа китайской культуры 以人为本 – и жэнь вэй бэнь (человек в основе всего). В китайской культуре человек – центр тьмы всех вещей во Вселенной, высшая ценность, человек может восхвалять изменения, порожденные Небом

и Землей, когерировать с Небом и Землей, может исследовать суть явлений, разделять законы вещей и т. д.

Очевидным является тот факт, что за последние годы быстрыми темпами происходит распространение «мягкой силы» страны за пределы государства, которое наиболее явно ощущается в сфере культуры. Об этом свидетельствуют повышение привлекательности китайской культуры в мире: растет интерес к китайскому искусству, музыке, традиционным праздникам, литературе (присуждение Нобелевской премии по литературе писателю из КНР Мо Яню заметно повысило интерес читателей к произведениям китайских авторов) и др.

Рост популярности китайского языка в мире в последние десятилетия стал следствием создания все большего количества Институтов Конфуция и классов Конфуция, а также центров китайского языка и культуры.

Директор Галисийского института международных отношений Испании Хулио Риос отмечает, что в последние годы Китай обращает особое внимание на популяризацию своего культурного имиджа в мире. Создание институтов Конфуция предоставляет небывалый шанс для дальнейшего взаимодействия, понимания и взаимодоверия [8]. С целью популяризации китайского языка и культуры правительством КНР принимается ряд мер, среди которых можно отметить следующие: привлечение все большего числа иностранных студентов для обучения в Китае, подготовка преподавателей китайского языка, помощь зарубежным вузам в создании синологических библиотек и институтов Конфуция, полномасштабное развитие обучения китайскому языку с применением мультимедийных технологий, оказывающих необходимую помощь всем желающим изучать язык, знакомя с культурными ресурсами Китая. В настоящее время десятки миллионов человек в мире изучают китайский язык, его преподавание ведется более чем в 100 странах. Такая ситуация в полной мере отвечает целям китайской культурной стратегии «выхода за пределы», включая распространение знаний о Китае по всему миру.

Таким образом, можно говорить о том, что Китай продолжает эффективно и успешно реализовывать культурную стратегию «выхода во вне» или «выхода за пределы» китайской культуры, наполняя данный стратегический курс новым содержанием. В основе стратегической идеологии, разрабатываемой правительством Китая в XXI в., лежит новый взгляд на развитие культуры – осуществление

«китайской мечты», который сегодня должен не только коррелировать с идеями научного развития и требованиями построения гармоничного общества, основными установками о статусе, направлениях развития, движущих силах, структуре и целях развития культуры, но и с выработкой прочной идейно-теоретической базы культурных стратегий, направленных на создание всех необходимых условий для модернизации страны путем реформ, осуществление взаимовыгодного благотворного диалога между государствами, исключая силовые методы решения международных проблем.

Как отмечает доктор экономических наук, заместитель директора Института Дальнего Востока РАН В. Я. Портяков [4], дипломатия также является важным компонентом «мягкой силы» Китая, о чем свидетельствует тот факт, что присутствие Китая в мировой политике стабильно растет, ширится география стратегических интересов, множится число инициатив по вопросам экономического сотрудничества, разрешению кризисных ситуаций. КНР все увереннее ведет себя на международной арене как одна из ведущих мировых держав.

«Китайская мечта» – понятие сложное и многогранное, включающее разные аспекты социокультурной и политической жизни Китая. По заявлению министра культуры КНР Цай У, «мягкая сила» в сфере культуры является гарантией и критерием измерения степени осуществления «китайской мечты» и в настоящее время она постепенно становится «твердой опорой» для роста Китая. Усиление «мягкой силы» в сфере культуры позволит создать благоприятный внешний климат для переживающего мирный подъем Китая [5].

Наполеон говорил, что «Китай – это спящий лев, который потрясет весь мир, когда проснется. Китайский лев проснулся, но это мирный, дружелюбный и цивилизованный лев» [12], которому на пути к осуществлению «китайской мечты», главными составляющими которой станут «берущее истоки в Китае», «принадлежащее Китаю» и «сделанное во имя Китая» [1], еще предстоит преодолеть многочисленные вызовы, осуществляя всестороннее содействие экономическому, политическому, социальному и экологическому строительству и непрерывно укрепляя культурную основу.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ван Ивэй. Три главные составляющие «китайской мечты» // Газета «Хуаньцю шибао» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://opinion.huanqiu.com/thought/2013-01/3592579.html>
2. Комментарий: собирать «китайские силы», чтобы ухватить «китайскую мечту» // Информационный сайт «Партнеры» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://russian.dbw.cn/system/2013/04/19/000661787.shtml>
3. Ломанов А. В. Китай мечтает вместе с миром [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ru.china-embassy.org/rus/zgm/t1077799.htm>
4. Портяков В. Я. Возвышение Китая: что дальше? Перспективы внешней политики КНР в следующие десять лет [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.globalaffairs.ru/number/Vozvyshenie-Kitaya-chto-dalshe-16775>
5. При Пекинском университете учрежден Государственный центр по исследованиям «мягкой силы» в сфере культуры. Центральное телевидение Китая CNTV на русском языке [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.cntv.ru/2014/09/30/ARTI1412039576447119.shtml>
6. Продвижение Китая строительства могучей страны с социалистической культурой привлекает к себе внимание мирового сообщества // Китайский информационный интернет-центр [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://russian.china.org.cn/international/txt/2012-11/16/content_27137811.htm
7. Ради китайской мечты 1,3 млрд человек – председатель КНР, председатель ЦВС КНР Си Цзиньпин // Информационный сайт «Партнеры» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://russian.dbw.cn/system/2013/03/17/000648671.shtml>
8. Распертова С. Ю. Институты Конфуция как культурная стратегия Китая в пространстве российско-китайского взаимодействия в сфере образования // Страны Востока: Язык, Культура, Литература. – С. 154–163. – (Вестн. Моск. гос. лингвист. ун-та; 22 (682). Сер. Языкознание).
9. Специальный репортаж: Мировой диалог по «китайской мечте». Комментарий: Познакомить мир с «китайской мечтой» // Информационный сайт «Партнеры» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://russian.dbw.cn/system/2013/03/13/000646806.shtml>
10. Цзинь Юаньпу Чжунго мэн дэ вэньхуа цзиншэнь (Культурный стержень понятия «китайская мечта») // Цюши лилунь ван: портал журнала «Цюши» ЦК КПК [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.qstheory.cn/zxdk/2013/201314/201307/t20130712_248479.htm
11. Цзэн Фаньгуан Чжунго мэн: ши сянь Чжун хуа миньцзу фу син дэ вэй да чжань люэ («Китайская мечта»: осуществление великой стратегии

- возрождение китайской нации) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://news.sina.com.cn/o/2014-09-16/144930865735.shtml>
12. Что делает Пекин, пока Россия и Запад ссорятся? // Inopressa: Иностранная пресса о событиях в России и в мире: информационно-новостной портал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.inopressa.ru/article/28mar2014/inopressa/china_rus2.html
 13. Чэнь Цзюньхун Во дуэй «Чжунго мэн» дэ лицзе (Мое понимание «китайской мечты») // Чжунго чжэнчжицзя ван: информационно-новостной портал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.politician.com.cn/a/zhengzhipinglun/guonazhengzhipinglun/ChinaDream/2013/0508/1360.html>

Раздел II

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

УДК 82-243

Е. А. Осьминина

доктор филологических наук, профессор кафедры мировой культуры ИМО и СПН МГЛУ; e-mail: eleosminina@mail.ru

ОБРАЗ КУЛЬТУРЫ: ПРИЧИНЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

В статье анализируется создание образа культуры, рассматриваются причины его восприятия и художественного воплощения на литературных примерах. Выделены следующие составляющие образа: «таврический миф», «киммерийский миф», «крымско-татарская тема», «Врангелевский Крым». Сделан вывод о доминировании личного опыта над культурной традицией.

Ключевые слова: имагология; Шмелёв; Чириков; Туроверов; Смоленский; таврический миф; киммерийский миф; крымско-татарская тема; Врангелевский Крым.

Osminina E. A.

Doctor of Philology. Sciences, Professor at the Depart. of World Culture IIR and SPS MSLU; e-mail: eleosminina@mail.ru

THE IMAGE OF THE CULTURE: CAUSES OF INTERPRETATION

The article analyzes the image of culture, discusses why his perception and artistic expression, on literary examples. The following components of the image are: «Tavrichesky myth», «Cimmerian myth», «Crimean-Tatar subject», «Wrangel Crimea». The conclusion is that personal experience dominates cultural tradition.

Key words: image studies; Shmelev; Chirikov; Turoverov; Smolensk; Taurian myth; Cimmerian myth; Crimean Tatar theme; Wrangel Crimea.

Образ страны (народа), который изучает имагология, складывается из разных составляющих и отражается, преломляется в средствах массовой информации, в литературе, кино, живописи и т. д. Художественная литература, благодаря своей образности, представляет яркие и характерные изображения той или иной местности в то или иное время; отражает и формирует представления об определенной

культуре (страны, народа). Существует определенная культурная традиция в создании этого образа. Но и личный опыт писателей и поэтов играет огромное значение, что будет показано далее. Обобщая материалы предыдущих исследований можно выделить следующие лики Крыма [1; 4; 8].

Прежде всего, Крым – прекрасная Таврида, часть Эллады, страна гармонии у С. С. Боброва, К. Н. Батюшкова (к ней относится «таврический миф» в определении А. П. Люсого). Обратной стороной его является «киммерийский миф»: Одиссей у Гомера попадал в Царство мертвых через Крым, Киммерию. Этот образ присутствует в поэзии М. А. Волошина, О. Э. Мандельштама.

Вторая грань образа – не мифологическая, а историческая. Сначала это Крым как Крымское ханство. Крымско-татарские мотивы выделяются прежде всего в поэзии А. С. Пушкина, затем проявляются у других поэтов в своеобразном диалоге с Пушкиным.

Следующий образ – Крым эпохи Русско-турецких войн, он находит свое отражение в прозе и поэзии второй половины XIX в. у Л. Н. Толстого, К. Н. Леонтьева, А. Н. Майкова, Ф. И. Тютчева, А. К. Толстого.

Эмигрантская литература в своих произведениях отразила прежние грани и добавила новые. Ее Крым – это полуостров периода Гражданской войны и затем исхода Врангеля. Он показан и в прозе, и в поэзии.

Крымскую тему в эмиграции разрабатывал прежде всего И. С. Шмелёв (1872–1950). Писатель впервые попал в Крым в 1917 г., жил там с 1918 по 1922 гг. в Профессорском уголке под Алуштой, на дачах у С. Н. Сергеева-Ценского, у вдовы Л. Тихомирова, а потом и в собственном домике [5, с. 17].

Оказавшись в эмиграции, он описал Крым в эпосе «Солнце мертвых» (1923), большом рассказе «Каменный век» (1924), рассказах: «Музыкальное утро» (1923), «Гунны» (1927), «Свет разума» (1927), «Туман» (1928), «Панорама» (1928), «Крест» (1936), «Стенька-рыбак» (1936), «Однажды ночью» (1936), «Ентрига» (1936), «Виноград» (1936). В романе «Няня из Москвы» действие происходит, в том числе, и в Крыму, описана и эвакуация конца 1920 г.

Если рассмотреть образ Крыма у Шмелёва, в нем можно выделить мифологическую и историческую составляющие. Первым является «киммерийский миф», само название «Солнце мертвых» отсылает к Царству мертвых, где солнце светит «оловянным блеском»:

«И вот выглянет на миг солнце и выплеснет бледной жезью. Бежит полоска, бежит... и гаснет. Воистину – солнце мертвых!» [11, с. 621]. В этих мифологических категориях осмысливаются крымские события с лета 1921 – по весну 1922 г.: голод после окончания Гражданской войны и красного террора.

Вторая грань образа – Крым как царство первобытного, довременного Хаоса. Этот Хаос царит и в природе (горы как чудовищное нагромождение), и в душах людей. Таков Крым в рассказах «Каменный век», «Гунны», отчасти и в «Солнце мертвых». Если искать мифологические параллели, то можно указать скорее не на Гомера, а на Гесиода.

И, наконец, дан Шмелёвым и совершенно реалистический, исторический, образ Алушты периода Гражданской войны. Современные краеведы и литературоведы нашли прототипы многих героев писателя, переходящих из произведения в произведение: алуштинского дьякона, профессора, доктора и др. Есть и типизация – представлены образы крымских татар, украинского крестьянства, русской интеллигенции. В записях Шмелева «Материалы жизни», хранящихся в ОР РГБ, зафиксированы многие детали, ситуации, затем отраженные в рассказах.

Второй крупный писатель русской эмиграции, отразивший Крым в своих произведениях – Е. Н. Чириков (1864–1932). Он приобрел дачный участок в Бати-Лимане (между Ялтой и Севастополем) в 1911 г., куда переехал в 1918 г. и жил до 1920 г. Чириков участвовал во врангелевской эвакуации конца ноября 1920 г.

Писатель изобразил Крым в эмигрантских романах «Зверь из бездны» (1926) и «Моем романе» (1926). «Мифологический» пласт здесь превалирует над историческим. Можно найти черты и «таврического мифа» (Крым как рай) и «Хаоса» Гесиода. Но этот Хаос, в отличие от Шмелёва, в романе «Зверь из бездны» осмысливается как гармонический космос, именно туда бежит один из героев, не желая участвовать в братоубийственной Гражданской войне: «Красота дикой первобытности. На верхних террасах многовековой можжевельниковый лес. Там, под стенами отвесных, высоко к небесам взметнувшихся скал, над вершинами которых всегда плавали орлы, в этих можжевельниковых рощах, – такая тишина, словно все околдовано и заснуло сказочным сном» [9, с. 622]. Такой же образ дан и в «Моем романе», как кажется, не без восточного колорита: «Межгорные долины своими яркими

пятнами цветущих красных, белых и фиолетовых маков на изумрудных лугах, напоминали огромные восточные ковры. Дальние горы походили на сказочные драгоценные камни: сапфиры, опалы, изумруды, топазы. ... Змеистые дороги – белые, золотящиеся, казалось, вели к вратам Рая» [10, с. 55].

В «Звере из бездны» описан Бати-Лиман, в «Моем романе» – Балаклава, но конкретных узнаваемых черт гораздо меньше, чем у Шмелева, меньше исследована и конкретно-историческая основа произведений писателя.

И Шмелёв, и Чириков принадлежали к старшему поколению эмиграции. Их дети, а не они сами воевали в Белой армии. Сын Шмелёва был расстрелян во время красного террора, сыновья Чирикова эвакуировались. Вероятно, участь детей и определила выбор «таврического» или «киммерийского» мифа.

По-другому увидели Крым представители младшего поколения, участвовавшие в боях на его территории и потом оказавшиеся в эмиграции поэты: Н. Н. Туроверов, В. А. Смоленский.

Н. Н. Туроверов (1899–1972) стал подъяесаулом в партизанском отряде полковника Чернецова, воевал на Кубани и в Крыму, эвакуировался раненый из Крыма в конце ноября 1920 г. [3, с. 7]. В эмиграции он описал полуостров в ряде стихотворений: «Крым» (1928), «Перекоп» (1928), «Отплытие» (1929), «В эту ночь мы ушли от погони...» (1937), «В огне все было и в дыму.. » (1939), «Гоголь» (1939), «Крым» (1924), «Ты одна со мною разделила...» (1945), «Мы ничего ни у кого не просим» (1950).

Никаких следов «таврического мифа» или «киммерийского мифа» в поэзии Туроверова нет. На Древнюю Грецию указывает только одно упоминание:

Стергло нас последнее горе
После снежных татарских полей –
Ледяное Понтийское море,
Ледяная душа кораблей
(«В эту ночь мы ушли от погони...») [7, с. 58].

Зато выделен «крымско-татарский лик» в образе. Он увиден Туроверовым (как и многими другими поэтами) в пушкинском освещении, в прямой перекличке с поэмой А. С. Пушкина «Бахчисарайский фонтан» и отталкивании от нее. Можно найти и отдельные строки в цикле «Крым»:

Легла на черепицу тень от минарета,
И муэдзин тоской благословил наш день.
В узорах стен дворца и розы, и сирень
Увядших цветников восточного балета.

...

И отразит глубокий водоем
Знакомый лик любимого поэта.

...

Бахчисарай, как хан в седле,
Дремал в глубокой котловине [7, с. 34].

И целое стихотворение «В огне всё было и в дыму...», где после утверждения:

Увы, не в пушкинском Крыму
Тогда скакали наши кони
Развернут полемический образ Бахчисарая:
Посетил тогда дворец
В его печальном запустенье.
И увидел я ветхий зал –
Мерцала тускло позолота, –
С трудом стихи я вспоминал,
В пустом дворце искал кого-то;
Нетерпеливо вестовой
Водил коней вокруг гарема, –
Когда и где мне голос твой
Опять почудится, Зарема?
Прощай, фонтан холодных слез, –
Мне сердце жгла слеза иная, –
И роз тебе я не принес,
Тебя навеки покидая [7, с. 79].

Но больше всего подчеркнуты конкретные, материальные, приметы современного Крыма:

Струится зной. Уходят вереницы
Далеких гор ... Маячат тополя,
На синем шелке бухт корявые заплаты
Железных, дымных, серых кораблей
Мы шли в сухой и пыльной мгле
По раскаленной крымской глине

(«Крым») [7, с. 33–34].

В железном грохоте разрывов
Вскипали воды Сиваша

(«Перекоп») [7, с. 35].

Главным же образом поэт вспоминает Крым времени и места эвакуации, расставания с Россией:

И рвал, и гнал над белым Крымом
Морозный ветер облака.
Спешу, мой конь, долиной Качи,
Свершай последний переход,
Нет, не один из нас заплачет,
Грузясь на ждущий пароход

(«Перекоп») [7, с. 36].

Уходит дымный контур Аю-Дага
Остались позади осенние поля

(«Отплытие») [7, с. 36].

Позже, в Севастопольском порту,
Ты сурово вытер мои слезы
И со мной простился на борту
Корабля, плывущего в изгнание

(«Гоголь») [7, с. 95].

И мы прошли. Прошла и эта осень
Как бег ночной измученных коней –
Еще не знали, что с рассветом бросим
На пристани единственных друзей!»

(«Мы ничего ни у кого не просим») [7, с. 189].

Об этом написано и самое известное его стихотворение, которое так и называется «Крым»:

Уходили мы из Крыма
Среди дыма и огня;
Я с кормы всё время мимо
В своего стрелял коня.
А он плыл, изнемогая,
За высокою кормой,
Всё не веря, всё не зная,
Что прощается со мной.
Сколько раз одной могилы

Ожидали мы в бою.
Конь всё плыл, теряя силы,
Веря в преданность мою.
Мой денщик стрелял не мимо
Покраснела чуть вода...
Уходящий берег Крыма
Я запомнил навсегда [7, с. 97].

Это последняя русская земля, которую поэт видит уже с борта корабля. И именно в верности ей он клянется:

И в этот день в Чуфут–Кале,
Сорвав бессмертники сухие,
Я выпарапал на скале:
Двадцатый год – прощай Россия
(«Крым») [7, с. 34].

Образ крымских цветов возникает и в другом стихотворении:

И для каких грядущих дней
Храню бессмертники сухие?
(«Одних уж нет, а те далече...») [7, с. 59].

Крым становится образом всей потерянной России:

Помнишь вьюжный день на Перекопе?
Мертвый конь, разбитые ножны...
Много лет живя с тобой в Европе,
Ничего забыть мы не должны
(«Ты одна со мною разделила...») [7, с. 166].

В. А. Смоленский (1901–1961), уроженец Луганска, также участвовал в Белом движении и эмигрировал во Францию [2, с. 358]. Если Туроверов – поэт реалистической традиции, внимательный к деталям, к цвету, ощущению, продолжавший бунинскую традицию в русской поэзии (неслучайно у него есть и стихи, посвященные Бунину), то В. А. Смоленский в эмиграции был близок к группе «Перекресток», ориентировавшейся на В. В. Ходасевича.

С некоторой натяжкой можно предположить отголоски мифологического Крыма в стихотворении «Черное море шумит у пустых берегов», в последних строках:

Так же, как я, ты бессильна, слепая стихия,
Так же, как я, ты в пучины вернешься глухие,
Грозное море, и ты возвратишься к концу [6, с. 120].

Но лучшее и самое известное стихотворение Смоленского «Над Черным морем, над белым Крымом...» также полно исторической конкретики; оно построено на ее сочетании с библейскими образами. И это уже не языческий миф:

Над Черным морем, над белым Крымом,
Летела слава России дымом.

Над голубыми полями клевера,
Летели горе и гибель с севера.

Летели русские пули градом,
Убили друга со мною рядом.

И Ангел плакал над мертвым ангелом...
– Мы уходили за море с Врангелем [6, с. 88].

Вывод парадоксален. В произведениях прозаиков старшего поколения продолжается традиция поэзии XVIII – начала XX вв. Крым предстает как прекрасная Таврида, мифологическая Киммерия, восточная сказка. В произведениях поэтов младшего поколения – традиция, скорее, прозы середины XIX. Крым – место русской славы, воспоминание о войне (Гражданской), последний клочок оставленный Родины, ее олицетворение. То есть личный опыт (участие или неучастие в войне) оказывается для писателей и поэтов важнее литературной традиции и определяет подход к теме.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Крымский текст в русской культуре: материалы международной научной конференции / под ред. Н. Букс, М. Н. Виролайнен. – СПб. : Изд-во Кулагиной, 2008. – 250 с.
2. Леонидов В. Смоленский Владимир Алексеевич / Литературная энциклопедия Русского Зарубежья (1918–1940). – Т. 1. Писатели Русского Зарубежья. – М. : РОССПЭН, 1997. – С. 358–360.
3. Леонидов В. Предисловие / Н. Н. Тuroверов. Двадцатый год – прощай, Россия! – М. : Российский фонд культуры, 1999. – С. 5–16.
4. Люсьй А. П. Крымский текст в русской литературе. – СПб. : Алетейя, 2003. – 320 с.
5. Попова Л. Н. Шмелев в Алуште. – Алушта : Алуштинская городская типография, 2000. – 86 с.
6. Смоленский В. А. Жизнь ушла, а лира все звучит. – М. : Праминко, 1994. – 144 с.

7. *Туроверов Н.* Двадцатый год – прощай, Россия! – М.: Российский фонд культуры, 1999. – 304 с.
8. У времени на юру. История Крыма в русской поэзии / сост. Л. Н. Корнеева. – Симферополь : Бизнес-информ, 2014. – 528 с.
9. *Чириков Е. Н.* Зверь из бездны. – СПб.: Фолио-плюс, 2000. – 848 с.
10. *Чириков Е. Н.* Мой роман. – Париж : Возрождение, 1926. – 146 с.
11. *Шмелёв И. С.* Собр. соч.: в 5 т. – Т. 1. – М.: Русская книга, 1998. – 640 с.

УДК 1/14+17+23/25

Е. Ю. Перова

кандидат культурологии, доцент кафедры мировой культуры ИМО и СПН МГЛУ; e-mail: eperova71@list.ru.

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ МОТИВ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Представления о смерти на протяжении истории человечества были и остаются в ряду «вечных вопросов» самыми востребованными. Тему смерти рассматривают как в контексте истории человечества (эсхатологические мотивы), так и по отношению к индивидуальной судьбе. Апокалиптические настроения находят почву в исторической действительности и часто отрицательно сказываются на состоянии человека и общества. Однако в русской культуре существует традиция позитивного отношения к данному смысловому полю. Страх, который часто сопровождает человека в связи с представлениями о смерти, может преодолеваться в глубине религиозного мировосприятия.

Ключевые слова: время; жизнь; смерть; эсхатология; страх; радость; ценность; светское и религиозное мировосприятие.

Perova E. U.

Associate Professor, Candidate of Culture Studies, Culture Studies Department, MSLU; e-mail: eperova71@list.ru.

ESCHATOLOGICAL MOTIVES IN RUSSIAN CULTURE

The idea of death is considered as one of “the eternal questions” and maybe as one of the most important question during the whole human history. The question of death might be surveyed in the historical framework (eschatological motivation), it can be surveyed from the view of individual life as well. Eschatological spirits can be explained by the historical context and often bear negative influence on the condition of an individual and the society. Despite that a tradition of positive attitude to this semantic field exists in Russian culture. Fear that follow a man when he think about death can be overpass in the depth of religion world view.

Key words: life; death; eschatology; fear; value; secular and religious world view.

Предсказания эти уж сколько раз бывали –
что вот, вот конец лета (мира)
и все невольнопад...

Святитель Феофан Затворник

...Не придет Царствие Божие
приметным образом: и не скажут:
«вот, оно здесь», или: «вот, оно там».
Ибо Царствие Божие внутрь вас есть...

Евангелие от Луки

Представления о смерти на протяжении истории человечества были и остаются в ряду «вечных вопросов» самыми востребованными. Тему смерти рассматривают как в контексте истории человечества (эсхатологические мотивы), так и по отношению к индивидуальной судьбе.

Особенно в переломные моменты истории общественный интерес обращен к мистической стороне жизни. Неслучайно на рубеже тысячелетий в пространстве массовой культуры доминирующей стала эсхатологическая тематика. Однако, как правило, в богословских сочинениях, посвященных вопросам личностного осмысления бытия, непременно речь заходит о проблеме смерти.

Эсхатология изучает идеи о конце света, Страшном суде, искуплении, загробной жизни и судьбе Вселенной в целом. Конец света в массовом сознании, понимаемый обычно как природная катастрофа, а также техногенный «апокалипсис» обсуждался на рубеже тысячелетий.

Современная массовая культура активно привлекает в свое пространство эсхатологическую тематику. При этом удаляясь от прототипа, акцентирует внимание на вымышленной реальности, благодаря подобному эскейпизму удовлетворяя желанию потребителя находиться в идеальном мире грез и фантазий. Вместе с тем, подобная тенденция в настоящее время серьезно обсуждается с позиций философии, психологии и медицины, поскольку вызывает опасения. Учеными предложен термин «коэффициент придуманности мира», который показывает степень «все возрастающей» удаленности «от мира настоящего» [8, с. 161].

Когда предметом внимания оказывается эсхатологическая тематика, следует помнить, что «апокалипсис» – название жанра (подобно «пророчествам», например), его специфика связана с эпифанией, или Богоявлением.

Апокалипсисом, или Откровением (*греч.* «раскрытие») в богословии именуется последняя книга Нового Завета, в которой

описываются события, должны произойти перед Вторым пришествием Христа на землю, сопровождаемые многочисленными катаклизмами и чудесами. В связи с этим слово «апокалипсис» часто употребляют в значении конца света или катастрофы планетарного масштаба.

Религиозно-мистические сюжеты в христианской культуре, связанные с концом истории человечества, основаны на текстах Ветхого и Нового Заветов (пророчества Иезекииля и Даниила, «Откровение» Иоанна Богослова, тексты евангелий и апостольских посланий). Изображения последних дней человечества были достаточно распространены в западноевропейском искусстве позднего Средневековья и северного барокко. Таковы иконографические мотивы, изображающие Христа, окруженного радугой и четырьмя животными; кроме вводимых в изобразительный ряд образов «Откровения» (двадцать четыре старца и др.) бытуют сюжеты Падение Вавилона, Снятие седьмой печати, Трубный глас, Новый Иерусалим и др. Особое внимание к этим сюжетам относится к кризисным эпохам (например, ко времени Великой чумы в Европе).

В мировой культуре, особенно христианской, эсхатологический сюжет является одним из самых распространенных. Европейская традиция сохраняет огромные панно с изображением фигур из «Откровения» (одна из композиций второй половины XIV в., созданная во Франции, достигает общей площади 100 кв. м.), скульптуру романских и готических соборов, живопись Чимабуэ, Джотто, Микеланджело в европейской литературе, прежде всего Данте и др.

В отечественной культуре символы «Откровения» также находили свое отражение в настенных фресках, декоре мелкой пластики, надгробных памятниках. Фрагменту Апокалипсиса посвящена роспись Благовещенского собора московского Кремля (Феофан Грек), владимирского Успенского собора (преп. Андрей Рублев, Даниил Черный) и др. В начале XX в. теме апокалипсиса в иконописи были посвящены работы ученых, в том числе Ф. И. Буслаева «Русский лицевой апокалипсис». Среди дидактических повествований на изображениях встречаются эсхатологические сюжеты на темы Страшного суда и Апокалипсиса. В русской культуре широкое распространение этих сюжетов начнется с XVII в. и будет носить характер заимствования западных образцов [5, с. 191].

Однако в европейской и русской культурах оттенки эсхатологической проблематики отличаются. Кроме того, если мы говорим о влиянии западной ментальности на культуру и мировоззрение русского народа (особенно с эпохи Нового времени), то подразумевается, что выделившаяся светская культура ближе к европейскому типу. В том числе в отношении толкования эсхатологии. Как правило, светское понимание религиозных чаяний обосновывается понятием страха как одного из религиозных принципов вообще, страха неизбежного наказания [7]. Неслучайно метафизический страх особое значение приобретает в философии экзистенциализма с его трагическим мироощущением, утрате смысла и абсурдностью человеческого существования как бытия-к-смерти, обусловленным уходом от Божественного начала к понятию Ничто. Отмечено, что «тема страха является “культовой” для европейской культуры XX века и основополагающей для немецкой культуры» [13, с. 207]. В последней концепт страха обозначается разными словами, обозначающими оттенки одного понятия (конкретный страх в ситуации угрозы и неопределенный метафизический страх).

В богословии также отмечается присутствие страха, но связанного с мистической стороной в восприятии конца (индивидуального или мировой истории). Святитель Иннокентий Херсонский пишет: «Вообще, где бывают явления из другого мира, когда наш мир как бы распадается, там непременно нападает на людей страх. Даже в нашем мире, который, впрочем, имеет много низших и высших уровней, когда является что-либо из высшей сферы (когда, например, возникает чувство прекрасного, высокого), то душу как бы невольно объемлет страх. Ибо здесь душа приближается к границам мира духовного. Это оттого, говорят, что эти два мира противоположны, исключает другой, борются между собой, один существует за счет другого. Где виден наш мир, там как бы не видно того мира, а где проявляется сей, там как бы исчезает наш мир. В отношении к человеку тут больше бывает необычайного. Когда отвергается пред ним другой мир, и он приближается к границам своего бытия, то не может не трепетать, как трепещет преступник пред орудием казни. И точно, ибо для того, чтобы перейти ему в другой мир, нужна смерть» [11, с. 58–59].

Светские и религиозные представления о смерти различаются. Мирское мировосприятие старается отодвинуть память о смерти из своего аксиологического пространства. В монашестве, напротив,

память о смерти включена в само правило жизни. Однако и любое значительное явление светской культуры соприкасается с темой смерти.

Уже в последней четверти XIX в. в России в печати появляются небольшие издания, так или иначе касающиеся данной темы [1; 10; 12]. Среди книг последних лет, посвященных эсхатологической проблематике, одна имеет название «Путь самопознания», она передает характер религиозного мировосприятия в отношении данного вопроса [3; 6].

В последние десять лет защищено более 20 научных трудов по данной проблематике. В них затрагиваются следующие аспекты: эсхатология в системе глобальных проблем; сравнительный анализ эсхатологических представлений в древнеегипетской раннехристианской духовных культурах; представления о посмертном существовании в религиозной философии; исследуется картина мира посмертного существования в дохристианской и христианской культурах; различаются особенности западной и восточной моделей; предпринята попытка типологизации уровней эсхатологических представлений в христианской традиции и др. [4; 14].

Обращение к данной теме связано и с тем, что в настоящее время происходит «повседневная вульгаризация» (С. С. Аверинцев) этого важного религиозно-философского понятия.

Ученые находят причины кризисного состояния общества, «нестабильности цивилизации в целом», в том числе в утрате иерархичности («ненадежность культурных ориентиров» и т. д.) и национального своеобразия («люди во все времена» чувствовали необходимость сохранения собственной идентичности «как средства противостояния нарастанию однородности в обществе – нарастанию хаоса») [2, с. 32–33]. В концепции К. Н. Леонтьева такой период развития культуры определяется понятием «предсмертное смешение». В связи с этим с позиций религиозного мировосприятия «очевидно, что апофеозом процесса глобализации явится появление антихриста» [2, с. 30].

Вместе с тем, в христианской традиции, несмотря на появление соответствующих сект (например, «адвентистов», появилась в «благополучной» Америке¹), вычисление сроков этого события запрещается

¹ «...религиозность там совсем уже не напряженная, чтобы можно было ждать идеи о конце мира», – замечает митрополит Вениамин (Федченков) [10, с. 18].

со ссылкой на следующие слова: «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян. 1, 7). В других местах присутствует указание на неожиданность этого события и отсутствие ожидания у людей. Например, в притче о десяти девах или словах апостола Павла о том, что люди в это время будут думать, что водворяется мир и безопасность (см. 1 Фес. 5, 3).

Митрополит Вениамин (Федченков) в 1920-е гг. в частной переписке, касаясь апокалипсических настроений того времени, замечал, что, «может быть, с начала мира ... не было у христиан такого предчувствия близости конца, как теперь ... И много оснований тому» (показателем была и книга С. Нилуса, собравшая много материала по этому поводу) [9, с. 40].

Эта тема и ранее затрагивалась в мировой и русской культуре. Со II по V вв. существовало учение, называвшееся хилиазмом, о том, что перед концом мира на Земле будет 1000-летнее царствование Христа. Хилиастическими учениями второго тысячелетия, имеющими основания в ранних религиозных движениях, называются многие политические и социальные движения современности, светские и даже атеистические, целью которых становится построение Царства Земного. Митрополит Вениамин писал о С. Н. Дурылине как одном из самых образованных людей, который занимался вопросами о конце мира в различных культурах и пришел к следующим неожиданным выводам. Обычно считают, что ожидание конца обусловлено катастрофическими явлениями (особенно войнами). Однако если рассматривать историю России, то в течение тяжелого периода монгольского ига не было подобных настроений, напротив, «светильником Руси» преподобным Сергием и его учениками в это время было устроено большое количество монастырей (появляется название по подобию с расцветом монашества на Востоке «Северная Фиваида»). В Смутное время в богословской литературе эта тема также не присутствует. Но когда после Смуты государство начинает укрепляться, неожиданно, вопреки растущей могущественности, появляется идея об антихристе (которого видели в Петре I; ср. распространявшиеся листовки Григория Талицкого). Эта мысль впоследствии не угасала, «с той поры почти нет ни одного выдающегося подвижника веры или богослова, который бы не касался вопроса о конце мира»¹

¹ Свят. Тихон Задонский, преп. Серафим Саровский, Оптинские старцы, о. Иоанн Кронштадский и другие.

[9, с. 16–17]. То, что интерес к эсхатологическому мотиву обостряется, когда происходит усиление государства, культурное и экономическое, заслуживает внимания.

Подводя итоги, отметим, что апокалиптические настроения находят почву в исторической действительности и часто отрицательно сказываются на состоянии человека и общества. Поэтому на рубеже тысячелетий круг вопросов, связанный с данной тематикой, стал предметом исследования ученых в различных направлениях научного знания. Однако в русской культуре существует традиция позитивного отношения к данному смысловому полю. Страх, который часто сопровождает человека в связи с представлениями о смерти, может преодолеваться в глубине религиозного мировосприятия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Беседы о миротворении. Соч. Ильина. – М.: Тип. Смирнова, 1843. – 47 с.
2. *Евдокимов А. Ю.* Сохранение национальной и культурной идентичности – важнейшая задача современного отечественного образования // Актуальные вопросы межнационального взаимодействия и межкультурной коммуникации в образовании: материалы городской науч.-практ. конф., Москва, 24 ноября 2014 г. – М.: ФГБОУ ВПО МГЛУ, 2014. – 286 с.
3. *Зоберн В. М.* Пришествие антихриста: православное учение. – М.: Эксмо, 2012. – 253 с.
4. Идея смерти в миропонимании русского народа // Идея смерти в российском менталитете. – СПб.: РХГИ, 1999. – 303 с.
5. *Карнаухов И. А.* Посмертное существование в философской картине мира: в христианской культуре : автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Тюмень, 2014. – 25 с.
6. *Кондаков Н. П.* Иконы / под ред. О. А. Дыдыкиной. – М.: БММ, 2011. – 256 с.
7. *Куликов А. А.* Путь самопознания. – СПб.: Алетейя, 2009. – 176 с.
8. *Кьеркегор С.* «Страх и трепет. Понятие страха. Болезнь и смерть. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
9. *Мирлин Е. Г.* Мир настоящий и мир придуманный // Православная гимназия // Научно-популярный публицистический альманах. – Вып. 2. – Свято-Алексиевская Пустынь, 2008. – С. 156–164.
10. Письма митрополита Вениамина (Федченкова) // О конце мира. Псково-Печерские листки. – М.: Отчий дом, 2000. – 79 с.
11. Путь ко спасению, или Благодетельные размышления о покаянии и о непрестанном приуготовлении себя к смерти соч. Феодора Эмина. – М.: Тип. Т. Т. Волкова и Комп, 1853. – 236 с.

12. Свят. Иннокентий Херсонский. От Рождества до Крещения: чтения Евангельских сказаний об обстоятельствах земной жизни Господа нашего Иисуса Христа до вступления Его в открытое служение спасению рода человеческого. – М.: Православный приход Храма Святого Духа сошествия на Лазаревском кладбище (изд-во Сестричества во имя святителя Игнатия Ставропольского), 2010. – 208 с.
13. Указание пути в царствие небесное: беседа высокопреосвящ. Иннокентия, митр. Моск. и Коломен. – М.: Синод тип., 1890. – 60 с.
14. *Чеснокова Л.В.* Концепт метафизического страха (Angst) в немецкой культуре // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2012. – № 4. – С. 206–210.
15. *Якимова Е.Г.* Проблема эсхатологии в христианской традиции: религиозно-философский анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Тула, 2012. – 25 с.

УДК 008

А. Я. Рекшинская

аспирант кафедры Мировой культуры ИМО и СПН МГЛУ;
e-mail: a.rekshinskaya@zilcc.ru

ФЕНОМЕН ИГРЫ В КУЛЬТУРЕ: ОТ КЛАССИКИ ДО ПОСТМОДЕРНА

В работе анализируются основные подходы к феномену игры, сформированные в культуре; основной акцент делается на приемы, служащие характерными маркерами игры в произведениях постмодерна, – языковые игры, создание интертекстуальности, обман ожидания, – приводятся иллюстрирующие примеры из соответствующих текстов, разбираются их отличительные признаки. Задача данного исследования – выделить ключевые принципы, характерные для постмодернистских культурных артефактов, проанализировать их с точки зрения роли в создании текста и воздействия на интеракцию текста и реципиента.

Ключевые слова: игровые принципы; игровое поведение; постмодернизм; интертекстуальность; языковая игра; постмодернистский текст.

Rekshinskaya A. Y.

Post-graduate Student at the Department of World Culture

Of the Institute of International Relations and Socio-Political Studies, MSLU;
e-mail: a.rekshinskaya@zilcc.ru

GAMES AS CULTURAL PHENOMENON: FROM CLASSICS TO POST-MODERN

The article deals with the topic of gaming behavior in culture, analyzes key conceptions of gaming principle together with the changes and peculiarities provided by the postmodern cultural turn. The article mainly focuses on special features, characterizing the gaming techniques as postmodern and provides a multi-sided analysis of it and aims at defining key postmodern gaming principles, characterizing them and providing a suggestion to demonstrate the aspects of interaction between the the recipient and the text.

Key words: gaming principle; gaming behavior; cultural anthropology; postmodern turn; intertextuality; pun; postmodern text.

Человек начинает играть с детства. Мы растем, меняемся, взрослеем, и вместе с нами трансформируются формы игры, окружающей нас, – классики и кубики уступают место спортивным, театрализованным играм, наконец играм, которые мы ведем в сфере межличностных интеракций. С большой частью этих игр мы – в качестве участников

или зрителей – не расстаемся в течение всей жизни. Неудивительно, что игра во всем многообразии ее форм стала предметом пристального изучения культурологов, эстетиков и теоретиков культуры. Вплотную игра изучалась начиная с XVII в. как феномен, *сформированный* культурой и (в меньшей степени) *формирующий* культуру. Чтобы выносить суждения об актуальном взгляде на роль игры, ее взаимосвязи с культурой современности и изменениях, сформировавших этот взгляд, необходимо, как минимум, проследить основные вехи изучения феномена игры в ключевых культурологических работах предшествующего периода. Поэтому для формулировки роли, которую игровой принцип берет на себя в постмодернистский период, логично было бы рассмотреть сначала «классический» взгляд на игру как феномен культуры, а затем сформулировать основные принципы, отличающие игру в этот период от ее классических форм. Действительно, чтобы говорить об изменениях, произошедших с игрой в постмодернистских произведениях искусства, в частности в литературе – необходимо знать, во-первых, что представляло собой понимание игры в предшествующие периоды, и, во-вторых, насколько эти изменения в принципе обусловлены именно постмодернистской парадигмой и связаны именно с ее философией. Такое понимание позволит создать целостную картину для ответа на вопрос, каким же образом характеризует свое время указанное изменение игровых принципов, «правил», по которым начинает строиться игра.

Каких бы взглядов на характер игры, ее природу и генезис ни придерживались философы и ученые, исследовавшие данный феномен, все они более или менее сходятся в том, что игра имманентна человеческой культуре, и невозможно определить момент возникновения этого феномена.

Предметом полноценных исследований игра стала уже в XVIII в., когда немецкая классическая философия выдвинула на первый план эстетический аспект игры. Иммануил Кант в «Критике способности суждения» о «свободной игре познавательных способностей», «свободной игре способностей представления» [7], игре душевных сил (воображения и разума), которая доставляет удовольствие, лежит в основе эстетического суждения вкуса и в конечном счете ведет к постижению внерациональных сущностей [2].

В.В. Бычков отмечает преемственность идей, высказанных Ф. Шиллером в «Письмах об эстетическом воспитании человека»,

к мыслям, высказывавшимся И. Кантом. Согласно Шиллеру, из «рабства зверского состояния» человек «...выходит только с помощью эстетического опыта, когда у него развивается способность наслаждаться искусством («видимостью») и «склонность к украшениям и играм». Из трех движущих человеком сил, называемых “побуждениями” – к чувствам, форме и игре, последнее – самое высокое – “дает человеку свободу как в физическом, так и в моральном отношении”, его предмет составляет “живой образ”, который, в понимании Шиллера, предстает совокупностью всех эстетических свойств предметов и явлений и отождествляется с красотой» [2]. Игра у Шиллера, как и у Канта, рассматривается через эстетическую призму восприятия: «...из всех состояний именно и игра и только игра делает его совершенным и сразу раскрывает его двойственную природу ... человек должен только играть красотой, и только красотой одною он должен играть» [11].

Однако наиболее цитируемой и базовой для многих последующих работ в данной области стала вышедшая в 1938 г. книга «*Homo ludens*» нидерландского историка культуры Йогана Хёйзинги. В основу предложенной им концепции игры были положены утверждения о том, что игра по своей природе неотделима от человеческой культуры, она имеет более древнее происхождение, поскольку проявления игры можно наблюдать и в животном мире, и, по мнению Хёйзинги, они не отличаются кардинально от игры людей. Анализируя данную работу, П. С. Гуревич в своей статье «Игра как предвестие культуры» пишет: «Голландский историк культуры был убежден в том, что игра скорее, нежели труд, была формирующим элементом человеческой культуры. Раньше чем изменять окружающую среду, человек сделал это в собственном воображении, в сфере игры».

Тем не менее роль игры при этом не становится, по его мнению, культуросозидающей. «Когда Хёйзинга говорит об игровом элементе культуры, он вовсе не подразумевает, что игры занимают важное место среди различных форм жизнедеятельности культуры. Не имеется в виду и то, что культура происходит из игры в результате эволюции. Не следует понимать концепцию Хёйзинги в том смысле, что первоначальная игра преобразовалась в нечто, игрой уже не являющееся, и только теперь может быть названа культурой. Культура возникает в форме игры. Вот исходная предпосылка названной концепции. Культура первоначально разыгрывается. Те виды деятельности,

которые прямо направлены на удовлетворение жизненных потребностей (например, охота), в архаическом обществе предпочитают находить себе игровую форму. Человеческое общежитие поднимается до супрабиологических форм, придающих ему высшую ценность посредством игр. В этих играх, по мнению Хейзинги, общество выражает свое понимание жизни и мира» [5]. Что касается взаимосвязи игры и культуры, Хейзинга пишет: «Стало быть, не следует понимать дело таким образом, что игра мало-помалу перерастает или вдруг преобразуется в культуру, но скорее так, что культуре в ее начальных фазах свойственно нечто игровое, что представляется в формах и атмосфере игры. В этом двуединстве культуры и игры, игра является первичным, объективно воспринимаемым, конкретно определенным фактом, в то время как культура есть всего лишь характеристика, которую наше историческое суждение привязывает к данному случаю».

Базовыми принципами, определяющими игру по Хейзингу, являются, во-первых, отсутствие принуждения (игра по принуждению не может оставаться игрой, разве что вынужденным воспроизведением игры), во-вторых, – осознанное разграничение ее и реальной жизни и, в-третьих, – ее безусловность посторонними интересами. Кроме того, автор указывает на временную и пространственную ограниченность игры («Игра начинается, и в определенный момент ей приходит конец. Она “разыгрывается”»), повторяемость и непереносимое закрепление игры как культурной формы («Однажды сыгранная, она остается в памяти как некое духовное творение или духовная ценность» [10]). Именно этот выделенный Хейзингой набор признаков, в большей или меньшей степени признаваемый его коллегами, и стал основополагающим для последующих посвященных данной теме работ на протяжении практически всего двадцатого столетия.

Еще одна широко известная, отличающаяся от хейзинговской по нескольким ключевым параметрам трактовка понятия игры, была предложена немецким философом и феноменологом Ойгеном Финком, который как и Хейзинга, предполагает игру неотделимой от культурогенеза, рассматривая ее как один из основных феноменов человеческого бытия. Однако, в отличие от своего голландского коллеги, философ атрибутирует игровое поведение исключительно к человеческой деятельности, не признавая способности играть за животными («Животное не знает игры фантазии как общения с возможностями, оно не играет, относя себя к воображаемой видимости» [9]), тем более

за миром живой и неживой природы, по отношению к которому также часто используется это понятие («игра красок», «игра света и тени»). Трактую игру как основной феномен человеческого бытия, Финк выделяет ее важные черты. Игра в его трактовке – «импульсивное, спонтанно протекающее вершение, окрыленное действование, подобное движению человеческого бытия в себе самом. Чем меньше мы сплетаем игру с прочими жизненными устремлениями, чем беспцельней игра, тем раньше мы находим в ней малое, но полное в себе счастье» [9].

Интерес к игре как общему принципу культуры появился и у отечественных исследователей, среди которых особенно выделяется работа филолога и теоретика культуры М. М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса». Рассматривая феномен народной карнавальной культуры, Бахтин отмечает его исключительную связь с понятием игры: «Отметим прежде всего большую роль в романе Рабле всевозможных игр. В гл. XX «Гаргантюа» включен знаменитый список игр, в которые играет юный герой после обеда. Этот список в каноническом издании (1542) состоит из двухсот семнадцати названий игр: сюда входит длинная серия карточных игр, ряд комнатных и настольных игр и целый ряд игр на воздухе ... Интерес самого Рабле к играм имеет, конечно, далеко не случайный характер. Он разделяет этот интерес со всей своей эпохой. Игры были связаны не только внешней, но и внутренней существенной связью с народно-площадной стороной праздника» [1]. Действительно, в своем описании Бахтин наделяет народное празднество именно теми чертами, которые его современники относили к понятию игры: «Праздник не поддается никакому утилитарному осмыслению (как отдых, разрядка и пр.). Праздник как раз и освобождает от всякой утилитарности и практицизма; это – временный выход в утопический мир. Нельзя свести праздник и к определенному ограниченному содержанию (например, к отмечаемому праздником историческому событию) – он вырывается за пределы всякого ограниченного содержания. Нельзя оторвать праздник и от жизни тела, земли, природы, космоса. В праздник и “солнце играет на небе”» [1].

Таким образом, к середине двадцатого столетия сформировалась концепция, которую по праву можно назвать ключевой в области игровых принципов в культуре. До настоящего времени работа Йохана Хёйзинги остается наиболее цитируемой в исследованиях по данной тематике [10]. Однако данная работа, при всей ее фундаментальности

и колоссальных заслугах автора, по естественным причинам не может учитывать изменений, произошедших с игровыми принципами в более поздние периоды, в том числе в последние десятилетия XX в., с наступлением постмодернистской эпохи. Вот почему автору кажется особенно важным уделить внимание именно этому периоду, как менее исследованному и нуждающемуся в дополнительной индивидуальной характеристике с точки зрения трансформации игровых концепций. Постмодерн – эпоха, непосредственным образом влияющая на нашу сегодняшнюю жизнь, конструирующая наше восприятие мира различными способами, в том числе через литературу, в которой роль игры переживает наиболее ощутимые изменения. Кроме того, данный вопрос выглядит интересным еще и потому, что период постмодерна трактуется многими теоретиками культуры, искусства и философии как радикальное изменение, разительная смена парадигмы, что тем более стимулирует к изучению периода не только как оказывающего непосредственное влияние на современность, но и стоящий внимания сам по себе, за счет происходящих в нем процессов.

Как отмечают многие философы, разрабатывавшие вопрос постмодернистского прочтения мира, в этот период в центре внимания оказывается текст (либо в качестве альтернативы – язык). Подобное мнение высказывается в работах Ж. Дерриды, М. Фуко, Ж. Лакана, У. Эко и других зарубежных и отечественных теоретиков. В связи с этим разумно не только выделять отличительные особенности постмодернистской игры, основываясь на практических текстовых (по крайней мере, в своем изначальном варианте) артефактах, но и в общем уделить внимание тому, как текстовая доминанта сказывается на способах реализации игровых принципов в культуре. Переходя к разбору таких способов, предполагается продемонстрировать, в чем же выражается и как подчеркивается отказ от «классических» характеристик игры.

Пожалуй, самым ярким примером разрыва с классической игровой традицией и отказа следовать ей служит принцип, который можно охарактеризовать как деконструирование «классических» игровых законов. На уровне текста он обычно выражается в обмане ожиданий реципиента и создает эффект неожиданности. В одном из интервью сам автор пьес, на примере которых будут демонстрироваться разбираемые принципы, – британский драматург Том Стоппард, – признается: «Dislocation of the audience's assumptions is a large part of what I

like to write»¹ [12]. Под такого рода «обманом» можно в данном случае понимать непосредственный отказ следовать правилам игры – у Стоппарда это буквально нарушение правил, выведенных в своих работах Йоханом Хёйзингой. В качестве иллюстрации хотелось бы привести одну из известнейших цитат авторского дебюта Т. Стоппарда – пьесы «Розенкранц и Гильденстерн мертвы»:

Розенкранц: Сыграем в вопросы?

Гильденстерн: А что это даст?

Розенкранц: Практику!

Гильденстерн: Не вопрос! Один – ноль.

Розенкранц: Свинство.

Гильденстерн: Почему?

Розенкранц: Я же еще не начал.

Гильденстерн: Не вопрос. Два – ноль [8].

Этот небольшой отрывок содержит в себе сразу две примечательные особенности. Здесь автор буквально заигрывает с самой игрой, отменяя принцип ее выделенности во времени и в пространстве. Действительно, комический эффект и удивление от неожиданного авторского хода создается в этом фрагменте за счет того, что нарушается принцип оговоренного начала и конца игры – каждый персонаж имеет свое представление о ее границах, и никто не может их рассудить, да в этом и нет необходимости. Кроме того, соседней строчкой один из героев ставит вопрос о цели, преследуемой игрой, и получает предметный ответ («Что это даст? – Практику!»). В то же время, как мы помним, по Хёйзингу, игра изначально отличается принципиальным отсутствием какого-либо целеполагания. Нарушение сразу двух «классических» игровых правил в таком небольшом отрывке (весьма удивительное для простого совпадения), не является единственным примером такого «заигрывания» с выведенными Хёйзингой постулатами. Так, в других произведениях автор нарушает, например, и принцип пространственной выделенности игры, делая жизнь частью сценического образа персонажей, и абсолютно запутывая зрителя, пытающегося понять, в какой момент события происходят с героями, а в какой – с персонажами, которых они вынуждены играть.

¹ Букв. 'Обман зрительских ожиданий составляет изрядную часть того, о чем мне так нравится писать'.

Еще одним приемом, который возможно рассматривать в качестве примера постмодернистской игры, является интертекстуальность в широчайшем варианте ее применения, и различные способы ее создания. Многочисленные отсылки к уже закрепившимся в культуре произведениям стали если не постоянным маркером, то, по крайней мере, распространенной характеристикой постмодернистских произведений, придавая им дополнительные смыслы с помощью текстов, на которые эти ссылки направлены. Часто создаваемый таким образом подтекст не только дополняет основной текст, но и противоречит ему, заменяя кажущийся его смысл на противоположный. Здесь можно увидеть непосредственную реализацию взглядов Джеймисона на постмодернистскую интертекстуальность, особенностью которой является прием пастиша: сложные отсылки, ирония, маскируемая порой при их помощи, дополнительные смыслы, присовокупляемые к актуальному тексту посредством обращения к предшествующим ему текстам, не несут в себе определенной цели, например сатирического высмеивания – одного из самых распространенных обоснований употребления этого приема в предыдущие периоды. Так, например, «Дон Кихот», пародировавший манеру написания героических романов своего времени, служил для читателя сатирой, раскрывающей нелепости и безвкусию, встречающиеся порой в популярной тогда литературе. В случае постмодернистского произведения, напротив, этот прием служит почти исключительно для построения внутреннего каркаса произведения, хотя здесь на перекличке нескольких текстов может основываться ничуть не меньшая, а порой и большая часть сюжета. Так, в пьесе Т. Стоппарда «Травести» сразу несколько героев представляют собой очевидную аллюзию на персонажей «Как важно быть серьезным» О. Уайльда, что, однако, не влечет за собой ничего, кроме множества ситуаций, выглядящих особенно остроумными благодаря «узнаванию» знакомых мизансцен и диалогов в новом перерождении. Герои же пьесы «Розенкранц и Гильденстерн мертвы» живут в пространстве, очерченном пьесой Уильяма Шекспира, а развязку детектива «Настоящий инспектор Хаунд» можно буквально предугадать, узнав вовремя аллюзию на сюжет «Мышеловки» Агаты Кристи. В связи с этим хочется отметить, что знакомство с постмодернистским произведением, насыщенным аллюзиями, выглядит тем более интересным, чем лучше реципиент знаком с претекстами, лежащими в основе построения авторских аллюзий. Поскольку для многих писателей это

предполагает знакомство с широким кругом авторов, включающим не только отличное знание классической литературы и культурного наследия страны, из которой происходит писатель (часто – не только литературы, но и прецедентных групп самого разного рода), кажется тем более удивительной распространенная попытка рассматривать постмодернистскую литературу как артефакт массовой культуры, ориентированной в первую очередь на широкий круг потребителей. Многие постмодернистские произведения выстраиваются таким образом, чтобы привлекать читателя и на непосредственном уровне, а интертекстуальная связь в таком случае выполняет функцию «двойного дна», расширяя представление читателя о тексте.

Говоря об игре в тексте, будет странно обойти вниманием самое непосредственное ее проявление – языковые игры, многочисленную игру слов, основанную чаще всего на многозначности либо созвучии тех или иных фраз и выражений. Понятие языковой игры было введено в середине XX в. Людвигом Витгенштейном, у которого оно подразумевало построение устных и письменных текстов по определенным правилам, создающим плюрализм смыслов [3]. Языковая игра пользуется полным арсеналом возможностей, представленным творцу текстовой формой изложения: она может задействовать все уровни языка, от фонетического до метатекстового; она имеет набор приемов, большая часть которых является художественными тропами. Среди них можно назвать каламбуры, спунеризмы, аллюзии и реминисценции, параллелизмы, аллитерации, метафоры и перифразы, подчас даже игру с графическим представлением текста. В более поздних работах отечественных ученых – Е. А. Земской, М. А. Китайгородской и Н. Н. Розановой на ту же тематику, языковая игра определяется как «явления, когда говорящий “играет” с формой речи, когда свободное отношение к форме речи получает эстетическое задание, пусть даже самое скромное» [6]. Таким образом, как мы видим, в качестве основной функции языковой игры обычно выделяется поэтическая и эстетическая функция. Однако, что касается игры произведений постмодерна, здесь, по нашему мнению, функция языковых игр становится несколько шире и может приобретать дополнительную нагрузку. В произведениях постмодернистской направленности языковая игра и игра вообще часто, помимо исключительно эстетической функции, может также выполнять вспомогательную функцию передачи авторской мысли, она как бы раскрывает собой полноту картины

и – вольно или невольно – часто выполняет селективную функцию, деля реципиентов на улавливающих и пропускающих такого рода авторские экзерсисы. Здесь возникает проблема для переводчика, ибо далеко не все выражения при передаче на другом языке сохраняют многозначность, на которой строится комический эффект в языке-источнике. Так, например, об этом говорит короткий диалог героев на корабле, отправленном к английским берегам:

– Are we all right to England?

– You look all right to me, I don't think they are very particular in England [13].

Переводчик вынужден заменить нейтральным:

– Ну-с, готовы ли мы для Англии?

– Что до меня, то все в порядке. Вряд ли они там в Англии слишком требовательны [8].

Действительно, передать средствами русского языка непонимание, основанное на разной интерпретации героями устойчивого в английском словосочетании «allright» представляется сложным. Однако в качестве компромиссного варианта, намекающего, по меньшей мере, на авторский замысел, можно было бы предложить, например, задействовать многозначный глагол «идти», применяемый в русском языке к судам:

– Так что, мы уже подходим к Англии?

– Как по мне, так и раньше подходили [8].

Подытоживая сказанное, следует сделать акцент на том, что текстовые приемы постмодернистской игры не отменяют в полной мере «классические» правила, сформулированные для нее теоретиками предыдущих десятилетий, однако могут существенно дополнять их, «заигрывая» порой с самими этими правилами и представляя к ним собственный подход. При анализе текстов постмодернистского периода опора на специфические особенности игры позволяет открыть дополнительные аспекты взаимодействия автор – реципиент и существенно расширить картину рассматриваемого произведения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса – М.: Художественная литература, 1990. – 543 с.
2. *Бычков В. В.* Эстетика. – М.: Гардарики, 2006. – 556 с.

3. Витгенштейн Л. Философские исследования [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000273/st000.shtml>
4. Гадамер Г.-Г. Игра искусства // Вопросы философии. – 2006. – № 8. – С. 164–168.
5. Гуревич П. С. Игра как предвестие культуры // Философия культуры – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://society.polbu.ru/gurevich_culturephilo/ch10_i.html
6. Земская Е. А., Китайгородская М. А., Розанова Н. Н. Языковая игра // Русская разговорная речь. – М. : Наука, 1981. – С. 172–214.
7. Кант И. Критика способности суждения // Сочинения: в 6 т. / под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. – М. : Мысль, 1966. – 562 с.
8. Стоппард Т. Розенкранц и Гильдерстен мертвы и другие пьесы. – М. : Иностранка, 2006. – 702 с.
9. Финк О. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 215–217.
10. Хёйзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня / пер. с нидерл. Г. М. Тавризян – М. : Прогресс, 1992. – С. 12–30.
11. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Собр. соч.: в 7 т. / под общ. ред. Н. Н. Вильмонта, Р. М. Самарина – М. : Гослитиздат, 1957. – С. 298–303.
12. Sammells N. Tom Stoppard: the artist as critic – L.: Macmillan press, 1988. – P. 15–17.
13. Stoppard T. Rosencrantz and Guildenstern are dead – L.: Faber & Faber, 1967. – P. 57–59.

УДК 008

О. В. Родионова

кандидат культурологии, доцент, доцент кафедры Мировой культуры ИМО и СПН МГЛУ; e-mail: olgavrodionova@yandex.ru

ЧУЖОЙ, ИНОЙ, ДРУГОЙ – СЕМАНТИЧЕСКИЙ РЯД МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА

Статья посвящена анализу опыта межрелигиозного взаимодействия в Средние века, раннее Новое время и сегодня. Актуализируется опыт конструирования образа Другого, его визуализация и коннотация со своей и иной культурной традицией.

Ключевые слова: межкультурное и межконфессиональное взаимодействие; диалог культур; образы Другого в визуальной традиции христианства и ислама; монстры; современная практика межкультурного и межрелигиозного восприятия.

Rodionova O. V.

Ph. D. in Cultural Studies, Associate Professor, Associate Professor of the Department of World Culture of the Institute of International Relations and Social-political Studies, MSLU; e-mail: olgavrodionova@yandex.ru

ALIEN, OTHER, THE OTHER – SEMANTIC RANGE OF INTERCULTURAL DIALOGUE

The article is devoted to the analysis generalizes the experience of interreligious cooperation in the traditional period and today. Updated the experience of constructing the image of the Other, its visualization and connotation with their own and foreign cultural tradition culture.

Key words: intercultural and interconfessional interaction; dialogue among cultures; images of the Other in the visual traditions of Christianity and Islam; the monsters; the modern practice of intercultural and inter-religious perception.

Межкультурный диалог – ведущая тема сегодняшнего дня. Философское осмысление и практика повседневной жизни идут по пути создания единого комфортного мира. На фоне глобализации подобное движение представляется единственно возможным и верным. «Искусство сочетания разницы и единств, которое дается некой включенностью в общую историю мировой культуры, из которой мы уже уйти не можем. <...> И нет большего одиночества, чем одиночества двух кегельных шаров, одинаковых бильярдных шаров. Они одинаковые, они заменяют друг друга, и они абсолютно друг другу не нужны,

им не о чем говорить между собой. Между тем люди потому и нуждаются в общении, что они разные и должны быть разными» [1, с. 464]. Остается, правда, неясным, почему межэтнических, межконфессиональных конфликтов не становится меньше, кроме того, в ряде случаев они принимают все более непримиримую форму.

Философия диалога имеет весьма длительную историю: от появления интересующих нас категорий у Аристотеля до самостоятельно-го направления культурофилософского и социокультурного осмысления XX в., представленного трудами М. Бахтина, М. Библера, Ч. Кули, Ю. Лотмана, Дж. Г. Мида и др. Общая идея этих изысканий состоит в уверенности, что без Другого (термин М. Бахтина) не понять самого себя. Другой задает границы моей идентичности (в рамках символического интеракционизма); культуры, семиосферы (в концепции Ю. Лотмана). Таким образом, культура отныне и во веки обречена на конструирование Себя и Другого. Очевидно, что в этих построениях без оценочных характеристик не обойтись. Важно, происходит ли создание образа оппонента в категориях дружественных (Другой), просто отличных (Иной) или негативных (Чужой). Сама идея самобытности культуры может возникнуть только потому, что рядом есть другая культура. Если нет контраста, то нет и специфики. <...> Таким образом и возникает эта сложная и вместе с тем необходимая проблема общения. Она пронизывает всю нашу жизнь. Она сквозит в мелочах – в том, как мы здороваемся [1]. Всякая культура начинается с разбиения мира на внутреннее («свое») пространство и внешнее («их»). Как это бинарное разбиение интерпретируется – зависит от типологии культуры. Однако само такое разбиение принадлежит к универсалиям [2]. При этом «мы и «они» зеркальны, что у нас недопустимо – у них дозволено.

Если представить себе мир культуры, состоящим из бинарных оппозиций (как это принято в структурализме), то основная задача полярных пар – установка границ. К числу базовых, универсальных, оппозиций может быть отнесена и пара: «свой – чужой». Очевидно, что конструкт «Своего» находится прежде всего на бытовом, обыденном, уровне, следовательно, мало, если вообще осознается (пожалуй, единственным примером сознательной идентичности может служить процесс формирования ребенка в билингвальной семье, когда ему приходится принимать решение, к какому же этносу, культуре, религии он относит себя сам). Рефлексируемое включение

самоидентификационных механизмов происходит при создании концепта Чужого / Другого (в данном случае эти термины могут быть примером синонимичного ряда). Таким образом, на примере конструкта Другого мы сталкиваемся с осознанным (даже на бытовом уровне) созданием культурного текста. «“Открытый текст” – это характерный пример такого синтактико-семантико-прагматического устройства, в самом процессе порождения которого предусматриваются способы его интерпретации» [5, с. 11–12]. Тексты, нацеленные на вполне определенные реакции более или менее определенного круга читателей ... на самом деле открыты для всевозможных «ошибочных» декодирований. Текст, столь чрезмерно «открытый» для интерпретации, будем называть *закрытым* [5]. Читатель в этих жестких рамках не запланирован, так как текст обращен ко всем. Сам текст и только сам текст, именно такой, какой он есть, говорит нам о том, какого читателя он предполагает [5]. Иными словами, **модель Читатель** – это комплекс благоприятных условий (по Остину), определяемых в каждом конкретном случае самим текстом, которые должны быть выполнены, чтобы данный текст полностью актуализировал свое потенциальное содержание [5].

В силу того, что концепты «свой» и «чужой» состоят из исключительно положительных («свой») и отрицательных («чужой») элементов они могут быть прочитаны в категориях открытого текста и закрытой модели читателя (по Эко). Таким образом, для реконструкции межкультурных отношений определенного исторического периода оба концепта («свой» и «чужой») как взаимообъясняющие нуждаются в подробном анализе.

Несмотря на этно- и конфессиоцентризм мир доиндустриальной, традиционной культуры не мог похвастаться реальной монокультурностью. Так, для осознания собственной чистоты (религиозной, этнической, конфессиональной) необходимо было наличие Иного: инородца, иноверца, гоя, кафира, язычника, варвара, латиняна, татарина, еврея, сарацина и т. п. Указания: «По нужде можно есть и с язычником, но не с латиняном», пословицы: «Незванный гость хуже татарина», – говорят сами за себя. Элементарный акт мышления есть перевод. Элементарный механизм перевода есть диалог. Диалог подразумевает асимметрию, которая выражается, во-первых, в различии семиотической структуры (языка) и, во-вторых, в попеременной смене направленности сообщений, из чего следует, что участники диалога

попеременно переходят с позиции «передачи» на позицию «приема», и значит, передача ведется дискретными порциями с перерывами между ними. Однако, если без семиотического различия диалог бессмыслен, то при исключительном и абсолютном различии он невозможен. Асимметрия подразумевает уровень инвариантности [2].

Рассмотрим логику построения концепта «чужой»/«иной» в традиционный период и сравним с картиной дня сегодняшнего.

«Чужой» – это прежде всего образ врага, действуя в соответствии с концепцией открытого текста, «чужой» наделен отрицательными коннотациями. Логика их подбора подчинена правилам игры, когда свой всегда идеален, а «чужой» – его зеркальное отражение, следовательно, «чужой» – враг на все времена; фантазия; идеальное зло. В греческих житиях с X в. используется понятие «агарян» (как родового для мусульман), даже полководца именуют «эмиром агарянским», в более ранних западных источниках мусульмане назывались сарацинами. На Руси в сказании о Дмитрии Донском его противники названы безбожными агарянами, это же описание мы встречаем и по отношению к врагам Ивана Грозного в его Казанском походе.

В хронике архиепископа зальцбургского о сарацинах говорят как о потомках трех братьев из Хоросана, которые были большими тиранами и язычниками, чем сам император Траян – гонитель христиан. Там же мы встречаем яркий портрет противника крестоносцев – язычника, который убивает всех без разбора и пьет кровь своих врагов [8].

До XVI в. в западных языках практически не использовался термин «мусульманин», он заменялся этническими именами: арабы, турки, агаряне, исмаилиты, мавры, сарацины [8]. Некоторые авторы пытались найти основу слова «сарацин» в Истории Святого Грааля XIII в. Иосиф Аримафейский рассуждает о происхождении термина, указывает, что он не может происходить от имени Сарры, жены Авраама, поскольку она была еврейкой, название же возводится к названию города Sarras, в котором впервые услышали весть о приходе пророка Мухаммада, который был послан спасти их, хотя и был проклят за обжорство [8].

Идолопоклонство и содомия приписывается также татарам и монголам. Монголы принадлежат по своей физиогномике и поведению к тому же лагерю, что евреи и мусульмане, но при этом они занимают особую идеологическую и иконологическую нишу. Образ татар чаще присутствовал в Восточной Европе (и христианстве), а монголов –

в западной. Образ татар носил как реалистический, так и экзотический характер, связанный с ними как выходцами из Тартара. На Херфордских картах место обитания татар определено как Скифия [9].

Обратим внимание, что категории «открытого» и «закрытого» текста, по Эко, в конструкторе «свой» – «чужой» носят несколько амбивалентный характер. С одной стороны, «чужой» может быть рассмотрен в категориях открытого текста, прежде всего потому, что на средневековый контекст указывает и сам У. Эко в своем определении. Таким образом, «чужой» конструируется из четко определенного ряда элементов с отрицательными (нечистыми, позорными) коннотациями, причисляемыми в контексте именно этого периода как буквально, так и иносказательно. Во многих хрониках времен Первого крестового похода война с неверными описывается как одно из знамений Конца Света, что создает максимально мифологизированный образ врага как орудия антихриста. Многие хронисты считают Мухаммада богом сарацинов (by their God «Machomet») [8]. В XIII–XIV вв. Мухаммада изображали как ересиарха в традиционной христианской риторике, говоря также, что и сам Коран состоит из «смеси» христианского и еврейского законов, а также фантазий самих мусульман [8].

С другой стороны, пересечение водораздела традиционного, индустриального и/или постиндустриального общества возможность очертить круг резко отрицательных элементов и дать им однозначную интерпретацию, как нам представляется, исчезает. Мифы современности от Супермена (Джеймса Бонда), рассмотренных У. Эко до велогонки Тур-де-Франс и пеномоющих средств, описанных Р. Бартом, предельно политизированы в осмыслении, следовательно, должны быть рассмотрены в категориях закрытого текста. Так функционирует миф сегодня (см. одноименную статью Р. Барта), но так ли конструируется концепт «чужой»? Поскольку декодирование сообщения не может быть заранее предопределено его автором, но во многом зависит от конкретных обстоятельств восприятия, когда некий акт коммуникации получает широкий отклик в обществе, решающее значение приобретает не сам текст как таковой, а то, как данный текст прочитывается этим обществом [6].

Рассмотрим весьма спорный артефакт образца 2012 г. – «Справочник трудового мигранта» [4], изданный в Санкт-Петербурге. Очевидно, что уровень, или качество, базовой культуры мигранта ничем

не отличается от античного варвара, средневекового поганого и дикаря периода раннего Нового времени. Более того, на них (мигрантов) распространяется базовое правило формирования образа «чужой»: «У них разрешено то, что у нас недопустимо». Следовательно, конструируя образ «чужака», можно не использовать человеческое измерение от Псиглавца до Шпателя. Подчеркивание национальности в криминальной хронике ничем, по сути, не отличается от специфических черт физиономии еврея или сарацина в хрониках Средневековья. Таким образом, следует признать, что либо постмодернизм не распространяется на ряд явлений, прежде всего, на логику конструирования концепта «чужого», либо мы должны признать наличие оазиса средневековой культуры в дне сегодняшнем. Существует, впрочем, и третий вариант: образ «чужого» принадлежит категории культурных универсалий и/или архетипов, в силу чего мало подвержен, если подвержен вообще трансформации.

Наделенный всеми inferнальными качествами мусульманин является при этом указанием на какую-то религию, но фиксирует почти исключительно отсылку к этносу, наделенному демонической силой, служащему Сатане и поклоняющемуся идолам. Показательно, что этот образ мы встретим и в Испании, где доподлинно знали о монотеизме мусульман/сарацин. Более того, в законодательной практике по отношению к мусульманам и евреям христиане использовали часть мусульманских законов, созданных для зимми (охраняемого меньшинства). В случае признания единобожия мусульман статус их становился, как ни странно, еще более сомнительным, так как вводил их в категорию еретиков, поругателей истинной веры.

Показательно, что даже в представлении Анны Комнин (XII в.), дочери византийского императора Алексея Комнина, одной из просвещенных женщин своего времени, сарацины оставались мерзкими язычниками, поклоняющимися Астарте. Термины «сарацин» и «мавр» употреблялись средневековыми авторами для обозначения неверных, язычников, даже если речь шла о античных временах, в позднесредневековом Житие св. Екатерины, написанном на средне-английском, император Максенций (нач. IV в.), называется сарацином [8].

Знаковые элементы остались с образом мавра/сарацина даже тогда, когда он перестал восприниматься непосредственным противником, так Отелло в XVII в. У. Шекспира, и сегодня имеет лицо эфиопа, называясь мавром. Во второй половине XX в. после Второго

Ватиканского собора во многих городах Испании исчез традиционный со времен реконкисты XII в. карнавальный персонаж «Махома» – чучело, изображающее Мухаммада¹ [8].

Тем не менее образ сарацина как язычника (поганого) жил в эпосе крестоносцев, литургической драме, житиях святых вплоть до XV–XVI вв., а в деревенских фестивалях – до второй половины XX в. При соприкосновении с мусульманами миф об их идолопоклонстве быстро исчезал. Но и знающие с VIII в. о монотеизме мусульман испанские авторы и позднейшие западные источники, построенные на трудах испанских и других восточных авторов, изображали мусульман одним их еретических направлений христианства, а самого пророка как дьявольского ересиарха [8].

Второй разновидностью иноконцепта является категория «соседа» («иного» по вере и культуре). Здесь ситуация может развиваться по нескольким сценариям:

1. Опыт инореальности постепенно проникает в свой, дополняя и чем-то подменяя его. Подобную тенденцию легко проследить в этнографических описаниях опыта совместного бытования двух и более культур.

Основной сложностью здесь, как уже неоднократно отмечалось выше, является низкий уровень рефлексии в культуре повседневности и быта. Складывается парадоксальная ситуация: межкультурное взаимодействие может зафиксировать или сторонний наблюдатель (ученый), или носитель последнего из пластов культуры, которое даст ретроспективное видение, не соответствующее исторической правде (так в объяснении семантики чида – традиционного памирского дома – сам памирец даст, прежде всего, исмаилиитскую трактовку, в крайнем случае укажет на некоторые элементы зороастризма в декоре, но никак не на структуру Храма Огня, которая и сформировала памирский дом). В любом случае границы культуры повседневности будут нарушены. С точки зрения «принимающей» стороны процесс восприятия делится на следующие этапы:

– поступающие извне тексты сохраняют облик «чужих» (по языку и семиотике. – О. Р.). В воспринимающей культуре они занимают самое высокое ценностное положение в иерархии;

¹ По средневековой легенде Махома – беглый католический кардинал, который из Магриба начал проповедь своего учения, которое, разумеется, расценивалось как христианская ересь.

– оба начала: «импортированные» тексты и «своя» культура – взаимно перестраиваются. Умножаются переводы, переделки, адаптации. Верх берут идеи органического развития;

– обнаруживается тенденция отделить высшее содержание усвоенного миропонимания от той конкретной национальной культуры, в тексты которой она была импортирована. Культивируется неприязнь к культуре, первоначально транслировавшей данные тексты, и подчеркивается истинно национальная их природа;

– тексты-провокаторы полностью растворяются в культурной толще воспринимающей культуры;

– культура-преемник, в пространство которой переместился общий центр семиосферы, переходит в позицию культуры-передатчика и сама становится, источником потока текстов, направляемых в другие, с ее позиции, – периферийные, районы семиосферы [2].

Обратим внимание, что данная технология заимствования характерна преимущественно при движении новации «сверху», по терминологии Н. Эйдельмана, т. е. в этом случае инотексту изначально придается референтное значение (здесь можно говорить о противопоставлении женского затворничества и ассамблей во времена Петра I или язычества и единобожия в ообразе Авраама/Ибрахима в мусульманской традиции). Если же речь идет о совместном бытовании и диффузном проникновении соседних / старых и новых культур, то здесь, скорее, будет иметь место механизм замещения по принципу подобия. Именно таким способом формируются названия типа *Santa Maria sopra Minerva* (Святая Мария над Минервой, т. е. храм Святой Марии на месте Храма Минервы), или устойчивая ассоциация мечети Купол Скалы с Храмом Иерусалимским в художественной культуре христиан (православных и католиков) Средневековья и периода раннего Нового времени (здесь уместно упомянуть иконы, картины, мозаики, посвященные сценам Обручения Марии, Сретения, Испытания Христа, а также артефакты еврейской-сефардской культуры вплоть до XX в.). Во всех перечисленных случаях замещение происходит вместе со сменной культурной парадигмы. Сам же артефакт, оставаясь в нерелексируемой сфере культуры повседневности, начинает осмысляться позднейшими исследователями с позиций новой культуры.

Таким образом, в опыте совместного бытования инокультурные заимствования переводятся в свою реальность. Подобный перевод

по аналогии с интрасемиотическим, в концепции Р. Якобсона, можно назвать интракультурным. Особенно ярко эта тенденция видна на примере трансформации комплекса народного костюма соседних народов, в частности в использовании паранджи таджиками, узбеками, туркменами и евреями в Средней Азии.

2. Осмысление себя через иноопыт.

Так под влиянием мусульманского мира, в том числе интеллектуального, в Испании сложилась специфическая иудейская литературная и философская традиция. Американская исследовательница Диана Лобель для того чтобы описать мыслителей, принадлежащих в равной степени как к миру мистицизма, так и к миру философии, предложила такое деление:

- интеллектуальный мистицизм (наследие Аристотелевской школы). Речь идет о таких философах, как ал-Фараби, ибн Бадж, Маймонид, которые полагали, что интеллект – рациональное начало человека – возвышает его над прочими живыми существами, делая возможным познание. Целью этого направления было объединение человеческого интеллекта с активным интеллектом Бога;

- философский мистицизм, представленный ибн Габиролем, Бахией, ибн Туфайлом. Они, в свою очередь, отдавая должное рациональному началу, все же подчеркивали важность и других составляющих человеческого существа (чувства, воображение, сердце, душа). Эти мыслители стали тем мостом, который соединил суфизм как религиозное мистическое учение и классическую философию, уходящую корнями в античное наследие [7].

На примере Испании или так называемого феномена Толедо мы встречаем редчайший пример, когда совместное бытование приводит к творческому, конкурентному и положительному взаимодействию нескольких культур, помогающих более четко самоидентифицировать свою собственную. Чаще всего в традиционный период мы встречаем несколько разновидностей инокультурного концепта. Его характеристики во многом зависят от задач, которые ставит собственная культурная среда, будь то в политической, религиозной или бытовой сфере. В любом случае «чужому»/«иному» будет отведена роль с пониженным социальным статусом, ставящего его или в положение врага (еретика, язычника), или в положение неполноценного (по правам, одежде, роду деятельности) члена общества.

Изменилось ли что-то сегодня? Декларация прав человека, соответствующие статьи большинства национальных конституций

гарантируют свободу вероисповедания, равенство представителей всех религий перед законом подчеркнуто светской властью. На первый взгляд, это положение дел отражено и в современных моделях культурной политики: мульти- и интеркультурализме. На самом деле мультикультурализм предполагает равнозначность всех культур, что вызывает сложности самого разного порядка от труднопреодолеваемого европоцентризма и имперского сознания до «подогревания» националистических выступлений и невозможности найти единую платформу для совместной жизнедеятельности и /или интеграции.

Интеркультурализм, казалось бы, возвращается к вековой мудрости о неприемлемости своего устава в чужом монастыре; предлагается выработать платформу культурного единства (т. е. общих ценностей), базу для интеграции, на которой уже каждый будет культивировать свои этнические и конфессиональные особенности. Единственный пример толерантной схемы действия удается обнаружить только в Конституции II Ватиканского Собора о нехристианских церквях. Если вспомнить, что в сфере повседневности чаще действуют не конституции, а нерелефлексированные универсалии, вопрос о толерантности к Врагу остается открытым, что особенно заметно в миграционной политике Европы и России. Можно предположить, что образ Другого / Иного / Чужого формируется из нескольких источников, в том числе и из внешнего образа самого реципиента, более того, не исчезает он и при физическом исчезновении самого врага, так наибольшее количество антисемитских пассажей Шекспира (1564–1616) не имело под собой реальной подоплеку непосредственного контакта, евреи были изгнаны из Англии в 1290 г. и допущены вновь только в 1650 г.

Чужак в большинстве случаев монстрообразен – от физиологии (псиглавец) до психологии (маньяк, этнически склонный к совершению преступлений). Если рассматривать образ врага в исторической перспективе, то корни проблемы следует искать в античных источниках, причем речь идет не только о трудах Геродота, Плиния Старшего, Страбона, но и о самой концепции античного мира – ойкумены – обитаемого мира, за границами которого (речь идет прежде всего о Греции в меньшей степени – о Риме) не то чтобы никто не живет, но не живут люди (читай, эллины или римляне), поэтому они могут иметь самые разные внешние черты: песью голову, рога, одну ногу, быть каннибалами, иметь иной цвет кожи и т. д., зависимость здесь была скорее обратной: раз они не эллины / римляне, то их внутренняя дисгармония отражается во внешнем уродстве.

Образы, создаваемые воображением собирателей чудес, перекочевали в средневековый мир с еще более усиленными коннотациями. Теоцентричный мир ставил на кон категории Спасения: вечной муки ада или вечного райского блаженства. Душа человека представлялась полем битвы сил Добра и Зла, весь мир, в том числе и географически, был поделен между ними, противоборство Бога и Сатаны не прекращалось ни на минуту. Очевидно, что поляризация мы – они касалась теперь не степени знания, хотя такую трактовку античного противостояния космоса и хаоса следует признать предельно упрощенной, но категорий нравственных, более того, смыслополагающих. Новым здесь стало отношение к Врагу, теперь он не необузданный дикарь, а хитрый и ловкий противник, расставляющий заманчивые сети, чтобы ловить глупцов и нетвердых в вере, а, следовательно, расшатывать основы Спасения. Подобное мироощущение было присуще в основном христианству, эсхатологические ожидания которого были одним из основных элементов средневековой доктрины. «Чужие», перекочевав, в основном из античных источников, приобрели ярко выраженные отрицательные характеристики именно этического порядка (в то время как в античные времена их уродство уже говорило само за себя). Показательно, что потеряв эстетическую непривлекательность, кроме эпитетов «грязный», «черный», чужие сохранили в неприкосновенности все свои нравственные изъяны. Еще одним аспектом античного заимствования служат географические описания неведомых земель, где собственно и обитают монстры. В средневековом контексте такими землями стали Эфиопия с отрицательными коннотациями и Земля Пресвитера Иоанна с положительными. Следует отметить, что эти земли соприкасались друг с другом как географически, так и метафорически, что приводило к созданию положительных (псиглавец св. Христофор) и отрицательных (эфиоп-сарацин, эфиоп-еврей) монстров.

Помимо античных источников к фантазийному монстротворчеству подталкивали различные элементы иной культуры, понятия превратно, не до конца, не понятия вовсе. Таким примером может служить образ еврея-совы или птицеголового и псиглавца-сарацина. Появление птицеголовых изображений людей можно встретить в Агаде (сборнике устной талмудической традиции), некоторые искусствоведы объясняют такую неожиданную трактовку традицией еврейского аниконизма. Запрет отдельных раввинов на изображение человека целиком преодолевается рисунком благородных птиц. Нас в данном

случае больше интересуют птицеголовцы, созданные фантазией внешней, в нашем случае христианской. В этом контексте трактовка меняется на диаметрально противоположную: сова похожа на человека, но, очевидно, что это не человек. Встречается и более сложное объяснения: сова – животное нечистое (некошерное), используется для большего унижения. В одном из оснований средневекового кровавого навета встречаем рассказ о подслеповатости новорожденных евреев, которых для улучшения зрения следует поить / купать в человеческой (христианской, невинной) крови.

Из всего вышесказанного выделим основные элементы:

- использование интраобразов в экстраконтексте с переменной знака оценки;
- наличие некоторой информации об иной культуре (о запретном / разрешенном; чистом / нечистом);
- неизменно негативная трактовка чужой культуры; динамика отсутствует.

Еще более сложную ситуацию мы наблюдаем в образе внешнего Другого (мусульманина). Следует напомнить, что опыт совместного бытования христиан и иудеев в Европе был повсеместен, это позволяет нам трактовать образ еврея как внутреннего Другого, в то время как с мусульманами рядом жили только русские и испанцы, что дает нам возможность говорить о мусульманине как о внешнем Другом для среднего европейца. Первая сложность в формировании внешнего образа мусульманина (сам термин не использовался и заменялся *сарацином*, *агарянином* или *исмаилитом*, что указывало, прежде всего, на этнические, а не религиозные особенности) заключалось в том, что он был неведом; вторая – даже после того, как сарацина увидели, его внешность мало изменилась. Хиггинс отмечает, что образ Другого прямо зависел от задач автора. Так мы можем увидеть Саладина (Салах ад-Дина) как в благородном так и безобразном облике. У М. Поло описание и трактовка внешности и поступков наблюдаемых народов прямо зависят от экономических интересов Европы.

Оставим за скобками эти утилитарные трактовки и обратимся к двум наиболее распространенным визуальным образам: сарацина-эфиопа и сарацина-кинокефала (псиглавца).

В христианской и мусульманской традиции Эфиопия практически равнозначна по отрицательным коннотациям, принципиальное различие заключается в том, что в исламе Эфиопия, в силу близости

к аду, населена абстрактными грешниками, а в христианстве, особенно после периода крестовых походов, иноверцами, прежде всего, мусульманами. Арабы наделялись дьявольской натурой, на протяжении ряда веков они изображались людьми с черной кожей, горящими огнем глазами, наделенными необыкновенной физической силой. Традиционно предполагалось, что они являются выходцами из африканских земель, а их чернота прямо указывала на дьявольское происхождение [8]. В Песне о Роланде (XII в.) сарацины (реальность VIII в., в которой противниками Роланда были баски, забыта) описываются, как представители негроидной расы: «Угля и сажи он чернее видом» [3]. Близость адова пламени делает лица эфиопов черными, а их неверие (традиционные эпитеты в описании мавров, сарацинов: «неверный», «поганый», «черный») лишь усиливает действие черного как культурного маркера. Ислам, долгое время воспринимающийся в христианской традиции как ересь, иногда, и Песнь о Роланде тому пример, «обрастает» дополнительными, уже языческими смыслами, так, вернувшись после поражения от Роланда, сарацины бегут к идолам, среди которых наравне перечисляются Аполлон и Магомет:

Стоял там Аполлен, их идол, в гроте.
Они к нему бегут, его поносят:
«За что ты, злобный бог, нас опозорил
И короля на поруганье бросил?
Ты верных слуг вознаграждаешь плохо.
Они сорвали с идола корону,
Потом его подвесили к колонне,
Потом свалили и топтали долго,
Пока он не распался на кусочки.
Карбункул с Тервагана ими сорван,
А Магомет повален в ров глубокий.
Его там псы грызут и свиньи гложут [3].

Набор оскверняющих статую животных также довольно привычен, с тем лишь уточнением, что свинья в монстротворчестве чаще соотносится с евреем, а собака – с мусульманином. Отсюда, по-видимому, и выходит образ кинокефала. Очевидно, что собака – нечистое животное в исламе, существует масса прямых указаний на запрет держать не только само животное в доме, но и его изображение. Тем не менее в мусульманской миниатюрной живописи собака встречается, причем в весьма примечательном контексте. Иллюстрируя кораническую притчу о семи спящих в пещере, художники

часто помещали у входа в пещеру стилизованное изображение собаки. С одной стороны, оно может быть интерпретировано как символ верности, с другой – как указание на символическое представление образа животной души, с которого начинается свое восхождение к высотам духа суфий. На подобную трактовку нас наводит также заимствованный характер описываемой композиции, восходящей, по мнению М. Бари, к буддийскому сюжету о трех спящих монахах и тигре [6]. Показательно, что в исследовании М. Бари это описание встречается в логике рассуждения о могиле Александра Великого, являющейся, в свою очередь, своеобразным порталом в иной, более высокий в духовном плане мир.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что в формировании визуального и семантического образа Другого (Чужого / Врага) происходит творческое соединение реальных и искаженных знаний о культуре и природе (в том числе физической) «иного». Кроме того, в творческом акте учитывается присущее собственной культуре восприятие Добра и Зла, в том числе и в его визуальном воплощении.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лотман Ю. М. Воспитание души. – СПб.: Искусство, 2003. – 624 с.
2. Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб.: Искусство. – 704 с.
3. Песнь о Роланде [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.ru/INOOLD/WORLD/roland.txt>
4. Справочник трудового мигранта [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://spbtolerance.ru/wp-content/uploads/2012/09/vostok-zapad-rus.pdf>
5. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. – СПб.: Симпозиум, 2005. – 502 с.
6. Barry M. Figurative Art in Medieval Islam. – Paris: Flammarion, 2004. – 408 p.
7. Lobel D. A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya Ibn Paqada's Duties of the Heart. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007. – 376 p.
8. Tolan J. V. Saracens: Islam in the medieval European imagination. – N. Y.: Columbia University Press, 2002. – 400 p.
9. Strickland D. H. Saracens, Demons & Jews. – N. Jer. : Princeton University Press, 2003. – 336 p.

УДК 008+7.011

Ю. А. Терехина

аспирант кафедры мировой культуры ИМО и СПН МГЛУ;
e-mail: j.teryokhina@mail.ru

МОДЕРН В РОССИИ: ИСКУССТВО ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

В статье рассматриваются эстетические основания жизнестроительства как основополагающей идеи художественной программы модерна. Предпринимается попытка осмысления социальных функций архитектуры в историческом контексте.

Ключевые слова: теория искусства; модерн; архитектура; эстетика; функции культуры.

Teryokhina Y. A.

Postgraduate in the Department of World Culture of the Institute of International Relations and Social and Political Sciences, MSLU; e-mail: j.teryokhina@mail.ru

ART NOUVEAU STYLE IN RUSSIA: THE ART OF TRANSFORMING REALITY

Attention is focused on the Art Nouveau idea of total environment and making art a way of life based on the belief in spiritual renewal through beauty. The article contributes to the research on social functions of architecture taken in their historical context.

Key words: theory of art; Art Nouveau; architecture; aesthetics; functions of culture.

Рассматривая социально-функциональные аспекты архитектуры, ее социальный смысл, кажется неправильно говорить о социальном влиянии на архитектуру, поскольку это явление не стоит в стороне от общества и людей, создающих пространство для жизни. Скорее, речь должна идти о «реальной социальной жизни этого явления» [3, с. 326]. Человеческое общество – это образование, системность которого отражается в формах культуры и в событиях истории. Конкретные сферы социальной практики порождают новые представления о возможностях социальной самореализации человека. Поиск новых оснований социальной справедливости характерен для индустриальной эпохи, когда идеи самодостаточности человеческой личности, ее права на любые формы социальной самореализации вели к формированию новых и переосмыслению прежних технологий социальных

действий и взаимодействия [6]. Одна из функций культуры – создание «программы» нормативного социального взаимодействия людей, в том числе с помощью искусства. Образно-символическая система, демонстрируя идеальные образцы, объединяет людей общей мечтой, выстраивает мировоззрение человека и учит его одобряемой упорядоченности жизни [7].

Эстетика модерна выражение коренного перелома в представлениях об общественной роли искусства. В модерне идея самоценности красоты является основополагающей. Искусство ценно не потому, что оно служит интересам действительности, и не потому, что оно незаинтересованно творит красоту. Искусство – это сама действительность, одна из форм ее проявления и существования и вместе с тем – результат специфической человеческой деятельности. Пониманию природы искусства, как нераздельности полезного и прекрасного, способствовали труды таких мыслителей, как Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев и Л. Н. Толстой [3].

По Достоевскому, красота полезна, «потому что в человечестве – постоянная потребность красоты, искусство не оставляет человека, «всегда будет жить с человеком его настоящей жизнью» [1, с. 102]. Достоевский так отвечает на вопрос о сути искусства: «...искусство всегда современно и действительно, никогда не существовало иначе и, главное, не может иначе существовать ... Иначе оно не настоящее искусство ... уклонения и ошибки могут быть, но, повторяем, они преходящи ... Поймите же нас: мы именно желаем, чтоб искусство всегда соответствовало целям человека ... чем свободнее оно в своем развитии, тем полезнее оно человеческим интересам» [1, с. 98, 101]. Модерну созвучно понимание человеческой сущности, выраженной в творчестве Достоевского, считавшего, что в душе не прекращается борьба противоположных начал. Красота может быть доброй, «положительной», но может быть злой или «странной», совмещающей оба начала. Мир, по Достоевскому, спасется красотой доброй: «Без идеалов, то есть без определенных хоть сколько-нибудь желаний лучшего, никогда не может получиться никакой хорошей действительности» [2, с. 75].

Идея «жизнестроительства» искусства представлена в философской концепции В. С. Соловьева. Достойное бытие, то, что должно быть, человеку «является не как данная действительность, а как идеал, лишь отчасти осуществленный и осуществляемый; в этом смысле он становится окончательною целью и безусловною нормою наших

жизненных деятельностей: к нему стремится воля как к своему высшему благу, им определяется мышление как абсолютно истинною, он же частью ощущается, частью угадывается нашими чувствами и воображением как красота» [4, с. 78]. Человек, как «самое сознательное природное существо» из результата природного процесса сам становится «деятелем мирового процесса и тем совершенно соответствует его идеальной цели – полному и взаимному проникновению и свободной солидарности духовных и материальных, идеальных и реальных, субъективных и объективных факторов и элементов вселенной» [4, с. 74]. Конечное торжество добра как цели и завершения мирового процесса не может быть достигнуто без помощи искусства, одухотворяющего и тем самым пересоздающего действительность. «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, – должно одухотворить, пресуществить действительную жизнь. Если скажут, что такая задача выходит за пределы искусства, то спрашивается, кто установил эти пределы?» [4, с. 89]. Творческое, созидательное начало искусства, по Соловьеву, неотделимо от его полезной и нравственной миссии. Они слиты неразрывно и с материальным миром: «Безусловное отчуждение нравственного начала от материального бытия пагубно никак не для последнего, а для первого. Самое существование нравственного порядка в мире предполагает его связь с порядком материальным, некоторую координацию между ними ... вещественное бытие может быть введено в нравственный порядок только через свое просветление, одухотворение, то есть только в форме красоты. Итак, красота нужна для исполнения добра в материальном мире...» [4, с. 75].

Большой вклад в разработку теории самооценности искусства внес Л. Н. Толстой. Он также исходит из представления о нераздельности пользы и красоты в искусстве. Его отрицание искусства – не отрицание искусства вообще, а только искусства для избранных, утонченного для утонченной публики. Толстой видит в искусстве одно из условий человеческой жизни и средство общения людей между собой. «Как слово, передающее мысли и опыты людей, служит средством единения людей, так точно действует и искусство. Особенность же этого средства общения ... состоит в том, что словом один человек передает другому свои мысли, искусством же люди передают друг другу свои чувства». Цель искусства, по Толстому, – в «заражении» людей

идеалами добра и справедливости: «Вызвать в себе раз испытанное чувство и, вызвав его в себе посредством движений, линий, звуков, образов, выраженных словами, передать это чувство так, чтобы другие испытали то же чувство, – в этом состоит деятельность искусства» [5, с. 79]. Л. Н. Толстой считает истинным искусством искусство христианское, поскольку, в отличие от любого другого, оно объединяет всех людей, а не определенную группу.

По мнению Е. И. Кириченко, популярное в отечественной философии понятие соборности коренится именно в понимании искусства как новой религии, всезначимой, внеклассовой и внесловной. Мысль Толстого об искусстве будущего, как о христианском искусстве, объясняет обращенность зодчества рубежа веков к наследию отечественного и западноевропейского Средневековья и вообще к архитектуре всех эпох, характер структурных связей которых основывался на органической целостности. «Языческий культ красоты и силы как всего далекого от мещанства, обыденности, ставится на службу целям, по видимости, христианским, но низведенным на землю – создать царство божие для всех здесь, в посястороннем мире. Его своеобразие – в средствах, которые он ставит на службу переустройству мира – красота и духовность искусства» [3, с. 284].

Художественная программа модерна как идеал жизнеустройства сосредоточена на созидательной функции искусства. На первый план выдвигаются искусства, непосредственно апеллирующие к чувствам (музыка, поэзия) и организующие и образующие среду его существования: архитектура и непосредственно связанные с нею прикладные и оформительские искусства. Ф. О. Шехтель формулирует тезис о бесполезной полезности искусства: «Искусство окончательно завоевало все общественные слои; оно властно волнует и празднично украшает жизнь большинства людей, жаждущих красоты и умиротворяющего забвения от будничной прозы». В синтезе искусств видели средство слияния искусства с жизнью, а тем самым и преобразования последней. Создание новой пространственной среды – средство создания определенного «настроения», направленного на духовное пересоздание личности. Нужно «ввести зрителя в то настроение, которое отвечает назначению здания ... Таким образом оправдается наша волшебная сказка о трех сестрах, взявших на себя благородную задачу – украсить наше существование, дать радость нашему глазу и повысить тонус нашей жизни» [8, с. 21–22].

Художественной программе модерна чужда утилитарность, непосредственно практическая польза, хотя модерн чрезвычайно внимателен к бытовым удобствам, он ценит комфорт, уют, гигиену и другие проявления чисто материальной полезности. Специфическая «бесполезная полезность» искусства – в его художественно-эстетическом начале, подчеркнутой декоративности утилитарных форм. Кириченко цитирует статью из журнала «Зодчий» за 1912 год: «В любом стиле можно построить и доходный дом, и особняк, и стилем выразить назначение. Но во всех ли случаях будет уместно такое выражение? По современным условиям вы принуждены жить в коробке, разделенной на множество клеток и потому лишенной многих удобств. Зачем же выражать фасадом то, что ваш дом – густо заселенный курятник, что ваши комнаты низки, что всюду вы окружены близким соседством скучных людей, что вы, скорее, узник, чем свободный жилец. Вполне резонно поступают те архитекторы, которые делят фасад на крупные части, создающие фиктивное представление о просторе расположения, о большом количестве воздуха, света и большом количестве удобств. Кому повредит такой обман? И точно ли можно назвать обманом стремление возбудить в человеке приятные ощущения?» [3, с. 307].

Жилой дом – основная тема и самое полное воплощение раннего модерна. Преобразование среды начинается с преобразования сферы пребывания человека – его вещей, его дома, где достигается единство окружения с духовным миром его обитателя. «Восхищение недавно появившимися благами современной цивилизации (водопроводом, паровым отоплением, электричеством и электрическим звонком, телефоном, лифтом, автомобилем), значительным ростом удобств планировки и гигиеничности сооружений – всем тем, что суммирует слово «комфорт», сообщает ему эстетические качества, возвышая поэтику благоустроенного быта до одной из важных духовных ценностей» [3, с. 241]. Возвышенность, воздушность устремлений, с одной стороны, высокий уровень бытового комфорта, функциональность, с другой – качества, слитые в модерне воедино. Одухотворенность, поэтизация обыденного входят неслучайно в понятие комфорта, комфорта духовного, связанного как с чувством покоя, так и с удовлетворенностью обстановкой, в которой сознаешь себя приобщенным к красоте.

Исключительная роль, отводимая искусству в деле преобразования мира, связана с неприятием революции как средства пересоздания

жизни. В 1890-е гг. марксизм переживает подъем, архитектура модерна в своей программе из искусства, обрамляющего пространство, превращается на рубеже веков в искусство, организующее его, выбрав путь изменения действительности, преобразования человека и преобразования окружающей его среды.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений: в 30 т. – Т. 18. Статьи и заметки 1845–1861 / ред. В. А. Туниманов, Г. М. Фридлендер. – Ленинград: Наука, 1979. – 372 с.
2. *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений: в 30 т. – Т. 22. Дневник писателя за 1876 год / ред. Е. И. Кийко, Г. М. Фридлендер. – Ленинград: Наука, 1981. – 408 с.
3. *Кириченко Е. И.* Русская архитектура 1830–1910 гг. – М.: Искусство, 1978. – 400 с.
4. *Соловьев В. С.* Философия искусства и литературная критика / сост., вступ. статья Р. Гальцевой, И. Роднянской. – М.: Искусство, 1991. – 701 с.
5. *Толстой Л. Н.* Что такое искусство? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.rvb.ru/tolstoy/01text/vol_15/01text/0327.htm (дата обращения 30.11.2014)
6. *Флиер А. Я.* Культура как «фабрика» по производству смыслов: историческая динамика / Культура культуры. – 2014. – № 3 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cult-cult.ru/kulitura-kak-fabrika-po-proizvodstvu-smyslov-istoricheskaya-dinamika>
7. *Флиер А. Я.* Культура как социально-регулятивная система и ее историческая типология / Культура культуры. – 2014. – № 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cult-cult.ru/culture-as-social-regulatory-system-and-its-historical-typology>
8. *Шехтель Ф. О.* Сказка о трех сестрах: живописи, скульптуре и архитектуре // Мастера советской архитектуры об архитектуре: в 2 т. – Т. 1. – М.: Искусство, 1975. – 544 с.

УДК 008:1

В. А. Тёмкин

кандидат исторических наук, доцент кафедры мировой культуры ИМО
и СПН МГЛУ; e-mail: vitem222@mail.ru

**ОТРАЖЕНИЕ ИДЕИ ПАЛОМНИЧЕСТВА
В АРХИТЕКТУРЕ И СКУЛЬПТУРНОМ УБРАНСТВЕ
ЦЕРКВИ СВ. ВЕРЫ В КОНКЕ (ФРАНЦИЯ)**

Аббатская церковь св. Веры в Конке является старейшей из сохранившихся в Европе романских церквей паломнического типа. В статье рассматривается, каким образом идея паломничества, как пути средневекового христианина к спасению души, нашла отражение в самой структуре храма и в его богатом скульптурном декоре.

Ключевые слова: романский стиль; средневековое паломничество; сфера имажинарного; спасение души; христианская символика; тема Страшного суда.

Tyomkin V. A.

Ph. D. Ass. Prof. at the Department of World Culture of the Institute of International Relations and Social-Political Studies; MSLU; e-mail: vitem222@mail.ru

**REFLECTION OF THE CONCEPT
OF PILGRIMAGE IN THE ARCHITECTURE
AND THE SCULPTURAL DECORATION OF THE CHURCH
OF SAINTE-FOY IN CONQUES (FRANCE)**

The church Ste-Foy in Conques stays now the oldest Romanesque church of the pilgrimage type in Europe. In the Middle Ages the pilgrimage was considered as the way for the Christian to save his soul. The article touches the problem of reflection of this concept in the structure of the church and its rich sculpture decoration.

Key words: Romanesque style; medieval pilgrimage; sphere of the imaginary; salvation of the soul; Christian symbols; the Last Judgment theme.

Окончание периода норманнских и венгерских нашествий, равно как и эпохи иконоборчества, пришлось на начало 2-го тысячелетия после Рождества Христова и, по сути, открыло новую страницу в истории как западноевропейского христианства, так и христианского искусства. Если памятники 1-го тысячелетия дошли до нас преимущественно полуразрушенными или утратившими декор, а в подавляющем большинстве вообще были уничтожены, то с указанного момента история вопроса предстает перед нами наглядно: потомки

уже могут видеть визуализацию христианской идеи в конкретных образах архитектуры и скульптуры, выполненных в материале (песчаник, мрамор, металл, дерево). Так формируется свойственная любому народу, в частности французскому, «сфера имажинарного», о которой Э. Патлажан писала, что она есть «совокупность представлений, выходящих за пределы, устанавливаемые фактическим опытом и дедуктивным мыслительным рядом, объясняющим этот опыт. Можно сказать, что каждая культура, да и каждое общество, даже каждый уровень сложносоставного общества, имеют свое имажинарное»¹. Как материальное проявление сферы имажинарного любой средневековый романский храм являет собой сочетание физического начала и эмоционального переживания, причем надо помнить, что именно в Средние века «происходит новый переворот, эмоциональный, способствовавший возникновению современного человека, обладающего внутренней независимостью» [10, с. 162].

Можно сказать, пользуясь терминологией Патлажан, принятой Ле Гоффом, что культурология занимается, в частности, изучением имажинарного как способа фиксации и трансляции во времени переживаний, свойственных человеку в ту или иную эпоху. Вышеупомянутыми ведущими культурологами история имажинарного интерпретируется не как «история воображения в традиционном смысле слова, а ... история сотворения и использования образов, побуждающих общество к мыслям и действиям, ибо они вытекают из его ментальности, чувственного ощущения бытия, культуры, которые насыщают их жизнью» [5, с. 9]. Нужно сразу отметить, что в христианстве, в частности в эпоху Средневековья важнейшими составляющими имажинарного становятся спасение души и Страшный суд. Достичь спасения можно было разными способами: основные, разумеется, это исполнение заповедей, молитвы и пост, а дополнительные – паломничество к святыням. Частным случаем паломничества мы, вслед за традиционной историографией, будем считать и Крестовые походы.

Наступление новой эпохи ознаменовано возникновением и широким распространением такого религиозно-культурного феномена, как паломничество. Оно развилось с необычайной скоростью, вовлекая десятки тысяч людей, приобретая массовый характер и особое общественное значение. Паломник, поклоняющийся святым местам, мог

¹ Цит. по: [5, с. 8].

часто быть социально ничтожным или униженным человеком, парией общества, а мог происходить из вполне обеспеченной и благополучной во всех отношениях среды. «Не только никакой материальный интерес не удерживает большинство из них дома, но самый дух христианской религии выталкивает на дороги», – отмечает Жак Ле Гофф [7, с. 127]. В любом случае сам акт паломничества символизировал поиск христианских сакральных ценностей в земном десакрализованном пространстве. За счет этого, с одной стороны, повышался статус земного бытия как такового (паломничество – один из путей к спасению души), с другой – любая деталь, вовлеченная в процедуру паломничества, приобретала важнейшее ритуальное значение. «Паломничество – распространенная и наиболее уважаемая в Средние века форма путешествия – понималось не как простое движение к святым местам, но и как духовный путь к Богу, как «подражание Христу» [2, с. 86]. Вот почему изучение всех материальных объектов, тем или иным образом (географически, стилистически, метафорически и др.) связанных с процессом паломничества, представляет интерес как выявление смысла через анализ визуального решения и приобретает особую важность для нас, отделенных столетиями от той эпохи.

«Паломническое движение – одно из сильнейших проявлений набожности в эпоху, когда религиозная экзальтация выбрасывала на дороги тысячи людей. Посетивших святыне места, соприкоснувшихся с подлинными следами горнего мира ожидали отпущение грехов и самая драгоценная награда – вечное блаженство на небесах. <...> Паломники пользовались правом свободного прохода через разные страны, они не платили дорожных пошлин и имели много других привилегий. <...> Уже на исходе Средневековья к ним присоединились и пытливые путешественники, желавшие увидеть свет. Безусловно, поощряли только благочестивую цель» [3, с. 100–101].

Для жителей Франции и других европейских стран существовало три цели паломничества: Иерусалим с Храмом Гроба Господня, Рим с его святынями (могила св. Петра) и город Сантьяго де Компостела (Испания), где находились мощи святого Иакова Старшего, кстати говоря, впоследствии ставшего патроном пилигримов. Невозможно представить, чтобы толпы людей передвигались по стране хаотически. Поэтому, например, по направлению к Сантьяго было проложено четыре основных паломнических пути, равно как в другие пункты вели свои дороги.

«Примерно на полпути до испанской границы на четырех основных паломнических путях в Сантьяго де Компостела стояли так называемые паломнические церкви: Сен-Мартен в Туре, Сен-Марсиаль в Лиможе, Сент-Фуа (св. Веры) в Конке и Сен-Сатурнин (Сен-Сернен) в Тулузе. Самой главной паломнической церковью была, разумеется, церковь святого Иакова в Сантьяго. От Сен-Марсиаль в Лиможе ничего не сохранилось до нашего времени, от Сен-Мартен в Туре остались лишь стены фундамента. Сен-Мартен, заложенная около 1000 г., была самой древней из пяти великих паломнических церквей с полностью разработанным деамбулаторием и венцом радиальных капелл. Именно здесь была создана модель пятинефной церкви с трехнефным трансептом, которую позднее использовали в Тулузе и Сантьяго. Нефы трансепта с четырьмя капеллами с восточной стороны являются логическим продолжением деамбулатория. Они не только позволили сделать добавочные капеллы для икон и предметов поклонения, но и дали возможность непрерывного движения паломников, которому не мешали закрытые области санктуария и центральных секций трансепта и нефа. Такой план широко использовался в монастырях, расположенных вдоль паломнических дорог» [4, с. 144]. Обращая внимание на семиотическую сторону вопроса, В. Н. Тяжелов писал: «Своеобразный тип церковной постройки сложился на путях паломничества. Юг и юго-запад страны пересекали четыре дороги пилигримов. Четыре больших собора отмечали каждую из них. <...> Планировка этих зданий была функционально обусловлена непрерывным движением паломников, желавших видеть реликвии и принять участие в службах перед многочисленными алтарями. <...> Сквозной обход хора и венец радиально расходящихся капелл завершал восточную часть, над боковыми нефами располагались эмпоры» [9, с. 30–31].

Обратим внимание, что подобное устройство деамбулатория (обход вокруг хора) выявляло и подчеркивало идею пути, самую основную и структурообразующую в модели паломничества. Так, казалось бы, чисто архитектурный ход включается в область имажинарного, побуждая к действию (паломничество) и порождая новые визуально-смысловые образы и их ассоциации. Анализируя декоративное убранство любого романского храма, мы можем наглядно увидеть, как «странствия Господа ради символически расценивались как духовный путь ко Всевышнему» [3, с. 100].

В связи с тем, что турецкая церковь не сохранилась до нашего времени, старейшим деамбулаторием в романской архитектуре XI в. остается обход церкви святой Веры (Сент-Фуа; названия в тексте варьируются) в Конке на юге Франции. Этот храм и станет предметом нашего анализа.

История мученичества святой Веры относится к 303 г., к периоду гонений на христиан римского императора Диоклетиана. Согласно агиографическому сюжету, она была умерщвлена по приказу присланного из Рима проконсула в г. Ажене на р. Гаронне в двенадцатилетнем возрасте. Связанные с ее жизнью реликвии (преимущественно мощи) остались в Ажене, где хранились с должным почтением. Однако до определенного времени структурированного, организованного, осознанного культа св. Веры не возникло.

В 866 г. мощи были перенесены в Конк, где и начались чудеса исцеления. Св. Веру особо почитали слепые и хромые, беременные женщины, а также освобожденные из плена, приходившие в храм и оставлявшие там свои цепи как votivные дары (по легенде, именно из них в XII в. выплавили решетку хора базилики). В результате св. Вера стала одной из святых покровительниц испанской реконкисты. Почитание ее со временем приобрело такой масштаб, что посвященные ей храмы были основаны в Наварре, Каталонии и даже в Италии.

Слава аббатства в Конке укрепилась в начале XI в. благодаря составленной монахом Бернаром д'Анже «Книге о Чудесах св. Веры». Таким образом сам Конк, помимо того, что был этапом на пути в Сантьяго, превратился в центр культа св. Веры, благодаря чему к XII в. его население многократно увеличилось.

Отметим, что в IX в. был сделан реликварий св. Веры, а в конце X в. и деревянная статуя, сразу же покрытая золотом, драгоценными камнями и античными камнями. Внутри нее заключили реликварий. До сих пор она весьма почитаема. Это один из самых ранних образцов большой скульптуры в Западной Европе. Совершенно в духе константиной (в широком смысле) традиции голова ее представляет собой фрагмент позднеримской статуи, использованный по прямому назначению в прероманскую эпоху [16, с. 106]. Однако поскольку мы говорим о сфере имажинарного, эта деталь, как и во множестве подобных случаев, не имела совершенно никакого значения для современников. Для нас важно, что в хронологическом аспекте культ св. Веры оказался одним из первых культов реликвий в средневековой Европе.

Прежде чем перейти непосредственно к анализу аббатской церкви в Конке, проследим историю ее создания и выявим особенности архитектуры. Храм принялись строить около 1050 г., спустя полстолетия после начала работ в Туре. Церковь задумывалась именно как паломническая, хотя здесь необходимо учитывать важные нюансы. Изучение плана храма показывает, что на ранних этапах строители хотели использовать типовую модель храма клюнийского ордена. Примером ее воплощения может служить церковь в Ла-Шарите-сюр-Луар (после 1056 г.), которую часто называют «старшей дочерью Клюни». Руководствуясь этой моделью, собирались возвести алтарь с семью эшелонированными (идущими в плане одна за другой) вертикальными полукруглыми апсидами. Но в ходе строительства от этого замысла отказались, поскольку церкви необходимо было принимать огромные массы пилигримов, и план был изменен: деамбулаторий оказался лучшим конструктивным приемом, чем хор с эшелонированными капеллами. Во время службы именно деамбулаторий и помогает решить проблему передвижения паломников по храму.

В результате перед нами реализация модели паломнической церкви. Концентрические полуокружности образуют внутренние пространства, в их черед каждое следующее скрыто внутри предыдущего. Получается, что архетип базилики-корабля, общий для большинства средневековых католических церквей, в паломнических храмах существенно трансформируется. Становится важна идея не только однопавленного линейного движения, но и достигнутой цели пути. Здесь явно прочитывается алгоритм символизации святого места, проекцией которого, в реальности находящегося далеко, служит любой храм вне зависимости от места расположения.

Через 80 лет церковь была закончена и посвящена св. Вере. Как и многие романские храмы, она характеризуется сложной, тонко разработанной и осмысленной уже самими строителями структурой. Самый древний участок здания – алтарная часть, «сердце» храма. Ее экстерьер и интерьер отличаются искусным и семиотически насыщенным декором, выражающим основные идеи христианства как мировой религии, в частности идею паломничества. Деамбулаторий с крестовыми сводами и тремя полукруглыми лучевыми капеллами окружает апсиду хора, трактованную как трехъярусное окончание алтаря. Дневной свет не достигает галерей алтарной части, в результате чего снаружи они кажутся низкими, закрытыми полукруглыми

постройками с односкатной крышей. Над капеллами и под купольным сводом расположен клиресторий – ряд верхних окон, который выступает над широким предыдущим ярусом и разделен снаружи слепыми аркадами.

Внутри нефов и хора полуколонны на столбах с крещатыми базами поддерживают перспективные арки аркад и своды. Неф состоит всего из четырех пролетов (травей) и в плане по горизонтали и вертикали напоминает трансепт. Просторная крипта, в общих чертах повторяющая план алтарной части, предназначалась для хранения святых мощей и демонстрации паломникам монастырских сокровищ.

Наше внимание к церкви в Конке обусловлено спецификой и своеобразием символического мира храма. «Конк с его наиболее подробно разработанной картиной Страшного суда в тимпане церкви Сент-Фуа ... наполненной шествиями и предстояниями, с фигурой Христа, одной рукой возвышающего праведников, а другой низвергающего грешников, и устрашающей сумятицей адского пекла, стоит ... особняком» [8, с. 137] в ряду указанных паломнических храмов на путях в Сантьяго.

Гранью между миром профанным и миром сакральным в Средневековье становится храмовый портал с полукруглым тимпаном. Тимпан базилики св. Веры – не только самый обширный, но и самый разработанный среди дошедших до нас романских паломнических церквей. «Портал с изображением Страшного суда в церкви Сент-Фуа в Конке (1135–1140), откуда начинался главный путь в Сантьяго де Компостела, являл паломникам впечатляющую картину божественного возмездия. Грозные надписи устрашали отступников и обещали благодать праведникам» [9, с. 37].

Подобная оценка тимпана портала не только в Конке, но и в большинстве романских храмов, тимпаны которых венчаются изображением Христа во славе, до сих пор преобладает у историков искусства. Однако эта точка зрения уже не является единственной: среди первых, кто внес коррективы в трактовку романской скульптуры XII в., были французские культурологи, последователи «школы Анналов». Они объяснили, как на смысловом уровне акценты смещаются, и это становится показателем произошедшей в указанное время переоценки ценностей, связанной с изменившимся духом времени, что, естественно, не может не проявиться в произведениях искусства. По мнению сторонников «истории живых обществ», в Европе XII в. благодаря

прекращению нашествий, некоторой политической и экономической стабилизации, укреплению феодальных отношений и ряду других подобных факторов также значительно поменялся характер религиозного мирозерцания. Симптомами религиозного подъема стали не только Крестовые походы в Святую землю, но и появление ряда влиятельных новых сект, таких как катары или вальденсы. В это столетие не только зародилась готика (заметим, тогда еще исключительно на севере Франции), но в немалой степени изменился и образный строй памятников господствовавшей зрелой романики.

Крупнейший знаток Средневековья, Жорж Дюби, видит одно из первых свидетельств указанного поворота в тимпане базилики св. Магдалины в Везле. Изображенный здесь Христос отныне трактуется как «источник света. Животворный, он исходит от Его рук» [13, с. 86]. Следует напомнить, что темой тимпана, вероятно, впервые, в базилике св. Магдалины была избрана миссионерская деятельность апостолов, распространявших христианство среди всех земных народов – как реальных (эфиопы, армяне), так и фантастических (гиганты, пигмеи, собакоголовые и др.). Скульптурное богатство базилики в Везле, как известно, вызвало гневное осуждение со стороны св. Бернарда Клервоского, главы ордена цистерцианцев, проповедовавшего иконоборчество. Однако это не помешало храму сохраниться. Ж. Дюби пишет: «В тимпане в Везле нужно видеть символ важного момента европейской истории, большого начала, знак истинного разрыва, который стал не возвратом к прошлому, как все попытки имперского обновления или реакция цистерцианцев, но решительным шагом к новым временам. Под водительством Господа, Который, как здесь провозглашается, есть свет» [13, с. 87].

Символика Страшного суда в романской скульптуре получает в наши дни новую интерпретацию не только в трудах историков, но и в искусствоведении. Так, известный специалист по романскому стилю Марсель Дюрлиа также отходит от однозначности прежних оценок: «Страшный суд с его устрашающим значением не служит распространению ужаса. Он участвует в глобальном осознании человеком своей судьбы, где главное место занимает уверенность в Спасении. Человек романского времени надеется на Божье милосердие ... В своей борьбе с Сатаной он знает, что может рассчитывать на поддержку Девы Марии, святых и ангелов Неба» [14, с. 127]. Добавим, что пройдет еще совсем немного времени, и на Латеранском соборе

1215 г. будет провозглашена доктрина личной исповеди, что ознаменует начало личных взаимоотношений христианина с Господом.

Какое место в этом общем движении занимает портал базилики в Конке? Изучению тимпана посвятил свою работу современный французский исследователь Пьер Сегюре [17], предпринявший попытку понять значение целого ряда символов и аллегорий скульптурного убранства. Здесь стоит дать краткое резюме той части его выводов, в которой подход к анализу средневековой романской храмовой скульптуры существенно расширен именно на примере тимпана в Конке.

В отличие от других ученых, занимавшихся расшифровкой символического содержания тимпана, главной темой композиции П. Сегюре считает парусию, т. е. второе пришествие Христа. Ее выражение он видит прежде всего в жесте сидящего на троне Спасителя, правая рука Которого поднята к небу, а левая опущена вниз. Такой жест более характерен для иконографии сюжета Вознесения, однако в Деяниях апостолов сказано, что возвращение Христа (т. е. Второе пришествие) произойдет тем же способом: появится облако как знак присутствия Бога. Различное положение рук Христа также указывает на Его двойную природу, божественную и земную одновременно.

Христос-судия изображен в тимпане в позе римского императора-триумфатора. Он восседает на троне в окружении звезд, освещенный новым солнцем, украшенным пальмами и цветами. Над ним видны победные трофеи (копье, гвозди и крест), его сопровождают ангелы. Один из них вооружен мечом и щитом, дабы противостоять силам зла, другой несет хоругвь, третий показывает Книгу жизни; еще один ангел изображен с кадилом. У ног Христа два ангела со свечами освещают мир, над ним двое других разворачивают свитки с цитатами из Евангелия. В целом Христос в мандорле представлен в образе триумфатора, приветствующего свой народ.

Как отмечает еще один исследователь тимпана, Ив Крист, подобная картина в точности соответствует описанию парусии, данному в трудах богослова XII в. Гонория Августодунского [11, с. 195].

Новаторство П. Сегюре в трактовке тимпана в Конке не исчерпывается введением темы парусии. Отходя от традиционного взгляда на композицию тимпана, ученый выдвигает гипотезу о том, что в ней отразилось новое для своего времени понимание суда Божьего. Опираясь на исследования Ж. Ле Гоффа по возникновению концепции чистилища [6], Сегюре предположил, что события, изображенные на

тимпане, не соответствуют буквальному описанию Страшного суда. По его мнению, композиция отражает не столько результат действия, сколько процесс, путь к окончательному решению.

Поверхность тимпана зрительно делится на три горизонтальных «яруса», которые можно трактовать как различные пласты времени и пространства. Во временном плане это (снизу вверх) прошлое, настоящее и будущее. В пространственном – мир мертвых, мир живых и вечность (Небо). При этом обычное для памятников этого рода деление по вертикали на праведников (по правую руку от Христа) и грешников (по левую руку) сохраняется. Мертвые в нижней зоне четко подразделяются на праведных персонажей, размещенных под аркадами Небесного Иерусалима и пришедших на лоно Авраамово, и грешников, попадающих в руки демонов или прямо в пасть чудовища-Левиафана. В верхней части этой зоны, прямо под ногами Христа, происходит взвешивание душ.

В этой важной сцене определяется посмертная судьба усопшего. На одной стороне, перед ангелом, груз увенчан едва заметными изображениями двух крестов, тогда как с другой стороны на чаше виднеется человеческое лицо в языках пламени. Давно подмеченная искусствоведами деталь: хитро ухмыляющийся демон нажимает пальцем на правую чашу, пытаясь опустить ее вниз, чтобы увеличить вес грехов. Однако усилия сатаны напрасны, ибо кресты спасают взвешиваемую душу и не отдают ее бесу. Таким образом, как считает П. Сегюре, «победа над дьяволом не откладывается до конца времен. Она обеспечивается непосредственно в момент смерти» [17].

Под сценой взвешивания мы видим перегородку, отделяющую царство зла от обители избранных. Однако и здесь не все еще решено окончательно: одну из душ ангел буквально отрывает от недовольно оглянувшегося на него с другой стороны монстра с палицей. Изумительно живо переданный поединок взглядов только подчеркивает напряженность борьбы между полярными силами. Другие детали показывают возможность спасения души: дверь в обитель праведников широко открыта, перед ней стоит ангел, протягивающий руку новопришедшим. С противоположной стороны открытая пасть Левиафана замыкается тяжелой дверью с рельефно вырезанными на ней железными засовами. К тому, кто окажется позади, спасение, кажется, уже не придет. Но так ли это?

Опираясь на детали – как указанные в данной статье, так и оставшиеся за ее пределами, Сегюре приходит к выводу: на тимпане показан не Страшный суд (во многих европейских языках букв. 'последний'), а предшествующий ему *первый* (называемый также *частным*), осуществляющийся сразу после смерти человека. Поэтому души по результатам взвешивания попадают пока не в рай и ад, а в промежуточные области, где дождаются конца времен и Второго пришествия. Эти места обозначаются для праведников как «обитель», а для грешников «тартар». Действительно, одна из надписей на тимпане содержит упоминание о тартаре. Само это понятие имело хождение в средневековом богословии, а впервые упоминается в Евангелии, в посланиях св. Петра. Если у древних греков тартар обозначает просто загробный мир, то в христианской трактовке это место, где неправедные ожидают парусии, надеясь на спасение. Именно поэтому при изображении грешников скульптор отказался от передачи физического страдания, разнообразные эмоции испытывают только демоны. А рот Сатаны растянут в улыбке, скорее напоминающей оскал, гримасу досады, ибо он сознает, что попавшие к нему в руки еще не осуждены навечно и могут, в конце концов, спастись, ускользнув от него.

Если Сегюре прав, то его открытия несколько меняют концепцию тимпана как такового. Перед нами граница не между сакральной и профанной областью, как было указано выше и как считается традиционно, а рубеж между земной и посмертной жизнью, с одной стороны, и между праведной и грешной жизнью – с другой. В этом смысле тимпан становится символом осознанного человеческого выбора. Неожиданно это подтверждается также и символикой полукруга, пришедшей в христианство через неоплатонизм (недаром создатель принципа готической архитектуры, аббат Сугерий, опирался на античное учение о символике числа, сохраненное и переданное неоплатониками): земная жизнь воспринимается как «половина» пройденного человеком круга жизни. Как мы видим, традиционные представления о средневековой сфере имажинарного благодаря трактовке Сегюре существенно расширяются и видоизменяются.

Другие компоненты рельефа подкрепляют идею возможного спасения. Переведя взор в другую часть тимпана, мы видим то, что, вероятно, имел в виду В. Н. Тяжелов, упоминая о «шествии». Двенадцать разных по масштабу фигур изображены в ряд, все они направлены

к восседающему в центре Христу во славе. Ближе всех к нему стоят четко идентифицируемые Дева Мария и св. Петр, за ними с посяхом отшельника располагается Дадон, первооснователь святилища в Конке. Далее виден персонаж с аббатским жезлом, который может быть отождествлен с одним из заказчиков базилики, либо Одольтриком, начавшим ее возведение, либо Бегоном, завершившим строительство. За ним находится фигура Карла Великого в сопровождении двух аколитов, несущих свидетельства его покровительства первой церкви в Конке. Замыкают процессию четыре скульптуры святых, изображенных в меньшем масштабе с нимбами над головами. Один из них явно св. Иероним, по поводу следующих двух ведутся споры. Мужская фигура представлена в виде паломника, и если П. Сегюре склоняется к его идентификации со св. Антонием, то, по другой версии, это может быть сам патрон пилигримов св. Иаков Старший [15, с. 7]. Дискуссионным остается и следующий женский персонаж – мученица, в которой разные авторы видят либо саму св. Веру, либо ее сестру, св. Альберту. Последняя фигура, самая маленькая из всех, – Мария Магдалина, являющая зрителю символ истинного обращения в христианство и отсылающая, как и ближайшие к Христу фигуры, к Евангельским временам.

Вполне естественно, что в этой череде образов искусствоведческая традиция усматривала типичную для многих рельефов Страшного суда процессию избранных. Пьер Сегюре и здесь отходит от традиционной трактовки, полагая, что перед нами разворачивается временная линия пути христианской церкви, своего рода монашеский календарь. Он ведет от Марии Магдалины, современницы Христа, поэтапно вплоть до настоятеля церкви первой половины XII в., и затем, в последних трех статуях, возвращается к началу.

Среди образов процессии с особой силой утверждает тему спасения фигура Девы Марии. Она представлена в позе просительницы, со сложенными руками. По мнению П. Сегюре, так она заступает за грешников, чьи мучения в тартаре выразительно и подробно изображены в нижней части тимпана. В романский период культ св. Марии, столь характерный для готики, только зарождался, и идея заступничества воплощалась очень редко. Данную трактовку также можно использовать как доказательство того, что перед нами не окончательный приговор человечеству на Страшном суде, а его преддверие, когда попытка оправдать грешные души еще не потеряла смысла.

Очередной смелой гипотезой, предложенной Сегюре и тесно связанной с темами парусии и спасения души, является «диагональ Благодати». Ее прочерчивает двойной жест Христа: поднятой вверх правой рукой он принимает благодать от Своего Отца, а опущенной вниз левой дарует ее тем, кто больше всего в ней нуждается. Жест левой руки направлен в сторону грешников, мучимых в тартаре. Если графически представить продолжение этого жеста в виде диагонали, то окончание ее соответствует фигуре грешника, находящегося прямо под ногами сатаны. В его образе предстает, как полагает П. Сегюре, тот самый человек «оживотворенный», спасенный благодатью Иисуса, о котором говорит апостол Павел в послании к Ефесянам (2, 5). Он возрождается к новой жизни и изумляется, обнаружив себя под ногами дьявола «на ложе из пламени, которое мучит, но не сжигает. Это метафорический огонь суда, который освещает сознание грешника» [17]. Однако суд не тождествен окончательному приговору и предполагает возможность оправдания (в данном случае спасения). Грешника может возродить истинная вера, благодаря которой он обретет ему благодать Божью. Это еще одна отсылка к словам апостола Павла: «Ибо благодатию вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар» (К Ефесянам, 2, 8).

Таким образом, в истолковании Пьера Сегюре тимпан базилики в Конке являет собой картину не Страшного суда, а предшествующего ему «первого», или «частного», ожидающего каждую душу непосредственно после смерти. В этом суждении французского ученого поддерживают и другие исследователи. Так, вышеупомянутый Ив Крист полагает, что в романских рельефах и миниатюре тема второго пришествия (т. е. парусии), почерпнутая из евангелия св. Матфея, находила отражение не менее часто, чем тема Страшного суда. Действительно, во французской романике она зафиксирована в ряде памятников первого ряда, таких, например, как тимпаны церковных порталов в Муассаке и Больё-сюр-Дордонь. Интересно отметить, что как и рельеф в Конке, они принадлежат «южной» школе скульпторов (ее расцвет предвосхитил дальнейшее богатство бургундской, западно-французской и провансальской пластики). Ив Крист указывает, что тема Второго пришествия встречается и в других очагах романского стиля (портал в Мюнстере, Библия Фарфы и др.) и вообще является «стандартным мотивом» в искусстве XI–XII вв. [11]. Ученый делает вывод, что вопреки устоявшемуся мнению, «Страшный суд не

является ведущей темой романского искусства, особенно в области монументальной скульптуры. Только после рубежа 1200 г. Страшный суд приобретает размах» [11, с. 199]. Следует напомнить, что понятие чистилища впервые возникает в богословской мысли только в конце XII в., затем развивается у Фомы Аквинского и принимается католической церковью на II Лионском соборе в 1274 г. Истории возникновения чистилища посвятил известную монографию Жак Ле Гофф [6]. Соответственно, во время создания тимпана в Конке целостной концепции по этому вопросу еще не существовало, что косвенно подтверждает гипотезу П. Сегюре.

Как говорилось выше, спасение души, безусловно, было целью любого паломничества. Однако в Конке можно найти и конкретные свидетельства эпохи пилигримов. Не следует забывать, что тимпан украшался вскоре после первого Крестового похода, закончившегося тем, что Иерусалим был отвоеван христианами (1099). Нет ничего удивительного, что в скульптурном декоре храма отразились некоторые косвенные аллюзии, связанные с этим «самым волнующим» [12, с. 32] видом паломничества. К ним можно отнести и оптимистический характер ряда надписей, и подробно показанные в тартаре виды современного создателям церкви рыцарского оружия (правда, пользуются ими исключительно бесы), и универсалистский в целом дух композиции. Он проявился, в частности, в таких деталях, как цветы лотоса, сопровождающие персонажи-символы двух светил, и в обнаруженной на кромке одеяния одного из ангелов арабской куфической надписи со словом «слава Божия». Известно, например, что Конку подчинялось одно из аббатств на берегах Евфрата, откуда еще в XI в. приходил посланец, обозначенный Бернаром д'Анже как «сарацин».

В сокровищнице Конка хранится еще одно свидетельство атмосферы Крестовых походов. Это богато украшенный реликварий, освященный в 1100 г. (на следующий год после взятия крестоносцами Иерусалима) Папой Пасхалием II. В нем, как считает традиция, находится фрагмент креста Распятия и кусочек гроба Господня, принесенные из Святой земли. Пасхалий II настолько благоволил к Конку, что выпустил специальную буллу, приравнивающую св. Веру к апостолам, что сразу сделало местную базилику таким же объектом паломничества, как Сантьяго де Компостела, Рим и даже Иерусалим.

Идея паломничества как смысла земной жизни пилигрима, его пути к спасению души пронизывает все скульптурно-декоративное внутреннее убранство храма. Обращают на себя внимание, в частности,

резные рельефные капители, венчающие, как принято в романике, колонны. Типология изображений такого рода в романских храмах приведена в книге А.В. Волкова «Код Средневековья» [1]. В Конке часто повторяется мотив разного рода процессий. Встречается также и тема «ангельской музыки», одна из наиболее важных для всей средневековой культуры. Необъятность земного пространства, которое преодолевает путник, передана через образы иных культур, например эллинской, кельтской, мусульманской, византийской, эллинистической (образ Александра Македонского, поднятого орлами) или древнеегипетской (капители трансепта с мотивом лотоса). В этом разнообразии, как пишет специалист по романской символике М.-М. Дави, «мы нередко сталкиваемся с древними мотивами, использованными для воплощения новых значений» [12, с. 27]. Встречаются сюжеты со сражающимися воинами, с фантастическими зверями (грифоны, кентавры), с музыкантами, со строителями.

Мы видим, насколько откровенно перед посетителем храма, существующим внутри средневековой культуры со всеми комплексами свойственной ей символики, раскрывается ведущая метафора эпохи «мир – храм – книга». Чтение в известном смысле отождествляется с хождением, перемещением из одного географического пункта в другой, освоением мира как Священной истории, страница за страницей.

Бегло и довольно поверхностно проанализировав символическую природу паломнического храма св. Веры в Конке, мы можем сделать несколько выводов. Во-первых, архитектура и убранство этого храма – один из наглядных примеров важности имажинарной сферы. Во-вторых, смена модели при строительстве показывает, насколько важен был в христианстве мотив движения, пути к Богу, причем путь этот не прямой и не проходит в одной плоскости, а подразумевает усвоение всех богатств мира земного, созданного Господом. В-третьих, та же идея подтверждается на уровне структуры храма. В-четвертых, скульптурный декор романского храма, при всей предположительности подобного утверждения, на композиционном, архитектурном, до-образном и сверх-образном уровне включает в себя и идею спасения души, а не только посмертного суда. Образ пути подчеркивается в изображениях, где бы они ни встречались, будь то тимпан, капители колонн трансепта или нефа и др. В результате образный строй храма как целого может трактоваться как одно из воплощений идеи паломничества в эпоху Средневековья.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Волков А. В. Код Средневековья. Загадки романских мастеров. – М. : Вече, 2013. – 448 с.
2. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.
3. Даркевич В. П. Аргонавты Средневековья. – М. : Наука, 1976. – 200 с.
4. Лауле Б. и У. Романская архитектура во Франции // Романское искусство. Архитектура. Скульптура. Живопись / ред. Р.Томан; пер. с нем. – Köln : Köpemaß, 1996. – 481 с.
5. Ле Гофф Ж. Герои и чудеса Средних веков / пер. с фр. Д. Савосина. – М. : Текст, 2011. – 220 с.
6. Ле Гофф Ж. Рождение чистилища / пер. с фр. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : АСТ, 2009. – 544 с.
7. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / пер. с фр. – М. : Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.
8. Тяжелов В. Н. Искусство Средних веков в Западной и Центральной Европе // Малая история искусств. – М. : Искусство, 1981. – 384 с.
9. Тяжелов В. Н. Романское искусство. – М. : Белый город, б/г. – 48 с.
10. Хейстад Уле М. История сердца в мировой культуре от Античности до современности / пер. с норвеж. С. Карпушиной, А. Наумовой. – М. : Текст, 2009. – 317 с.
11. Christe Y. Jugements derniers. – P. : Zodiaque, 2000. – 350 p.
12. Davy M.-M. Initiation à la symbolique romane. – P. : Flammarion, 1977. – 312 p.
13. Duby G. L'Europe au Moyen âge. – P. : Flammarion, 1984. – 284 p.
14. Durlat M. L'art roman. – P. : Mazenod, 1982. – 613 p.
15. Harmel J.-R. Le Tympan de Conques en détail. – Conques, 2012. – 30 p.
16. Merveilleux art roman. – P. : Judocus, s.a. – 157 p.
17. Séguiret P. Description et interprétation du tympan de Conques. – URL: www.art-roman-conques.fr

УДК 008

В. П. Фокеева

соискатель кафедры мировой культуры ИМО и СПН МГЛУ;
e-mail: barbara.fokeeff@gmail.com

АТЛАС «МНЕМОЗИНА» АБИ ВАРБУРГА: ПАМЯТЬ ОБРАЗОВ

Статья посвящена атласу «Мнемозина» – основному труду немецкого историка искусства и теоретика культуры Аби Варбурга. Рассматривается его структура, предпосылки создания, а также анализируется концепция Аби Варбурга, предлагающая интерпретацию образного содержания произведений искусства как продолжение жизни Античности, в основе которой лежат идеи символического сознания человека и теория социальной памяти.

Ключевые слова: Аби Варбург; атлас «Мнемозина»; формула пафоса.

Fokeeva V. P.

Post-graduate student at the Department of World Culture of the Institute of International Relations and Social-Political Studies, MSLU;
e-mail: barbara.fokeeff@gmail.com

THE MNEMOSYNE ATLAS BY ABY WARBURG: MEMORY OF IMAGES

The article focuses on the Mnemosyne Atlas – the main oeuvre of the German art historian and cultural theorist Aby Warburg, there are considered its structure, preconditions for creating the Atlas, and its cultural and philosophical significance. The authors analyze Aby Warburg's concept that presupposes the interpretation of the image-bearing content of art as the afterlife of the antiquity and which is based on the idea of symbolic perception and on the concept of social memory.

Key words: Aby Warburg; the Mnemosyne Atlas; Pathosformel.

Предметом исследования данной статьи является центральный труд крупнейшего немецкого историка искусства Аби Варбурга, чьи идеи в области анализа произведений искусства, а также теория образной системы и символического сознания человека оказали огромное влияние не только на искусствоведение, где изыскания Варбурга совершили революцию, но и на развитие философии, социологии и психологии. Атлас «Мнемозина» [5] требует в подходах исследования сложного структурного анализа, начиная с истории создания и заканчивая его философским значением в области развития культуры и человеческой цивилизации в целом.

В нашей работе последовательно рассмотрим созданную А. Варбургом терминологию, поясняя ее как явление частного для создания целого междисциплинарного транскультурного труда, которым, в конечном счете, является атлас «Мнемозина». В самом методе работы А. Варбурга заложены многие основы, на которых базируется даже не столько наука искусствоведения, сколько неотъемлемые в человеческой повседневной жизни явления, которым Варбург посредством изучения искусства смог найти ответы гораздо раньше, нежели это смогли сделать психология или философия. Таким образом, мы постараемся дать наиболее пространное представление о «Мнемозине», также иллюстрируя ход мыслей А. Варбурга в процессе создания атласа. Кроме того, нам представляется необходимым указать связующие сегменты идей А. Варбурга в области искусства, которые находят свое отражение и воплощение в современном мире, что, несомненно, является крайне актуальным не только в области искусства и культуры, но и для культурфилософской мысли в целом, а также в контексте междисциплинарных исследований.

Нашу работу целесообразно начать с истории создания атласа. По возвращении из клиники Людвига Бинсвангера в Кройцлингене, после почти трехлетнего перерыва, А. Варбург непосредственно приступает к созданию своего монументального произведения – атласа «Мнемозина», который представляет собой визуальное отражение и сумму всех предшествующих идей, синтез его отдельных небольших произведений и теоретических размышлений, отраженных прежде в разрозненных трудах почти вне всякой взаимосвязи.

В письме Карлу Фосслеру в 1925 г. А. Варбург пишет: «Ввиду моего тяжелого состояния здоровья я был не в состоянии избавиться от мысли, что либо сейчас, либо никогда уже мне не представится возможность объединить все мои разрозненные частные изыскания в единый труд, открывающий сущность моих многочисленных усилий, направленных на единую цель <...> Благодаря самозабвенному усердию госпожи Бинг мне удалось собрать материал для атласа, на таблицах которого показана в развитии функция запечатленных антикизирующих форм выражения для изображения жизни внутренних и внешних движений и который одновременно должен стать основанием для развития новой теории функции образной памяти» [2, с. 125].

Атлас в первоначальном виде не сохранился, и работа над ним оборвалась со смертью А. Варбурга в 1929 г., к печати готовился один том с изображениями, однако, вероятнее всего, последовательность таблиц и их содержание отличались от восстановленной версии, изданной в собрании сочинений А. Варбурга, а также два неизданных сопроводительных тома с «пояснениями таблиц и документами» и «теоретическим изложением содержания» [6, с. 543].

То, что мы можем увидеть сейчас – это три серии с фотографиями с разными версиями таблиц (одна серия 1928 г., две другие – 1929 г.), также введение к «Мнемозине» и многочисленные разрозненные замечания о ней в дневнике библиотеки самого А. Варбурга и его сотрудников, большей частью не опубликованные [3, с. 96].

«Мнемозина» была задумана следующим образом: изображения показываются, но о них не выносятся никакого суждения, рассмотрение атласа требует ассоциативного мыслительного процесса зрителя.

С одной стороны, атлас выполняет функцию памяти как собрание важнейших «формул пафоса» и примеров их употребления в современности. Стремительная нимфа, умирающий Орфей, танцующие менады с развевающимися волосами – образы, запечатленные в движениях, несущие в себе мощный заряд страстей и эмоций, Варбург назвал словом *Pathosformel*, т. е. *формула пафоса*, или *формула выражения страсти*, как ее иногда переводят. Этот термин Варбург употребил впервые в 1905 г. в своем докладе «Дюрер и итальянская античность» [4, с. 446].

Пафос, или страсть, страдание, и формула составляют единое целое, взаимосвязь, предполагающую превращение субъективного эмоционального переживания в устойчивый образ, лишенный, однако, семантической связи с содержанием и благодаря этому обретший универсальность формы – формулу с определенной структурой. Показывая это повторное «схватывание» и использование античных формул пафоса в современной культуре и искусстве, автор указывает, с другой стороны, именно на силу воспоминания, которая культурно действенна и может быть «активирована» благодаря визуализации запечатленных образов и событий.

Работа над «Мнемозиной» заключалась в составлении и монтаже фотографий произведений искусства – как высокого, так и декоративно-прикладного, и просто предметов быта – марок, монет,

газетных вырезок. Фотографии располагались на больших таблицах – стендах, покрытых черной тканью, и закреплялись на них лишь слегка, так, чтобы их можно было бы без труда перемещать, меняя порядок и расположение.

Выбор никак не ограничивался стилистическими или хронологическими рамками, лишь родство мотивов определяло выбор изображений, оставляя в стороне формальное – стилистическое или сюжетное сходство. Таким образом, идея атласа заключалась в том, чтобы благодаря составлению таких комбинаций наглядно продемонстрировать, предоставить визуальные доказательства главной темы исследований Варбурга – продолжение жизни Античности, объединив их с идеями истории искусства как истории культуры и теории социальной памяти.

Сложность состояла в поиске наиболее удачного расположения фотографий и их последовательности, т. е. в поиске таких визуальных сочетаний изображений, которые бы наиболее эффективным образом доказывали тезисы А. Варбурга. Он возвращался к этому снова и снова, даже за несколько дней до своей смерти он продолжал работу над атласом [6, с. 551], и, возможно, если бы он не умер так внезапно, «Мнемозина» была бы завершена.

Принимая во внимание склонность Варбурга к фрагментарному методу, она задумывалась как в первую очередь некое всеохватывающее средство ориентации, прокладывающее дорогу в его собственных теоретических умозаключениях и предположениях, поэтому наиболее важную роль играл сам процесс работы над ним, сопутствующий мыслительной деятельности и подкрепляющий ее, а не непосредственное завершение труда, поэтому нельзя сказать, что проект провалился. Как отмечает автор вступительной статьи к русскому изданию И. Доронченков, изначальная идея атласа носила характер «work in progress» [1, с. 37], что обеспечивало открытость для трансформаций и дальнейших изменений, и нам доступен только один из его единовременных срезов. Привлекательность самого средства в его бесконечной возможности комбинаций и видоизменения, очевидно, и объяснила причину, по которой работа так и не была окончена, тем более что в нее спонтанно привлекались сотрудники основанной А. Варбургом библиотеки и просто ее посетители [6, с. 329, 552].

Единственный программный текст, дающий нам представление о теоретических основах атласа, его функциях, а также знакомящий

с размышлениями автора о социальной памяти – введение к атласу «Мнемозина», что составляет в отредактированной версии менее четырех страниц. В нем и собраны все основные идеи из многочисленных исследований А. Варбурга, связанные с теорией социальной памяти. Атлас «Мнемозина» изначально был лишен сопроводительного программного документа, поскольку задумывался как проект, над которым бы не довлело авторское прочтение, следовательно, оставляющий возможность зрителю для самостоятельной интерпретации и размышлений.

Образы говорят сами за себя, свидетельствуют об искусстве и его воздействии средствами самого искусства, изображения не служат просто иллюстрациями или дополнениями к текстовой аргументации. Однако для публикации в традиционно принятом формате встал вопрос о письменном «введении», комментирующем весь проект и служащем путеводной нитью для зрителя, помогая ему двигаться в лабиринтах памяти и не давая запутаться во внутренних связях образов, поскольку их вниманию был представлен грандиозный труд на 80 стендах с сериями фотографий, в общей сложности более чем 2000 изображений, кроме того, их расположение не говорило само за себя, поэтому составление указаний для его прочтения и интерпретации казалось вполне уместным.

Человеческая цивилизация, согласно теории Варбурга, всегда остается связанной с актом «создания дистанции» (*Distanzschaffen*) [7, с. 629], что может пониматься как путь развития и становления сознания, который проходит каждый человек по мере взросления, формируя различие между собой как субъектом и окружающим миром как объектом, переставая осознавать окружающую действительность как продолжение самого себя, неделимое целое с миром.

Переломный момент обособления собственного «я», как уникального индивидуума от мира объектов, и есть, по А. Варбургу, момент «создания дистанции», ее сохранение характеризует основное достижение и обоснование человеческой цивилизации: первичный акт культуры как стремление обособиться от «примитивного» магического, анимистического мышления и переход на новую ступень рационального, понятийного, основывающегося на логике мышления.

Вероятно, А. Варбург имел в виду общее положение вещей, полагая свои идеи не в историческом смысле, а как индивидуальный акт каждого человека. Он исходил из того, что цивилизация

возникает всякий раз (и каждый раз заново), когда человек, балансируя между полюсами магического-мистического – симбиотического (т. е. осознания себя частью окружающего мира) образного мышления, ведущего к утрате дистанции между человеком и миром, и полюсом разума, понятийного мышления, характеризующегося установлением дистанции, склоняется в пользу последнего. Таким образом, постоянной функцией основанное на дистанции самосознание становится только тогда, когда благодаря выстраиванию и осознанию дистанции возникает мыслительное пространство – *Zwischenraum*, становящееся «субстратом искусственного образования» (*Substrat künstlicher Gestaltung*) [7, с. 629].

Варбург исходит из того, что только через образование пространства между субъектом и объектом (между человеком и миром) пространство сохраняется и может быть установлено на длительное время. От успеха или неудачи в установлении дистанции через ее формирование зависит судьба человеческой культуры – либо ее сохранение и развитие, либо погружение в хаос.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Варбург А.* Великое переселение образов. Исследование по истории и психологии возрождения Античности. – СПб.: Азбука-Классика, 2008. – 384 с.
2. *Naber C.* «Heuernte bei Gewitter» : Aby Warburg, 1924–29 / R. Galitz, B. Reimers (Hg.). Aby M. Warburg: «Ekstatische Nymphe ... trauernder Flussgott»; Portrait eines Gelehrten. Schriftenreihe der Hamburgischen Kulturstiftung. – Bd. 2. – Hamburg : Dolling und Galitz, 1995. – S. 104–129.
3. *Rösch P.* Aby Warburg. – Stuttgart: W. Fink UTB, 2010. – 158 S.
4. *Warburg A.* Gesammelte Schriften. – Bd. I, 2. Die Erneuerung der heidnischen Antike. Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance. – Berlin: Akademie Verlag Berlin, 1998. – 282 S.
5. *Warburg A.* Gesammelte Schriften. – Bd. II, 1. Studienausgabe / Der Bilderatlas MNEMOSYNE. – Berlin: Akademie Verlag Berlin, 2000. – 140 S.
6. *Warburg A.* Gesammelte Schriften. – Bd. VII. Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg / Mit Einträgen von Gertrud Bing und Fritz Saxl. – Berlin: Akademie Verlag Berlin, 2001. – 681 S.
7. *Warburg A.* Werke in einem Band. – Berlin: Suhrkamp, 2010. – 913 S.

УДК 008

М. А. Шевчук

аспирант кафедры мировой культуры ИМО и СПН МГЛУ;
e-mail: maria.shevchuk@hotmail.com

СМЫСЛООБРАЗОВАНИЕ В ФОРМИРОВАНИИ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В статье рассматриваются вопросы смыслообразования при формировании идентичности культурной общности. Обозначаются факторы, играющие важную роль в идентификации.

Ключевые слова: идентичность; смысл; культурная травма; дезидентификация; суд истории; ответственность.

Shevchuk M. A.

Post-graduate student at the Department of World Culture of the Institute of International Relations and Social-Political Studies, MSLU;
e-mail: maria.shevchuk@hotmail.com

MIND-BUILDING BY THE CULTURE IDENTITY CONSTITUTION

The article deals with topics of mind-building by identity constitution of cultural groups. There are factors that should be determined playing important role by identifying.

Key words: identity; mind; cultural trauma; desidentification; history judge; responsibility.

Культурные общности в процессе формирования своей идентичности придают смысл различным феноменам, событиям. «Я» обращается к Другому, к другому дискурсу, которое наполняет гуманитарное пространство и доступно субъекту «Я». Обращение происходит исходя из смысла, который «Я» придает дискурсу. «Я» строит свою идентичность и уже на новом этапе придает ей смысл. Смыслообразование в формировании идентичности исключает полемику, существующую в научной среде о том, является ли идентичность естественным феноменом или она намеренно сконструирована и навязана внешними силами (например, большим Другим как вымышленным мифологизированным понятием, основанном на теории заговора: «кто-то невидимый всем управляет») из множества «готовых идентичностей». Только «Я» придает факторам смысл, принимает их, «применяет» на себя либо отвергает, и, отвергая их, также модифицирует

свою идентичность. Свободная воля и только она ограничивает «Я» в образовании идентичности. Она обязывает «Я» быть морально ответственным и придавать смысл факторам своей идентичности. Придание смысла факторам (язык, религия и др.) снимает задачу обоснования, почему в различных культурах культурная идентичность строится по каким-либо определенным факторам, и как эти факторы образуются. Они образуются в историческом прошлом, хранятся в виде нарратива, переосмысливаются нациями, и новым вариациям нарратива придается смысл в настоящем.

Смысл придается метафизическому желанию, наслаждению, тотальности, культурной травме, а также темам в нарративах. В основе метафизики идентичности лежит неудовлетворенное желание. «Метафизика возникает как движение от привычного “у себя” к непознанному “там”. Цель движения – «другое». Но метафизическое «другое», «иное» – это те вещи, которыми «Я» может «насытиться», удовлетвориться, поглощая, созерцая, присваивая и т. д. Тем самым растворяя их инаковости в идентичности «Я». Ведь «Я» – мыслящий и обладающий субъект» [6, с. 73]. Смысл в процессе формирования идентичности обозначает и оправдывает существование факторов идентичности, связывает их с другими феноменами реального мира, подтверждает их существование как осознанную необходимость. Метафизическое желание Э. Левинас определяет как тоску «по стране, чуждой всей нашей природе, по стране, где мы никогда не жили и куда нам никогда не попасть. Метафизическое желание не основывается ни на каком предварительном сходстве. Это – желание, которое никогда не удовлетворить» [6, с. 74]. Война и насилие отменяют идентичность. «Война не допускает никакой экстериорности, не дает возможности иному существовать как иному; она же разрушает идентичности Тожественного» [6, с. 67]. Индивиды в время войны или насилия становятся простыми носителями сил, управляющих ими без их ведома. «Свой смысл индивиды черпают в этой тотальности, вне которой они непостижимы» [6, с. 67]. Бытие во время войны – тотальность. Насилие состоит «...в разъединении связанных друг с другом людей, которых принуждают играть чуждые им роли, отказываться от обязательств и даже от собственной субстанции, совершать акты, которые разрушали бы саму возможность что-либо делать» [6, с. 66].

Придание смысла культурной травме

Поиск национальной идентичности основан на пересмотре исторических событий с учетом причиненного вреда, который призывает к отомщению и возмещению причиненного ущерба, реального или выдуманного. «События не являются травмирующими по своей внутренней природе. Травма есть свойство, приписываемое событию при посредстве общества» [2, с. 270]. Под культурной травмой Дж. Александер понимает «эмпирическое научное понятие, которое предполагает наличие новых смысловых и причинных связей между ранее не связанными между собой событиями, структурами, представлениями и действиями» [2, с. 255]. Нарративы народов содержат в себе убеждения, подтверждающие существование некой национальной травмы. Исторические события могут быть воображаемыми, но, тем не менее, они будут реконструированы в народной памяти как травмирующие.

«Идентичность подразумевает отсылку к культуре. Событие получает статус травмы, только если упорядоченные смыслы сообщества резко смещаются со своего привычного места. Именно смыслы обеспечивают чувство шока и страха, а вовсе не события сами по себе» [2, с. 274]. Экономические и политические кризисы реальны, но они необязательно являются травмирующими. Статус травмирующих события получают через репрезентацию в культуре. «Чтобы травма возникла на уровне сообщества, социальные кризисы должны стать культурными кризисами» [2, с. 275]. Общность, национальная или этническая, воспринимает боль как угрозу собственной идентичности, а именно – своему историческому выбору пути развития, и производит коллективные действия и одновременно придает им смысл. Из действий, описанных Дж. Александром, мы выделим пять основных:

1. Выдвижение заявления.
2. Определение групп-носителей.
3. Создание речевых актов: определить говорящего и аудиторию.
4. Культурная классификация – переосмысление и создание нового господствующего нарратива.
5. Рутинизация травмы: специалисты, используя техническое оснащение, новые разработки, экспертные суждения удаляют из нарратива эмоции, связанные с травмой, тем самым «растворяя» *смысл травматического события*.

Травма институционализируется обществом с целью ее сохранения в коллективной памяти, но при этом теряется эмоциональный

отклик, ощущения предательства, отчаяния нации, размывается сакральное ядро в трактовании травмирующего события. Культурная травма становится мобилизующим фактором для формирования идентичности, возможно, она выдуманная или ее следует выдумать культурной общности для поддержания своей культуры. Сомнительность существования культурной травмы и, характеризуя ее как нечто, что не должно наступить, утверждает С. Жижек: «...травматическое событие – это не то, о чем мы мечтаем, представляя будущие перспективы, а то, что никогда на самом деле не происходит и тем самым, благодаря самому своему откладыванию, поддерживает состояние Культуры» [5, с. 419]. Обязательность функционирования культурной травмы заложена в систему формирования идентичности, а именно – в негативную диалектику. Негативное восприятие Других, событий, влекущих за собой культурную травму, позволяют поддерживать положительное мнение культурной общности о себе. «Отчаявшееся и самосохранение – оба момента должны присутствовать в одном едином. Инвариантные методы создаются в зависимости от образа всегда современного ужаса, лжи общества, которому угрожает тотальная гибель. Если исчезнет угроза, исчезнет и позитивное обрамление, которое есть не что иное, как его абстрактная негация (Negat)» [1, с. 125]. Обратная сторона процесса идентификации – дезидентификация.

Придание смысла дезидентификации

Прежде всего, «наше чувство реальности всегда поддерживает минимальной дезидентификаций...» [5, с. 359]. С. Жижек предлагает пересмотреть понимание идентичности, так как идентичность выражена страстной привязанностью, которая существует лишь потому, что не признается открыто всеми членами культурной общности, благодаря поддержанию дистанции или запрета по отношению к ней, поэтому дезидентификация, как полная противоположность идентификации, функционирует часто более эффективно за счет увеличенного эмоционального отклика: «Сообщество сплачивается не общей идентификацией с одним и тем же объектом, а, скорее, ее полной противоположностью: общим способом *дезидентификации, делегирования* ненависти или любви членов другому агенту, *посредством которого* они любят или ненавидят» [5, с. 359].

Попытки пересмотреть прошлое, придать новый смысл или даже вмешаться в прошлое как в фантастическом фильме – являются одним из эффективных способов формирования культурной идентичности. С. Жижек повествует о фильме, в котором один ученый решил вмешаться в прошлое, чтобы изменить будущее. Но *«сама его попытка изменить настоящее путем реактивного вмешательства в прошлое как раз и породила ту самую катастрофу, которую он хотел уничтожить»* – его вмешательство с самого начала было вписано в порядок вещей» [5, с. 412]. Напрасность такого мероприятия он объясняет диалектическим характером процесса формирования идентичности: «Диалектический процесс обнаруживает круговую структуру петли (предмет процесса, абсолютная Идея, не дана заранее, а создается самим процессом – поэтому в парадоксальном временном замыкании конечный результат ретроактивно *вызывает себя*, создает свои собственные причины); и, более того, что базовая матрица диалектического процесса – это матрица самопризнания субъекта во «в-себе» своей абсолютной Инаковости...» [5, с. 412]. Со стороны культурной общности должна быть поддержка символической дистанции и/или запрета, которые определяют аксиологическое ядро культуры. Нарратив содержит в себе не только интенцию, но и «коррелятивно содержащиеся в них («содержащиеся») соразмерным их существу, совершенно своеобразным способом), «интенциональные предметы». Они являются не реальными частями интенции, а тем, что мнится в них, их тем или иным смыслом, причем с теми модальностями, которые имеют смысл именно и только для того, что подобает “смыслу”» [4, с. 394–395]. Смысл реконструирует интенции субъекта текста, провозглашает высшие ценности, сакральность.

Индивиды «говорят, реализуют проекты, приобретают характер с возрастом, способны быть счастливыми и несчастливыми»: «имеющие прошлое в виде памяти» [3, с. 137], и все «эти свойства определяют нашу чувствительность к смыслам» [3, с. 137]. То есть «Я» пребывает в чувственном мире.

«Чувственный мир – это мир, где существует Другой, благодаря которому мир моего наслаждения становится имеющей значение темой. Вещи обретают разумное значение, и не только простых инструментов – поскольку Другой вовлечен в мои отношения с ними. Обозначая вещь, я обозначаю ее для Другого» [6, с. 212]. Темы, имеющие значение: наслаждение и счастье, «другой» сам может стать

отдельной темой. В ходе речи вещь, которая имеет обозначение для «Я» и «другого», сама становится темой. «Тематизировать означает с помощью слова предлагать мир Другому» [6, с. 213]. «Другой, означающий, проявляет себя в слове, говоря о мире, а не о себе; он проявляет себя, предлагая мир, тематизируя его» [6, с. 125]. «Другой» является бесконечным, и он тематизирует мир. Таким образом, мир становится изреченным.

«Идея бесконечного – это сама трансценденция, выход за пределы тождественной себе идеи. Тотальность не может конституироваться по той причине, что Бесконечное не позволяет себя интегрировать. Не недостаточность «Я» препятствует тотализации, а Бесконечность Другого» [6, с. 112]. Поэтому «Я», формируя свою идентичность, соотносится с «другим», постоянно меняется и якобы ускользает от исследователя, внешнего наблюдателя, становится непостижимым.

Наслаждение, сообщение Другому о счастье является также способом понимания Другого. Понимание приходит через аксиологию: «Возникновение “Я” из наслаждения, когда субстанциональность “Я” обнаруживается не как субъект к глаголу “быть”, а как нечто, заключенное в счастье, то есть относящееся не к онтологии, а к аксиологии, – это попросту возвеличивание сущего. Сущий не может быть понят исходя из “понимания бытия”, или онтологии. Субъектом бытия становятся не потому, что принимают на себя бытие, а потому, что наслаждаются счастьем, превращая в свое внутреннее достояние наслаждение, являющееся и неистовством, и чем-то таким, что стоит “над бытием”» [6, с. 141]. «Идентичность “Я” обусловлена его эгоизмом, чье наслаждение реализует обособленную достаточность: лицо же указывает ему на бесконечность, от которой отделяется замкнутая достаточность» [6, с. 218].

Наслаждение в человеческом бытии для Э. Левинаса – это бытие индивида, который «живет где-то, чем-то» [6, с. 218], т. е. без ответственности, обязательств, вины, и других ограничений.

Однако индивиды и культурные общности обладают идентичностью до начала истории. Подтверждением этому служит идея эсхатологического суда Э. Левинаса. «Эсхатологическое, как пребывающее “по ту сторону” истории, вырывает людей из их подчиненности истории и будущему – оно призывает, побуждает их к полноте ответственности» [6, с. 68]. Исторические события подвергаются суду живущих. Причем важен суд не о событии в целом, а суд о каждом историческом

мгновении, так как событие в каждое историческое мгновение восстанавливает свое полное значение.

Э. Левинас разрабатывает эсхатологическую идею суда, подразумевает, что люди обладают идентичностью до того, как наступит вечность, до завершения истории, до истечения времени. «Мысль о бытии, выходящем за рамки истории, предполагает существование людей, одновременно включенных в бытие и обладающих чертами личности, способных отвечать за свою жизнь, стало быть, уже взрослых, т. е. способных говорить от своего имени, а не повторять анонимные слова, диктуемые им историей» [6, с. 68]. Такая возможность существует, и она состоит в разрыве с тотальностью и в принятии значения, имеющего смысл для культурной общности вне каких-либо обстоятельств.

Придание смысла большому Другому

Если Другой – История, то обращение к историческим событиям соотносится с эсхатологической идеей суда. Э. Левинас утверждает, что индивиды имеют идентичность до начала истории и, соответственно, несут ответственность за исторические события. Также известно из исследования С. Жижека о желании отдельных индивидов и целых культурных общностей в современном мире идентифицировать себя как инструмент большого Другого. Это современная форма паранойи общества. Субъекты идентичности пытаются утверждать, и это, с точки зрения реально существующего мира, неверно, что большой Другой существует в реальности, и это тот, кто «держит всех за веревочки», и его обозначают как Историю, тем самым заранее снимая с себя ответственность за свои действия. Идентификация себя с инструментом большого Другого Истории необходима современным обществам для того, чтобы исключить этическую оценку своих действий: «Прямая сверхидентификация и самоинструментализация, в конечном итоге совпадают: извращенная самоинструментализация (превращение себя в инструмент большого Другого) неизбежно приводит к насилию как к самоцели <...> “Истина” заявления извращенца, что он совершает свои действия как инструмент большого Другого, полностью противоположна: он организует вымысел большого Другого для того, чтобы скрыть *jouissance*, которое он получает от разрушительной оргии своих действий» [5, с. 11–512].

Субъекты ограничены символической матрицей культурных смыслов и вымыслов, в которой они обязаны сделать выбор и проявить себя в своей идентичности, в противном случае культурные общности оказываются под угрозой несуществования, таким образом, они подвергаются эмоциональному шантажу. В таких обстоятельствах общности вынужденно идентифицируют себя с навязанной символической идентичностью. Но, приняв такую идентичность, общности все же обладают возможностью поместить ее в другой контекст реального или символического мира, тем самым преобразовав ее смысл полностью или частично. В новом осмыслении идентичность будет приспособлена культурной общностью для других целей, обратив ее против источника навязывания идентичности, так как символическая идентичность сохраняется благодаря своему воспроизведению только в определенном контексте.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Адорно Т. В.* Негативная диалектика. – М. : Академический Проект, 2011. – 538 с.
2. *Александр Дж.* Смыслы социальной жизни: Культурсоциология. – М.: Праксис, 2013. – 640 с.
3. *Бэксхёрст Д.* Формирование разума / под ред. и предисл. В. А. Лекторского; пер. Е. О. Труфановой. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – 368 с.
4. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: введение в феноменологическую философию. – СПб.: Наука, 2013. – 494 с.
5. *Жижек С.* Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. – М.: «Дело» РАНХиГС, 2014. – 528 с.
6. *Левинас Э.* Тотальность и Бесконечное. – М.: Modern, 2013. – 416 с.

УКД 008

А. С. Фатеева

аспирант кафедры мировой культуры ИМО и СПН МГЛУ;
e-mail: fateevaas@yandex.ru

ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ В КУЛЬТУРЕ: К ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМУ СРЕЗУ ПРОБЛЕМЫ

Главным пунктом проблематики выбрана категория интертекстуальности, которая, с одной стороны, рассматривается в исторической ретроспективе формирования данного понятия как такового, а с другой – концептуальное ядро статьи сосредоточено на обортонах культурфилософского потенциала этого явления. Предпринята попытка определить место интертекстуальности в культуре, причем не как феномена сугубо литературного или языкового, а как явления семиосферного, обозначающего весь процесс движения прецедентных образов в творческой диахронии.

Ключевые слова: интертекстуальность; текст культуры; образ; диалог культуры; третья культура.

Fateeva A. S.

Post-graduate Student at the Department of World Culture of the Institute of International Relations and Social-political Studies, MSLU; e-mail: fateevaas@yandex.ru

INTERTEXTUALITY IN CULTURE: TOWARDS PHENOMENOLOGICAL ASPECT OF THE PROBLEM

The reference point of our approach to intertextuality is based both on a retrospective review of the formation of the term and its historical background and on philosophic, cultural potential of the phenomenon. We are tending to take up the entity of intertextuality as a world-wide cultural process, which is more precise and has a narrower sense then "Dialogue of Cultures" in philosophical discourse, but in the same time less rigorous and limited then one we are dealing with in philological interpretation of the term.

Key words: intertextuality; text of culture; image; dialogue of cultures; the third culture; Bakhtin; Kristeva.

Несмотря на то, что в статусе неологизма *интертекстуальность* как самостоятельный термин литературной критики, введенный в 1967 г. Юлией Кристевой [7, с. 429], вовсе не была концепцией безоговорочно внятной и ровно встреченной научным сообществом, по прошествии почти полувека идея диалогических связей между «текстом в тексте» довольно прочно утвердилась (если не содержательно, то хотя бы номинально) и получила широкое распространение, о чем свидетельствует значительное число современных публикаций,

монографий, академических изданий, непосредственно фокусирующихся на теме. Уже в результате общего анализа этих работ, даже до попытки разобраться в том, что за явление исследователи именуют интертекстуальностью, появляются два основных тезиса:

1. Интертекстуальность – это монополия преимущественно литературоведения, лингвистики, теории текста, и выход на нее из других областей знания будет либо искажать понятие, либо восприниматься надуманным?

2. Интертекстуальность в большей степени свойственна новейшим креативным принципам письма и чтения, и хоть скрывает за собой явления, существовавшие во все времена в пространстве создания текстов, тем не менее, традиционно ассоциируется с порождением современного мира, ретроспективно связующим модернизм с постмодернизмом, симулякр с классикой, преходящее с вечностью?

Оба эти тезиса в сопутствующей аргументации (а при известном плюрализме толкований проблемы она бы нашлась) могли бы стать утверждениями. Однако, кроме того, что подобные утверждения поставили бы под сомнение правомерность теоретического конструкта статьи, они так или иначе не видятся безапелляционными. Сначала попытаемся найти тот смысл, который приобретает интертекстуальность, если речь идет о ее вероятных культурфилософских пределах.

Форма и прагматика самого термина при учете природы того идейного контекста, в котором он появился, вряд ли покажутся неожиданными. Тогда же, в 1967 г., французская философия услышала эпическое на сегодняшний день утверждение Ж. Деррида, гласившее: «...мир есть текст» [4, с. 128], где внетекстовой реальности вообще не существует. Одержимость этой мыслью имела колоссальный резонанс в науке и с тех пор едва ли исчерпала себя. Годом позже выходит «Смерть автора» Р. Барта; основной тезис эссе имел прямое отношение к формировавшейся классической концепции интертекстуальности. Интертекстуальность обрела свое имя в эпоху назревшего триумфа на программном рубеже развития теории текста и в первую очередь означала революционный пересмотр подхода ко всему литературному (творческому и критическому) процессу. В ядре этого процесса отныне царили не замкнутость целого произведения и мира личности его автора, а лабораторный «скелет» текста и размытый субъект «чужих» высказываний, в предметную область попадали не источники, традиция или рецепция, а спорадический дискурс фрагментов, вращение одного беспредельного текстуального потока.

Конечно, идея, порожденная синхронным ей духом времени, имела и четко очерченные предпосылки. В их ряду принято называть теорию поэтики «русских формалистов» (взгляды ученых группы ОПОЯЗ), мысли М. М. Бахтина о диалоге «голосов» в смысловой канве произведения, структурно-лингвистическую концепцию Ф. де Соссюра, анаграмматические исследования Ж. Старобински, а позднее – оппозиционный настрой постструктуралистов по отношению к классическому методу теории источников (Г. Лансон, Г. Рюдлер) [9]. На некоторых из этих предпосылок и других теоретических параллелях остановимся подробнее, так как именно в предшествующих, а вовсе не в современных или ультрасовременных воззрениях мы обнаруживаем те опорные аргументы, которые позволят определить место интертекстуальности в культуре, причем не как феномена сугубо литературного или языкового (в узком смысле), а как явления семиосферного, обозначающего весь процесс движения прецедентных образов в творческой диахронии.

Хрестоматийный манифест В. Б. Шкловского «Искусство как прием» (1917), идейно обязанный в первую очередь художественному контексту начала века во всей его инаковости (футуристическое искусство, супрематизм), вносил принципиальную корректировку в широко распространенный тезис об искусстве как системе и истории образов. Оппозиционность классической формуле А. А. Потебни, а вместе с тем и символистскому мировоззрению как таковому, заключалась в утверждении, что искусство в большей степени «вспоминает» образы, чем мыслит ими; образы же в веках почти не претерпевают изменений [13]. Говоря об «искусстве», В. Б. Шкловский вел речь конкретно об искусстве поэзии; более того, одной из ключевых ремарок было проведение грани различия между языком поэтическим и прозаическим и определение соответствующих функций одних и тех же образов в этих языках. Останавливаться непосредственно на теоретических конфронтациях в литературоведении прошлого века, разумеется, не входит в наши планы; мы обращаем внимание, скорее, на *поворот мысли*, сохраняя его в узах эпохи, но несколько разрывая связь с локальным контекстом полемики. Так, тот же акт «остранения»¹ может быть истолкован вольнее: в проекции

¹ *Остранение* – термин В. Б. Шкловского, означающий прием автора, приводящий к осложненному и затрудненному восприятию образа; изменение формы образа без изменения его сущности.

на искусство как мир деталей, эстетически выраженных элементами сознания. Впрочем, остранение, по замечанию Шкловского, имеет место почти везде, где есть образ; «целью образа является не приближение значения его к нашему пониманию, а создание особого восприятия предмета, создание “виденья” его, а не “узнавания”» [13, с. 68]. На сегодняшний день термин применяется расширенно, утвердившись в первую очередь в искусствоведении, а затем и в более абстрактной практике, применительно к процессам культуры [10; 11]. Б. М. Соколов за остранением видит своеобразную эстетическую трансформацию инокультурных ценностей: восприятие чужой ценности, а затем ее интерпретацию [11, с. 17]. Причем восприятие, в свою очередь обусловленное психологической подоплекой, может быть адекватным, неадекватным или же представлять собой промежуточный, «полупроизвольный» тип, свойственный так называемой третьей культуре. «Третья культура» – это пространство симбиоза противопоставленной христианству европейской народной культуры; именно этот симбиоз, по утверждению филолога и фольклориста Н. И. Толстого, впитывала в себя русская культура, принимая христианство: «Так проникали в славянскую среду элементы поздней Античности – эллинизма, мотивы ближневосточных апокрифов, восточного мистицизма и западной средневековой книжности, которые, вероятно, в славянской народной культуре и религии не функционировали и не воспринимались как определенная система, ибо они уже не образовывали таковой и в репродуцирующей культуре...» [12, с. 147–148].

Именно третья культура представляет собой идеальное пространство диалога, однако тернарная модель культуры в исследовательских схемах встречается гораздо реже; ее, как правило, поглощают бинарные оппозиции. В качестве не случайного для нашей работы примера приведем понятия *большой* и *малой культурной традиции*, получившие обоснования во взгляде И. Г. Яковенко на русскую и европейскую культуру [14; 15]. Формирование большой традиции исторически связано с победой христианской церкви на государственном уровне в IV в.; будучи ослабленной в период раннего Средневековья, большая традиция вновь открыто заявляет о себе в XI–XII вв. уже в первую очередь для борьбы с так называемой малой традицией. Духовное начало малой традиции, надо полагать, древнее официальной культуры христианского мира. Малая традиция – это и мистическая

линия культуры, и та избыточность человеческого сознания и Вселенной, которые не вписываются в доктрины, но укоренены в онтологическом и гносеологическом опыте человечества, а, следовательно, вот уже третье тысячелетие малая традиция является альтернативной, оппозиционной и со-бытийной сферой для большой традиции. «Маргинальность» творческой личности – микрокосма, наделенного особым «зрением» (творчество, даже следуя догматичности канона, априори ориентировано на явление истины, которая всегда глубже контекста большой традиции: яркий тому пример – живопись Андрея Рублева) – часто сродни «маргинальности» *мистика* или *безумца*, человека в какой-то мере асоциального, обращенного к иного рода реальности и доверяющегося не абсолюту институтов, а своему мистическому (творческому) опыту. Безусловно, данное заявление лишено ригоризма, и выпадения из этой ассоциации нами учтены. Однако при проведении количественного анализа соответствий мы признаем выдвинутый тезис скорее действенным. Энтропия малой традиции неравномерна и синхронизирована с социально-политическим развитием культуры. Так, фактически фиксируемые всплески активности малой традиции совпадают с экстремумами расцвета художественной культуры: для европейского пространства примером может служить амбивалентная природа Ренессанса, Реформации или широкий подтекст духовного поиска в эпоху модернизма, а для отечественной культуры – феномен древнерусского искусства, подъемы эстетического сознания в первой половине XIX в., наследие Серебряного века, по сей день не представляющееся прочитанным, разгаданным, постигнутым. Художники, говорящие из-за пелены тех времен, часто могут быть отнесены либо к адептам малой традиции, либо к представителям «третьей культуры» в несколько уточненном посредническом значении последней, т. е. могут быть уподоблены мистикам и пророкам.

Потребность в инициативном сценарии, практиках передачи тайного знания укоренена в культуре человечества [15, с. 90], справедливо замечает И. Г. Яковенко. Определенно узнаваемый и четко находящийся текстовые соответствия в культуре вышеупомянутых эпох пример – «синкретическая неразрывность основных топосов». Взятые из разных плоскостей философский камень, Золотое руно, чаша Грааля; Лилит, царица Савская, Мария Магдалина; Мадонна, София как вечная женственность в Боге, Беатриче, Лаура, Фьямметта – взаимоуподобляются, сливаются в надрациональном тождестве,

выступают разными именами единой сущности. Согласно И. Г. Яковенко, речь идет о синкретически-магическом переживании универсума: «Большая традиция отошла от синкретически-магического переживания. В православии оно сохранилось в большей мере, в католицизме – в меньшей» [15, с. 91]. В дальнейшем, говоря об интертекстуальных явлениях в культуре, нам в первую очередь необходимо учитывать не традиционно очерченный круг «канонических» источников интертекстуальности литературно-лингвистической (аллюзии на тексты Священного Писания и опусы великих классиков), а тот туманный, вынесенный на периферию науки, а то и вовсе в ее небытие, круговорот текстов (порой в виде текстов неявленный) мировоззренческого или мифологического синтеза. Для Европы это эллинистические мистерияльные культы, гностицизм, средневековая Каббала, алхимия, мистико-аскетическая доктрина куртуазной любви, масонство, розенкрейцерство и другие, обычно исключаемые из рационалистической дискуссии сферы. В этой связи русская культура, благодаря своей обостренной способности к ассимиляции, к вживанию в инокультурные ценности, к вдумчивому переживанию «другого», представляет собой еще более сложную комбинацию культурных соединений, поскольку рецепция общеевропейского мистического опыта накладывается на совершенно особые духовные взаимосвязи с Востоком, которые отличают русскую культуру, и на собственные архетипные структуры. Игнорировать эти уровни, которые, в свою очередь, являются отправными уровнями генерации многих текстов культуры, наверное, можно и иногда даже нужно, но только не в том случае, когда в поле научного зрения попадают продукты мифологического сознания, обертоны голосов прошлого, звучащие в современных артефактах.

Для М. М. Бахтина, как и для М. Хайдеггера, очень важны границы между пониманием текста (произведения, артефакта, «мертвой вещи») и пониманием личности. Понимание носит творческий характер, не может быть безоценочным, оно есть «видение живого смысла переживания и выражения ... самоосмысленного явления», «превращение чужого в “свое-чужое”» [3, с. 371]. Душа, по М. М. Бахтину, создана для диалога, не для себя, а для «другого»: «Несказанное ядро души может быть отражено только в зеркале абсолютного сочувствия» [2, с. 9]. Смысл всегда динамичен, в диалогическом понимании мы предвосхищаем его дальнейшее развитие: созерцаем его завершенное целое в прошлом, созидаем его в настоящем и осознаем начало

(возможность) будущего контекста, незавершенного контекста. «Такой смысл, – писал М. М. Бахтин, – не может быть спокойным и уютным (в нем нельзя успокоиться и умереть)» [3, с. 362]. Возвращаясь к ostraneniю как одному из пратекстов собственно интертекстуальности, заметим, что интенция образа, ориентированная на «в́идение» или на «узнавание» есть одновременно интенция интертекста как художественного приема. Проблема сводится к элементарному: неузнаваемый интертекст не может быть назван интертекстом. Однако остается вопрос: перестает ли он *быть* таковым? Очевидно, не перестает: никакое в́идение невозможно без узнавания, в акте понимания они едины¹. Другим важным критерием понимания является *глубина*; на максимальной глубине контекста понимания (душевной и исторической) достигается контакт с творческим ядром личности и вхождение в так называемое «большое время – бесконечный и незавершимый диалог» [3, с. 372], т. е. в область бессмертия души и смыслов.

«У Бахтина диалог может быть вполне монологичным, а то, что принято называть монологом, на поверку нередко оказывается диалогом» [7, с. 430–431], – писала Ю. Кристева, отмечая своеобразие бахтинской концепции и впервые вводя в научный обиход термин «интертекстуальность», идейно назревавший еще в трудах Ф. де Соссюра. Вслед за М. М. Бахтиным, Ю. Кристева рассматривала «слово ... как место пересечения текстовых плоскостей, как диалог различных видов письма – самого писателя, получателя (или персонажа) и, наконец, письма, образованного нынешним или предшествующим культурным контекстом» [7, с. 428]. В отличие от более поздних подходов (большинство филологов и лингвистов являются приверженцами узкой трактовки понятия: Ж. Женнет, М. Риффатер, М. Пфистер, Х. Блум, В. Мюллер, М. Б. Ямпольский, В. П. Руднев, Н. А. Фатеева,

¹ Ср.: «Понимание повторимых элементов и неповторимого целого. Узнавание и встреча с новым незнакомым. Оба этих момента (узнавание повторимого и открытие нового) должны быть нераздельно слиты в живом акте понимания: ведь неповторимость целого отражена и в каждом повторимом элементе, причастном целому (он – повторимо-неповторим). Исключительная установка на узнавание, поиски только знакомого (уже бывшего) не позволяют раскрыться новому (то есть главному, неповторимой целостности). Очень часто методика объяснения и истолкования сводится к такому раскрытию повторимого, к узнаванию уже знакомого, а новое если и улавливается, то только в крайне обедненной и абстрактной форме» [3, с. 347].

Н. А. Кузьмина, В. Е. Чернявская, И. П. Смирнов, М. Н. Липовецкий, Е. А. Баженова и др.) Ю. Кристева определяла интертекстуальность как довольно экстенсивное явление, видя в нем не строго следствие авторского намерения – интертекста, что легко поддается выявлению, а сам процесс, текстовую динамику, «транспозицию одной или нескольких знаковых систем в другую знаковую систему»¹. Отталкиваясь от «пророческой» стратегии М. М. Бахтина, Ю. Кристева, тем не менее, не сдвигает семиологический акцент с проблемы литературного языка, романа и поэтических текстов. Акцент этот, как известно, позже имел в науке широкий резонанс, от постструктуралистских теорий до пост-постструктуралистских. Дабы на уровне дефиниций дистанцироваться от «полифонии» М. М. Бахтина, Ю. Кристева ограничивает интертекстуальность исторически (хронологически), связывая ее с эпистемологическим разрывом, эффектом, характерным для приемов письма, впервые явленных на рубеже XIX–XX вв. и развившихся до предельно экзальтированной формы с усугублением «разрыва философского» и кризиса социально-политической сферы [7, с. 435]. Для интертекстуального взгляда на культуру, по нашему мнению, именно от императива неперенной апелляции к современности следует отказаться и в концепции М. М. Бахтина продвигаться вовсе не к филологической ее грани, а к философскому ядру, которое, как замечает Ю. Кристева, также формировалось в ситуации того самого «разрыва» и невольно синхронизируется с культурной реальностью своего становления. Поскольку филология и философия так или иначе объединены общим материалом – *текстом*, но «выкраивают» в нем разные объекты [1, с. 257], обратим внимание на то, что литература, как и любой другой отдельно взятый вид искусства, в динамике своего развития вовсе не следует зеркально за общей динамикой культуры. Напротив, они могут быть диаметрально противоположены, могут совпадать, могут вступать в конфликт, и это не подконтрольный заданный алгоритм, а капризы «второй природы», которая развивается по своим законам, а творческие силы человека одновременно творят ее и противостоят ей. Прекрасный тому пример представляет русская культура феноменального Серебряного века: при повсеместных фиксациях необычайного подъема в искусстве, «духовного ренессанса»,

¹ Цит. по: [9, с. 54].

трудно утаить печальные факты реального упадка и назревающей социальной катастрофы. Всякий артефакт, в том числе и литературный, помимо своих идеальных *смыслов о тексте*, извлеченных из пристального анализа материала, дает нам иной план *мышления о смыслах*, эфемерность которого, конечно, всегда рискует получить негативную оценку в глазах филологов. Ведь речь идет почти о «культурной пыли», которая ложится и на сам текст, и вокруг него: смена эпох, личность автора, субъект интерпретатора и влияние его среды – все это нередко ведет к такому интуитивному порождению ментального тела, в котором связь с артефактом уже текстуально не установима. Единственной страховкой от отвлеченных мудрствований представляется философская герменевтика. Обращаясь к культуре как интертекстуальному пространству, безусловно, следует понимать, какими категориями и в каких масштабах мы беремся оперировать. Уже отталкиваясь от этого осознания, можно попытаться включить в поле интертекстуальных явлений художественной культуры, например, динамику мифологического *сюжета*, *мотива*, *образа как явления нелитературных* – или «творческий хронотоп» (М. М. Бахтин) одного мифа как индикатора феноменологического сознания разных эпох или разных культур, вступающих в диалог открыто или заочно. Во всяком случае, это положение не противоречит пониманию диалогических отношений М. М. Бахтиным: «Два сопоставленных чужих высказывания, не знающих ничего друг о друге, если только они хоть краешком касаются одной и той же темы (мысли), неизбежно вступают друг с другом в диалогические отношения» [3, с. 293].

Выдвижение данного тезиса не претендует на сенсационность и беспрецедентность [5; 6], однако недостаточную степень ясности и разработанности указанной перспективы приходится отметить. Относительно выступлений «против интертекстуальности» [16] стоит признать, что такие понятия, как, например, *аллюзия*, *реминисценция*, *цитация* из дискурса гуманитарных наук никто не убирал, они вполне состоятельны и самостоятельны, а главное – междисциплинарны. Тем не менее потребность в обобщающем термине, на наш взгляд, не надумана. Без морфологических экспериментов с приставкой *интер-*, которые, быть может, действительно нуждаются в «бритве Оккама», мы не спешим предлагать новый термин и отталкиваемся от *интертекстуальности*, пусть даже

условно, в рабочем порядке. В конечном счете, как бы давно ни говорили о том, что «текст умер», именно его так называемый труп у нас по-прежнему перед глазами.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Автономова Н. С. Философия и филология (о российских дискуссиях 1990-х гг.) // Ускользящий контекст (Русская философия в XX в.). – М.: Ад Маргинем, 2002. – С. 256–283.
2. Бахтин М. М. К философским основаниям гуманитарных наук // Собр. Соч.: в 7 т. – Т. 5. – М.: Русские словари, 1997. – С. 7–12.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
4. Деррида Ж. «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля / пер. с англ. – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с.
5. Ильин И. П. Общефилософские проблемы интертекстуальности: сб. ст.: Гуманитарные науки в творческом вузе. – Вып. 2. – М.: ГИТИС, 2008. – С. 45–61.
6. Кондаков И. В. Интертекст современной культуры // Полифония в культуре, тексте и языке. – Каунас: Университет Витовта Великого, 2002. – С. 14–25.
7. Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / пер. с фр., сост., вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: ИГ Прогресс, 2000. – С. 427–457.
8. Лахман Р. Память и литература. Интертекстуальность в русской литературе XIX–XX вв. / пер. с нем. А. И. Жеребин. – СПб.: Петрополис, 2011. – 400 с.
9. Пьеге-Гро Н. Введение в теорию интертекстуальности / общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова; пер. с фр. – М.: ЛКИ, 2008. – 240 с.
10. Соколов Б. М. Остранение и «третья культура» // Вестн. гуманитарной науки. – 1996. – № 1. – С. 39–44.
11. Соколов Б. М. Остранение как художественное средство русского народного искусства Нового времени // Примитив в изобразительном искусстве. Научная конференция: тезисы докладов. – М., 1995. – С. 13–17.
12. Толстой Н. И. Религиозные верования древних славян // Очерки истории культуры славян. РАН, Ин-т славяноведения и балканистики. – М.: Индрик, 1996. – 463 с.
13. Шкловский В. Б. Искусство как прием // Гамбургский счет. – 1990. – С. 58–72.
14. Яковенко И. Г. Большая и малая традиции европейской культуры: к постановке проблемы. Ст. 2 // Общественные науки и современность. – 2005. – № 6. – С. 151–165.

15. Яковенко И. Г. Большая и малая традиции европейской культуры: к постановке проблемы. Ст. 1 // Общественные науки и современность. – 2005. – № 4. – С. 86–99.
16. Irwin W. Against Intertextuality. Philosophy and Literature. – Vol. 28. – No. 2. – The Johns Hopkins University Press, 2004. – P. 227–242.

УДК 008

А. С. Шиманская

преподаватель каф. лингвистики и профессиональной коммуникации
в области зарубежного регионоведения ИМО и СПН МГЛУ;
e-mail: Gladkina@mail.ru

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ВОСПРИЯТИЕ ЦВЕТА В ТРАДИЦИОННОЙ ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

В статье рассматриваются характеристики традиционной японской культуры с указанием ее особенностей и специфики. В качестве одного из основных аспектов исследуется эстетическое восприятие цвета носителями японской культуры. С помощью исторических и социокультурных примеров использования цвета и цветообозначений, приведенных в статье, выявляются выразительное, информативное и символическое значения цвета, выступающего объектом эстетического восприятия.

Ключевые слова: цвет; традиционная японская культура; эстетика восприятия цвета; цветообозначения; значения цветов.

Shimanskaya A. S.

Teacher of the faculty of linguistics and professional communication in the sphere of foreign region studies of the Institute of International Relations and Social-Political Studies, MSLU; e-mail: Gladkina@mail.ru

AESTHETIC PERCEPTION OF COLOR IN TRADITIONAL JAPANESE CULTURE

The characteristics of traditional Japanese culture including its peculiarities and specific points are presented and analyzed. As the main aspect the research of aesthetic perception of color by Japanese people is conducted. By means of historic and socio-cultural examples given in the article expressive, informative and symbolic meanings of color, being the object of aesthetic perception, are revealed.

Key words: color; traditional Japanese culture; aesthetics of color perception; color naming; meanings of color.

Исследователь японской культуры С.Г. Бишарова в своей работе «Синтоистские основы традиционной японской культуры» говорит о том, что традиционная японская культура – это сложная система религиозно-философских, этических, эстетических, социально-политических представлений и ценностей, носивших как автохтонный¹ характер, так и возникавших в результате усвоения континентальных

¹ Автохтонный – принадлежащий по происхождению данной территории, местный, коренной по происхождению.

учений на всем протяжении многовековой истории развития культурных, политических, экономических контактов Японии с материковыми цивилизациями. Одной из особенностей японской культуры, по мнению С. Г. Бишаровой, является ее долгое развитие в период относительной изоляции страны (политика «Сакоку») от всего остального мира во время правления сёгуната Токугавы, длившегося до середины XIX в. – начала периода Мэйдзи [1].

Периоды «открытости» и «закрытости» Японии для внешнего (особенно западного) мира почти на всем протяжении ее истории, вплоть до конца XVIII в., приводили к умелому сочетанию восприятия и адаптации новой информации с одновременной консервацией особенностей местного менталитета и стиля жизни. Таким образом, вырабатывалось стойкое убеждение в некоей «особости» японской культуры. Культура любой страны, любого народа отражает традиционно присущие им представления и ценности. В этом смысле естественно говорить о самобытности японской культуры [2, с. 3].

В основу своего исследования «Традиционная японская культура: специфика мировосприятия» востоковед Д. Г. Главева положила фундаментальное для японской культуры понятие «взгляд», т. е. именно взгляд (*яп.* – кан/миру¹ – «видеть»), по ее мнению, выступает в контексте традиционной японской культуры специфичным и самобытным механизмом, который определяет логику развития этой культуры и особенности выработанной ею «картины мира». «Будучи поначалу ритуально-магическим способом воздействия на мир, – пишет Главева, – впоследствии взгляд становился эстетическим методом освоения состояний этого мира. А стойкая традиция символического освоения мира именно с помощью взгляда привела в дальнейшем к так называемой близорукости культуры, т. е. к способности осваивать в основном ближнее пространство» [2, с. 3 – 4].

Идею «близорукости культуры» можно проследить в работах известного востоковеда А. Н. Мещерякова [8; 9]. Автор многочисленных книг о Японии, он подробно описывает особенности восприятия японцами окружающего мира и самих себя также в «Книге японских символов» [8]. Здесь А. Н. Мещеряков рассматривает идею о том, что особенности восприятия в языке и культуре представлений об окружающем мире связаны с антропологической спецификой носителя культуры: «Начнем наш осмотр достопримечательностей с японских

¹ Японские иероглифы имеют верхние китайские чтения – *оны*, и нижние японские чтения – *кун*ы.

черных глаз. Ведь именно с помощью зрения и получает человек свои главные представления о мире. Недаром, когда японцы говорят: “Пока глаза черны”, это означает: “пока человек жив”. Но несмотря на то, что у разных народов физиологически глаза устроены более или менее одинаково (за исключением, пожалуй, формы века), видят они совершенно по-разному. Поэтому и японское выражение “сузить глаза” обозначает радость, а “раскрыть глаза” – гнев. По-русски же говорится: “его зрачки сузились от ярости”, а “раскрываются глаза” только от удивления. Каждая культура “зряча” по-своему и создает вещи, институты и тексты (одинакового, казалось бы, предназначения) тоже на свой лад» [8, с. 351].

Склонность японской культуры к детализации, «близорукости» и даже «интровертности» связана, прежде всего, с освоением ближнего, «околотелесного» пространства. По мнению А.Н.Мещерякова, взгляд японца прежде всего фокусируется на малом, доступном непосредственно-чувственному восприятию и наблюдению, в результате чего развивается способность к детальному структурированию ближнего пространства, умению видеть и замечать малейшие изменения в нем [9, с. 10].

Детализация, скрупулезность и структурирование являются, по сути, основными характеристиками японской традиционной и современной культуры, присутствующими и пронизывающими практически все сферы деятельности жителей японского архипелага. Однако такие характеристики, как тяготение к замкнутому пространству, семантика взгляда и склонность японской культуры к детализации не полностью определяют то специфическое восприятие, которое сложилось у носителей японской культуры в отношении окружающей их среды, и осуществляется посредством цветовой визуализации.

В работе «Эстетическое воспитание в Японии» исследователь японской культуры О. Н.Железняк расширяет описание традиционной японской культуры, включая в него также такой аспект, как система эстетического воспитания, охватывающий обучение таким видам традиционного искусства, как музыка, стихосложение, живопись и каллиграфия, искусство чайной церемонии, икебана и даже японская архитектура. Автор указывает, что одной из основных задач японской системы воспитания является формирование у человека определенного, специфического отношения к действительности, при

этом развитию способности ценить и понимать красоту окружающего мира уделяется особое внимание. Чуткое и трепетное отношение к красоте, свойственное японскому народу, играет в традициях японской культуры важную роль. Это, безусловно, связано со спецификой японского национального сознания, в структуре которого эстетическое отношение занимает последнее место. Представления японцев о жизни в единстве и гармонии с природой приобретают актуальное значение в контексте современных проблем эстетического воспитания как процесса формирования ценностного отношения человека к миру [4, с. 5].

Восприятие японцами окружающего мира, природы и красоты, связанное с особенностями японского традиционного эстетического мировоззрения, непосредственно передается через призму цвета. Говоря о значении понятия «цвет» в японской культуре и языке, следует отметить, что цвет в Японии с древних времен понимался намного шире, чем хроматическое содержание определенной части спектра, включая передачу глубоких чувств и отношений, возникающих между людьми. Более того, необходимо учитывать и тот факт, что в дальневосточной культуре цвет традиционно несет насыщенную ассоциативную и смысловую нагрузку. Использование цвета в Японии очень сильно зависит от смены времен года. Черные кимоно никогда не надевают летом, исключения составляют лишь свадьба или похороны. Когда становится невыносимо жарко, японцы обычно надевают одежду таких цветов и оттенков, которые, по их мнению, создают у окружающих и у них самих ощущение приятной прохлады. Сезонные изменения касаются не только одежды, но и различных декоративных аксессуаров. Чтобы почувствовать прохладу, используются предметы в холодных сине-зеленых тонах, и наоборот, чтобы создать атмосферу тепла – теплых коричневых, желтых и красных. *Кайсэки*¹,

¹ *Кайсэки рёри* – это определенный подход к компоновке блюд во время еды. Существует два типа *кайсэки рёри*. Первый тип *кайсэки рёри* (слово «кайсэки» переводится как «камень за пазухой»: в старину для обогрева тела за пазуху клали горячий камень) появился в XVI веке, когда учитель чайной церемонии Сэн Рикю ввел в обиход это выражение. Оно относилось к еде, которую принимали перед чайной церемонией, чтобы защитить желудок от крепкого чая и слегка утолить голод. Небольшими порциями подавалось 4 блюда: жидкое, жареное, вареное и сырое. Порции представляли собой произведения искусства, обрамленные прекрасными рамами – фарфоровой

традиционный японский обед, берет свое начало в чайной церемонии. Настоящий мастер и знаток этого искусства никогда не подаст обед *кайсэки* зимой и летом на одной и той же посуде. Каждое блюдо или закуска будут подаваться на отдельной тарелочке, которая по цвету и рисунку создаст гармоничное сочетание с подаваемой на ней пищей [7, с. 40].

Искусство сервировки вообще является важной частью японской кулинарии. И недаром говорят, что японцы «едят» глазами, так как для них очень важно оформление блюд. Норико Эндо, занимающаяся культурными обменах между Россией и Японией считает, что «нигде в мире глаза не принимают такого участия в еде, как в Японии». «Возможно, – пишет Норико Эндо, – так повелось с прежних времен, когда красота и изящество оформления восполняли скромный набор продуктов» [10, с. 136].

Огромную роль в жизни каждого японца играет процесс любования цветущей нежно-розовой вишней (*сакура*) весной и ярко-красными кленами (*момидзи*) осенью, а ведь это, как и многое другое, имеет непосредственное отношение к особенности восприятия японским народом цвета, передающего все краски окружающего мира. Японская кухня в сознании японцев тесно связана с восприятием красок и форм, отражающихся временами года. Поэтому неудивительно, что в пору золотой осени на стол могут подать суп с ломтиками моркови, нарезанной в виде кленовых листочков, а весеннее блюдо напикнит о цветущей сакуре за окном [10, с. 136].

Известно, что некоторые японские предприниматели при приеме на работу предъявляют претендентам требование различать до 250 цветов. Они, видимо, считают это умение необходимым условием качества на производстве. В связи с этим упражнения в цветоразличении являются обязательным элементом образовательной программы в японских детских садах и школах, одним из предметов эстетического воспитания в Японии. Возможно, японцы правы, и такое тонкое

посудой. В *кайсэки рёри* очень важно сочетание вида еды и посуды, на которой она подается. Как правило, рисунок и цвет посуды отражал текущий сезон или тему чайной церемонии. *Кайсэки рёри* второго типа были популярны у самураев и торговцев. Соборания и банкеты, на которых обсуждались возможности модернизации общества перед революцией Мэйдзи, проходили с *кайсэки рёри*, благодаря чему этот стиль стал основным на японских банкетах [10, с. 149–151].

различение цветов позволяет открыть для себя новые аспекты вещи и мира в целом [11].

Уже в детском саду японский ребенок знакомится с палитрой из 24 цветов и оттенков, второклассник должен уметь пользоваться красками 36 цветов и оттенков и знать их названия. Заканчивая школу, каждый японский школьник должен знать 24 основных цвета, а также различать по 10 оттенков и цветов каждого из них. В обучении детей живописи японцы в первую очередь ориентируются именно на значимость цвета в его эстетическом понимании, выделяют такое его свойство, как выразительность, подчеркивают способность цвета оказывать воздействие на чувства людей. Цвет используется японцами для передачи настроения, отношения, организации внимания зрителя и имеет эмоциональное значение [4, с. 126].

Таким образом, через творческую деятельность, связанную с живописью и прикладными видами искусства, уже с раннего детства японцев привлекают к освоению эстетического опыта самовыражения и восприятия окружающей действительности, прививают любовь к прекрасному и желание сохранить традиционно устоявшиеся каноны красоты, которые, безусловно, передаются посредством различных цветов и оттенков. Например, позиция зеленого в языке и культуре Японии – совершенно исключительна. «Зеленый занимает особое место в спектре солнечного света: он находится как раз посередине между возбуждающими и успокаивающими цветами, между активными и пассивными. Слева от зеленого располагаются красный, оранжевый и желтый, справа – голубой, синий, фиолетовый. Зеленый находится между двумя этими группами и поэтому является нейтральным в смысле действия на нервную систему человека. Зеленый – один из основных цветов, он физиологически оптимален, так как это цвет природной среды, в условиях которой формировалось цветовое зрение человека» [6].

«Впервые зеленый цвет вошел в культуру вместе с появлением зеленой краски. Это стало возможным лишь в эпоху цивилизации, в бронзовом веке, когда зеленую краску научились готовить из окислов меди. Зеленые драгоценные камни также вошли в употребление там, где они должны были служить знаком богатства, власти и привилегированного социального положения, т. е. в древних государствах Востока» [6].

В Европе до открытия в XIX в. химических красителей и синтетических неорганических пигментов зеленый цвет, который

использовали в изобразительном и прикладном искусстве, добывали из природных растений и минералов (сок растений, малахит). В Японии не было таких растений, которые бы давали чистый зеленый цвет, поэтому, чтобы его получить, приходилось смешивать цвета: желтый и цвет *индиго* (синий). В результате получался цвет *мозги* (желто-зеленый), который в то время был очень популярным. Если в такой цвет красили шелк, ткань приобретала привлекательный желто-зеленоватый оттенок, но если этим цветом окрашивали хлопок, эффект был обратный: красильщики получали блеклый оливково-зеленый оттенок. Зеленый цвет, полученный из минералов, в основном имел голубоватый оттенок. Зеленый цвет, который использовали в картинах Нихонга (картины в японском стиле) для передачи цвета сосен, бамбука, травы и другой растительности получали из малахита, поэтому он имел синевато-голубоватый оттенок. В различных видах керамических изделий, так популярных в Японии, зеленый цвет занимал одно из центральных мест. В изделиях Кокутани использовался голубовато-зеленоватый оттенок, в изделиях Ига – светло-зеленый, в изделиях Орибэ – темно-зеленый. Каждый вид изделия со своим непревзойденным колером имел определенную привлекательность для японцев [12, с. 46–48].

Для того чтобы ускорить процесс производства гравюр Укиё-э¹, из Голландии была завезена зеленая краска *Берорин*. Это сократило как время производства, так и усилия, которые для этого прилагались, так как для получения ярко-зеленого цвета достаточно было нанести краску всего один раз, в то время как с применением натуральных красителей соответствующая процедура окраски требовала двухкратного, а иногда и трехкратного нанесения [12, с. 50].

Керамика, в которой больше всего используется зеленый цвет, – это изделия Орибэ и Ига. Изделия Орибэ появились в XVII в., когда появилась относительная свобода в дизайне. Посуда, специальные сосуды для сакэ и другие изделия приобретали необычную форму, а узоры и изображения исполнялись в зеленом цвете. Известно, что

¹ Укиё-э – направление в изобразительном искусстве Японии, получившее развитие с периода Эдо (1600–1868). Слово «укиё» в древности обозначало одну из буддийских категорий и могло переводиться как «бренный изменчивый мир». В конце XVII в. укиё стало обозначать мир земных радостей и наслаждений. Укиё-э (э – по-японски означает картина) – картины повседневной жизни городского сословия периода Эдо.

глазурь *Биидоро*, которая используется для создания зеленого цвета в изделиях Ига, появилась естественным образом во время обжига в печи при температуре 1250 градусов, когда произошло химическое соединение пепла и кусочков расплавленной глины. Сочетание зеленоватой глазури *Биидоро* с бледно-коричневыми неглазурованными участками – одна из особенностей изделий Ига [12, с. 53].

Наиболее известные чаи в Японии – это *Сентя* и *Маття*. Сентя представляет собой листовой заварной чай. А *Маття* – это порошковый чай, который растворяется в горячей воде. Именно этот чай принято использовать в чайной церемонии. Когда порошковый чай *Маття* смешивается с горячей водой, он приобретает прекрасный ярко-зеленый оттенок, который удивительно красиво сочетается с черной посудой, в которой чай подают, как правило, во время зимней чайной церемонии.

Из приведенных примеров видно, насколько эстетически привлекательным является для японцев зеленый цвет, который ассоциируется с природной красотой, изысканной простотой и естественностью.

Однако, помимо эстетического значения, в японской культуре зеленый цвет выполняет также и информативные, и символические функции, так как слияние и взаимодействие символов и знаков является одной из характерных черт японской ассоциативной культуры.

Информативная функция, которая в японской культуре чаще всего связана с символикой цвета в традиционных видах искусства, и в данном случае проявляется в искусстве, только на сей раз боевом. Каратэ – боевое искусство, разработанное людьми, которым было запрещено использование оружия. Соответственно оно создавалось как искусство защиты. По правилам каратэ при высокой степени мастерства для самозащиты достаточно одних рук. Слово *空手* – «каратэ» буквально означает «пустая рука». *Каратэ оби* – это пояс, который на практике служит для того, чтобы удерживать *ги* (тренировочная куртка) запахнутым, но значение *оби* гораздо шире, чем быть просто «завязкой». *Оби* имеет также и глубокий смысл. Первый и основной символический аспект *оби* – цвет. По традиции, когда кто-то начинает изучать *каратэ*, ему дают белый *оби*. Через некоторое время белый пояс от пота, пролитого на тренировках, становится желтым. После многих месяцев тяжелых испытаний, пояс меняет свой цвет на зеленый. Зеленый – это цвет роста, цвет травы и лесов. Зеленый *оби* указывает на тех, кто начал поглощать свет, на тех, у кого навыки и дух начинают расцветать и приносить плоды, т. е. результат [5].

Зеленый – один из основных цветов, который воспринимает все человечество. Это цвет жизни и всего живого. В странах, расположенных близко к экватору, где нет четкой смены сезонов года, и растения остаются зелеными круглый год, зеленый цвет не вызывает у жителей каких-то особых ощущений. Однако в странах, где сезоны сменяют друг друга, где за летом следует осень, а за осенью – зима, зеленый цвет символизирует возрождение к жизни, молодость и свежесть. Вечнозеленые растения, которые не меняют цвет листвы зимой, олицетворяют вечность и долголетие, а зеленый цвет листвы почитается как нечто священное. В Японии, где сезоны сменяют друг друга с четкой периодичностью, *мидори* (зеленый цвет) всегда был синонимом свежести, юности, символом новой жизни. Сосна – представитель вечнозеленых – использовалась в новогодних украшениях, ее изображение всегда присутствовало в декорациях сцены театра Но. Сосны и криптомерии – это деревья, которые чаще всего можно встретить в искусстве Бонсай (искусство выращивания карликовых деревьев) [12, с. 46].

29 апреля японцы празднуют День рождения императора Сёва, который с неподдельным интересом относился к природе и ее изучению. Недавно этот день, который является национальным праздником и отмечен в японском календаре, официально был переименован в День Зелени – по-японски 緑の日 – «мидори-но хи». Теперь этот день посвящен наслаждению природой, которое помогает духовному обогащению нации. Зеленый цвет присутствует также в оформлении театра Кабуки. Портьеры для представлений театра Кабуки имеют нашивки черного, зеленого и оранжево-коричневого цвета. Эти цвета символизируют традиционный мир Кабуки. В данном случае опять прослеживается работа семиотических функций цвета, а именно – символической функции, где этическая подфункция показывает нам, что зеленый цвет считается «хорошим», обогащающим, правильным для восприятия даже на государственном уровне, а сакральная – особую священность и значимость зеленого цвета для японцев.

«Для обозначения цвета свежей зелени и распускающихся почек в японском языке есть слово мидори 緑, которое в представлении носителей этого языка означает, помимо цвета, еще и «свежесть, здоровье и бодрость». Слово *мидорико* – みどり子 – энергичный ребенок – иногда можно услышать и как имя собственное, и как имя нарицательное. Выражение *мидори-но куроками* – 緑の黒髪, букв.

'зелено-черные волосы', означает вовсе не удивительный цвет волос, а их прекрасное состояние, говорит о естественном глянцево-блеске здоровых волос» [3, с. 48].

Интересно, что слово «зеленый» в японском языке не имеет отрицательной коннотации. В английском языке, помимо *Green-eyed jealousy*, что на русский переводится как *зеленоглазая зависть* (ревность), существует множество выражений, в которых слово «зеленый» имеет двоякий смысл. Например, слово «мох» (*moss*) может одновременно вызывать у англичан как положительные эмоции, ассоциируясь с мшистым изумрудным ковром или полянкой, так и отрицательные, напоминая могильные камни, покрытые мхом, олицетворяющие старость. Слово «мох» (*moss*) в выражении *A rolling stone gathers no moss* может также иметь как положительную, так и отрицательную коннотацию [12, с. 46]. В зависимости от перевода это выражение может означать как что-то желательное, так и что-то нежелательное: «Катящийся камень мхом не обрастает», или «Кому на месте не сидится, тот добра не наживет». В русском языке *зеленый* цвет также не всегда положителен: *зеленый царь* – злой и коварный; *позеленел* – почувствовал себя плохо, побледнел; *тоска зеленая*; *настой трав* – *зелье* – обычно ассоциируется с ядом. В японском языке нет такой двусмысленности, так как *зеленый* цвет мха символизирует приятную старину. Мох, покрывающий деревья и камни, является неотъемлемой частью японского сада, его прелестью и красотой.

Подводя краткий итог сказанному об эстетике восприятия цвета в Японии, скажем, что особенностью традиционного японского мировоззрения является воспитание эстетического вкуса и восприятия прекрасного у носителей японской культуры благодаря развитию творческой деятельности и обучению традиционным видам искусства, с целью формирования ценностного отношения человека к окружающему его миру.

Немаловажную роль для выполнения поставленной задачи играет и обучение представителей японской культуры восприятию цвета, так как цвет используется японцами для передачи не только настроения, отношения и организации внимания зрителя, но и имеет выразительное, информативное и символическое значение, которое отражает традиционно и исторически сложившиеся установки и нормы, а также каноны прекрасного.

Благодаря приведенным примерам, связанным с ассоциациями и эстетикой в восприятии, в частности, зеленого цвета носителями японской культуры, становится понятно, что отношение к цвету у каждой нации и у каждого народа имеет свои особенности. Это в полной мере касается как самой системы восприятия, которая формируется под влиянием традиций, обычаев и исторического развития страны в целом, так и системы цветообозначения, складывающейся не без участия вышеуказанных факторов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бишиарова С. Г.* Синтоистские основы традиционной японской культуры: дис. ... канд. филос. наук. – Новосибирск, 2006. – 202 с.
2. *Главева Д. Г.* Традиционная японская культура: Специфика мировосприятия. – М.: Восточная литература РАН, 2003. – 264 с.
3. *Гуревич Т. М.* Японский язык и японцы. Лингвокультурологическое учеб. пособие на материале фразеологических единиц. – М.: Триада, Лтд., 2003. – 128 с.
4. *Железняк О. Н.* Эстетическое воспитание в Японии: дис. ... канд. филос. наук. – М., 1998. – 182 с.
5. Значение пояса в каратэ-до [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.v8mag.ru/section313/subsection256/article1543.php>
6. *Исаева Т. И.* Семантические традиции цвета в культуре // «София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии». – Вып. 8. – 2005 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://virlib.eunnet.net/sofia/08-2005/text/0808.html>
7. *Купер М., Мэтьюз А.* Язык цвета. Как использовать преимущества своего цвета для успеха в личной жизни и бизнесе. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 144 с.
8. *Мещеряков А. Н.* Книга японских символов. – М.: Наталис, 2004. – 556 с.
9. *Мещеряков А. Н.* Взгляд и нечто. Близорукость и дальнорукость японской культуры // Ориентация – поиск. Восток в теориях и гипотезах. – М.: Наука, 1992. – С. 7–14.
10. *Норико Эндо.* Вкус Японии. Что вы знаете о японской еде? – М.: Маска, 2009. – 208 с.
11. *Старохамская К. Ю.* Какие бывают цвета радуги и сколько их на самом деле? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://shkolazhizni.ru/archive/0/n-18690/>
12. *Sadao Hibi, Kunio Fukuda.* The colors of Japan. – Tokyo–New York–London : Kodansha International, 2000. – 102 p.

Раздел III

ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОКУЛЬТУРЕ

УДК 81.39

В. В. Воробьев

доктор филологических наук, профессор кафедры мировой культуры ИМО
и СПН МГЛУ; e-mail: ryss_yur_rudn@mail.ru

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ПРИКЛАДНЫЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИИ

Статья посвящена исследованию лингвокультурологии, переживающей этап становления и развития. Ее предмет и методы исследования оказываются различными в зависимости от решаемого круга вопросов и от подхода, избранного тем или иным исследователем. Такая ситуация заставляет говорить о предмете, методах, проблемах и задачах лингвокультурологии как о научно-теоретической, так и методологической проблемах.

Ключевые слова: язык; культура; личность; лингвокультурология; прикладная лингвокультурология; диалог культур; межкультурная коммуникация.

Vorobyev V. V.

Philology Doctor, Professor, Department of World Culture of the Institute of International Relations and Social-Political Studies, MSLU;
e-mail: ryss_yur_rudn@mail.ru

THE THEORETICAL AND APPLIED ASPECTS OF CONTEMPORARY LINGUO-CULTURAL STUDIES

The article deals with the investigation of linguo-cultural studies during the stage of their formation and development. The subject of this science and its methods are diverse. It depends on problems and approach chosen by a scholar. This situation makes the question of the subject, methods, problems and tasks of contemporary linguo-cultural studies as a branch of humanities extremely vital.

Key words: language; culture; personality; linguo-cultural studies; applied linguo-cultural studies; dialogue of cultures; intercultural communication.

Как и всякая дисциплина, появляющаяся на стыке двух научных областей, лингвокультурология своей природой доказывает, что «напрямую» два научных предмета не соединяются. Поэтому

исследования в рамках лингвокультурологической проблематики, как правило, осуществляются с учетом «интересов» либо культурологии, либо лингвистики, а также при решении как теоретических, так и прикладных задач.

Выражением первой тенденции может служить точка зрения относительно лингвокультурологии, что одной из теоретических задач этой междисциплинарной области знания является изучение механизмов воплощения и межпоколенной трансляции стереотипов национального мировидения в обыденном сознании, а также поэтапная реконструкция культурных установок и характерологических черт менталитета народа.

Почти все исследователи, занимающиеся лингвокультурологической проблематикой, как правило единодушны в своей исходной посылке: лингвокультурология соединяет три компонента – *язык*, *культуру*, *личность* – и призвана изучать их взаимодействие. Однако указанное естественное основание не приводит (и заметим, возможно, не должно приводить) к единообразию представлений о предмете, методах и проблемах данной научной области. Безусловно, причина здесь кроется в самом основании данной научной дисциплины: различные понимания базисных для лингвокультурологии понятий: «язык», «культура», «личность» – обязательно приводят к появлению «разных» лингвокультурологий. Сравним характерное в этом отношении высказывание В. И. Постоваловой, что «конкретный облик этой проектируемой дисциплины будет зависеть (в различных вариантах ее построения) от понимания феноменов культуры, языка и процессов языковой активности, добавим – личности – в сфере культуры» [1, с. 30].

Другие авторы (например, Клоков, 2000) предлагают осуществлять лингвокультурологические исследования в рамках семиотического подхода, при котором культура, так же как и язык, рассматривается как особая знаковая система. С точки зрения семиотики культура – это некоторый объем знаний, который вырабатывает человечество для адекватной интерпретации того, что говорят и делают люди. При этом информация проявляет себя в артефактах, репрезентирующих определенные формы и модели данной интерпретации. Сумма артефактов образует знаковую систему, функционирование которой внутри культуры и за ее пределами приводит к обмену информацией. При таком подходе задача лингвокультурологии состоит в том, чтобы,

с одной стороны, понять, что представляет собой данная информация, т. е. те модели, с помощью которых происходит контакт общества с миром, а с другой – как данная информация материализуется и получает способность к тому, чтобы быть переданной и полученной членами общества.

В рассмотрении связей между культурой и языком наиболее значимыми становятся те аспекты языка, которые проявляют себя именно в описываемых аспектах культуры (в языке как микросистеме), т. е. в той области, где язык предстает в своей функциональной сущности как идиом. В. Т. Клоков подчеркивает:

1. Связь культуры с семиотическим кодом языка (*langue*) состоит в использовании культурой парадигматической и синтагматической структурированности языковой системы, которая фиксирует, хранит и передает концептуальные и эмоционально-оценочные представления общества о мире.

2. Связь культуры с речью (*parole*) обнаруживается в фактах реального воплощения культурной информации через речевую коммуникацию между членами общества.

3. Связь культуры с идиомом (*langage*) обнаруживается в специфике внутренней стратификации идиома как сложной системы собственных подязыков, а также в отношениях данного идиома с другими идиомами, используемыми обществом в своих лингвокультурных целях [2].

Опираясь на соотношения понятий, предлагается обширная программа лингвокультурологических исследований. Отметим, однако, что таким образом понятая лингвокультурология практически перекрывает всю область традиционной лингвистики. В качестве иллюстрации приведем лишь одну выдержку из предлагаемой В. Т. Клоковым программы лингвокультурологических исследований: «Одно направление связано с изучением того, как с помощью языка, то есть семиотического кода, хранится и передается культурная информация. Основным здесь является изучение построения *языковых парадигм*, то есть лексико-семантических (в области лексических форм) и функционально-семантических (в области грамматических категорий) структур. Информация о содержании языковых единиц хранится не в отдельных знаках, а в лексических и грамматических полях, и только функционирование этих полей передает определенную информацию. Так, сигнификативное значение слова определяется

через определенную систему лексических и семантических отношений конкретного языка. В свою очередь, категориальное значение выражается, как правило, не одной какой-либо морфемой, а одновременно набором морфологических, синтаксических и лексических средств языка. На современном этапе развития лингвокультурологии актуальными, по нашему мнению, становятся исследования именно в области функциональной грамматики» [2, с. 62].

Некоторые авторы склонны сводить задачи лингвокультурологии к так называемому культурному комментарию. Лингвокультурология призвана через культурный комментарий изучать формы взаимодействия семиотических систем языка и культуры, так называемые культурные конструкты, которые возникают в результате такого взаимодействия, а также то, как они влияют на коллективную культурную идентичность.

Лингвисты, занимающиеся сопоставлением различающихся культур, призывают осуществлять лингвокультурологические исследования в рамках типолого-характерологического подхода. Так, Т. Н. Снитко указывает на то, что «лингвокультурологические исследования, если они не ограничиваются рамками фразеологии, должны быть типологическими по сути, ибо характерологическое описание той или иной лингвокультуры невозможно без типологии» [3, с. 8]. В этом автор видит, в частности, основное отличие лингвокультурологии от этнолингвистики и далее подчеркивает, что лингвокультурологию отличает от этнолингвистики равный интерес, как к рассматриваемым языкам, так и к рассматриваемым культурам, тогда как в этнолингвистике культура выступает некоторым фоном по отношению к языку, и основное внимание фокусируется на последнем.

Для того чтобы выявить специфику лингвокультурологического подхода, в нашем случае для обучения иностранным языкам, необходимо рассмотреть то, как проблематика взаимосвязи языка – культуры – личности трактуется в смежных с лингвокультурологией областях. Заметим, что эти направления, в частности, например *когнитивная лингвистика*, *этнолингвистика*, *лингвострановедение* и другие – являются в определенном смысле «предшественниками» лингвокультурологии.

По своему предмету *когнитивная лингвистика* – междисциплинарное направление, ставящее целью исследование ментальных процессов при усвоении и использовании как языка, так и знаний.

С лингвокультурологией когнитивную лингвистику сближает задача выявления возможностей разной (в зависимости от языка) категоризации определенных концептуально заданных ситуаций.

Проблема взаимоотношения языка, культуры, личности становится центральной и в этнолингвистических исследованиях, которые осуществляются на основе методов контрастивной лингвистики, доказывающих определяющую роль языка в формировании культуры, в инвентаре и содержании категорий логики и грамматики, в особенностях восприятия окружающего мира и человеческого поведения личности.

Следует отметить, что институционализация лингвокультурологии как научной отрасли филологии была стимулирована, подобно процессу «возмужания» других наук, например этнолингвистики и когнитивной лингвистики, как минимум, влиянием двух групп факторов. С одной стороны, собственно логикой развития знания о *языке – культуре – личности*, подведшей на определенном этапе к осознанию необходимости создания своего рода единой «системы координат» в данной области познания; системы, которая бы позволила соотнести, структурировать, обеспечить сопряженность результатов, полученных на основе «разножанровых» и разновекторных исследований многоликого поля триады «*язык – культура – личность*».

В условиях реальных и потенциальных утрат в методике обучения иностранным языкам и обретений в лингвистических исследованиях *языка – культуры – личности* вполне объяснима потребность в новых научных парадигмах, в частности антропоцентрических. Научно-фундированные (хотя иногда – лишь наукоподобные) аналитико-рекомендательные методологии обучения иностранным языкам, потеснив абстрактно-теоретические построения, занимают заметное место в учебном процессе.

Именно в связи с многожанровым учебным запросом блок лингвокультурологических исследований получил мощный толчок, стимул к интенсивному развитию, да и «подпитка» (в самом широком смысле) этого научного направления тоже сыграла свою роль. Продукция, созданная за тридцать лет бурного развития лингвокультурологических исследований, в силу многообразия ее источников, потребителей и пр., конечно, далеко не вся оказалась на поверхности, не вся доступна для анализа и оценки. Однако, пусть и в весьма ограниченном масштабе, составить представление об этом периоде в развитии

лингвокультурологии можно, обратившись к уже защищенным докторским (В.В. Воробьев, Г.М. Васильева и другие) и кандидатским диссертациям (И.П. Василюк, И.Ю. Мигдаль, Г.М. Полякова и другие). Все эти процессы стали значимыми обстоятельствами, которые повлияли не только на формирование и развитие данного направления, но и оказались немаловажными для развития и институционализации лингвокультурологии как таковой. Можно вполне обоснованно утверждать: интенсивный количественный рост именно лингвокультурологических исследований, расширение тематического спектра стал и своего рода катализатором процесса оформления лингвокультурологии как самостоятельного научного направления в пространстве отечественного филологического знания.

Рассмотрим более подробно особенности прикладной лингвокультурологии в соотношении с другими смежными дисциплинами, но прежде кратко остановимся на существующих толкованиях самого понятия «прикладная лингвокультурология».

Возникновение и активное развитие лингвокультурологии (вплоть до настоящего времени сам термин является дискуссионным) связано с возобладанием культурологического подхода, произошедшего в два последние десятилетия, как в российской науке, так и в зарубежных исследованиях, к преподаванию иностранных языков, в том числе русского языка как иностранного. Это свидетельствует об оправданной тенденции гуманитаризации образования, необходимости усиления социокультурного аспекта в обучении иностранным языкам. Однако противоречивость сложившейся ситуации связана с тем, что объективные процессы практики обучения иностранным языкам существенно опережают развитие лингвокультурологии как науки, разработки ее методологических основ, научно оправданной структуры, включающей широкий диапазон ее проявления от теоретической до прикладного аспекта, категориально-понятийного аппарата, определение роли и места в системе обучения иностранным языкам.

К сожалению, сегодня мы имеем ситуацию расширяющегося спектра прикладных исследований, интенсификации социального заказа на их проведение при весьма ограниченной проработке их теоретико-методологической базы. Это, несомненно, ограничивает эффективность прикладной лингвокультурологии как важнейшего инструмента учебного познания и действия. Осознание данной проблемы как высокоактуальной, требующей своего обсуждения и стало главным

стимулом для подготовки данного доклада. «Нет ничего практичнее хорошей теории», – сказал несколько веков назад выдающийся математик, и есть ли основания спорить?

Мы надеемся, что представленные в статье размышления, предложенные модели и разработки будут востребованы не только специалистами-лингвокультурологами, но и преподавателями-практиками. Теми, кто в нашем, все более технически и технологически продвинутом обществе, стремится к видению своей профессиональной деятельности как деятельности культуuroобусловленной и культуuroсообразной.

Необходимо также отметить, что утверждение *лингвокультурологии* как новой филологической парадигмы связано с непрерывающимся сложным и противоречивым процессом становления ее структуры и типологии, формирования терминосистемы и, следовательно, различием теоретического и прикладного аспектов, что, в свою очередь, ценностно нагружено и задает новую событийную реальность. Для лингвокультурологии как новой гуманитарной отрасли знания практика построения самих этих направлений, теоретического и прикладного, входит в сферу применения соответствующих аспектов: это первый исходный опыт такого применения. Тем не менее и здесь формируются две области использования научных знаний и исследований: во-первых, ориентированные на решение теоретических проблем и задач данной научной дисциплины (соответственно – «внутренне дисциплинарные») и, во-вторых, ориентированные на практические задачи преподавания иностранных языков – «внешние прикладные исследования». Если внутренне дисциплинарные формируются потому, что при их решении использовались уже полученные в науке о взаимодействии языка, культуры, личности, к ней относится и лингвокультурология, представления, то внешние прикладные исследования, прикладные потому, что они ориентированы на решение практических задач обучения иностранным языкам. Особый, третий, тип прикладного лингвокультурологического исследования реализуется в рамках лингвометодического подхода. Здесь решения теоретической и прикладной задач совпадают. Когда одним из важнейших и при этом дискуссионных вопросов в системе лингвокультурологического знания продолжает оставаться вопрос о соотношении теоретического и прикладного знания, а также ситуация все более расширяющегося спектра прикладных исследований при

интенсификации социального заказа на их проведение при весьма ограниченной проработке их теоретико-методологической базы, то это снижает эффективность прикладной лингвокультурологии как важнейшего инструмента социального познания.

Хотелось бы также отметить, что сегодня активно обсуждается вопрос о «диалоге культур» в лингвокультурологическом аспекте. В этом сочетании значимыми признавались оба слова, хотя, если отойти от профессиональных забот преподавателей иностранных языков, второе важнее, объемнее. Диалог – это беседа, взаимный разговор, т. е. обмен мнениями. Без сознательного желания понять друг друга диалог невозможен, без взаимного обогащения он бессмыслен. Успех диалога культур зависит в первую очередь от того, насколько он отвечает интересам контактирующих людей и народов, их жизненно-му и историческому опыту. Диалог связан с обучением, если под обучением понимать креативную деятельность – постоянное уточнение учащимся или языковой личностью мира и своего поведения. В то же время само обучение рисуется как диалог, в котором сам мыслящий индивид творит значения и смыслы, обогащая, согласно своим потребностям и целям, личные знания, навыки и умения, свое мировосприятие (что только и позволяет ему действовать сообразно желаниям, притязаниям и способностям), соизмеряя их с действительностью. Мир приходит в сознание личности не в виде готовой картины, но интериоризируется – творится интерпретацией его, уточняющейся в общении. Мозг успешнее решает те задачи, которые ставит в ответ на требования жизни, и ленится трудиться над теми, которые приносятся искусственно или, тем более, насильно. Поэтому научить ставить вопросы, находить проблемы и вырабатывать алгоритмы их решения гораздо важнее, нежели обучать готовым ответам на заданные вопросы. Вот этим и должна заниматься прикладная лингвокультурология. Всё, что человек и народ познают, отражается в языке, выступающим условием мироосознания, знания об истории и природе. Застывшее в языке знание становится значимой и действенной силой, когда соотнесено личностно, духовно, эмоционально. Духовность начинается с возникновения языка, определяющего выход из «животного царства». В глубине истории, по всей вероятности, существовала однотипность мышления, обусловленная свойствами человеческой природы, а не историческими условиями. Способом хранения тайны первобытного знания были миф и ритуалы, недостаточность которых

затем родила письменность как более удобный способ фиксации знания. Передаваясь из поколения в поколение, конструировались абстрактные схемы познания, мыслительные формы наблюдения и рефлексии как сущностные черты этнической ментальности. В основе этих процессов лежали духовные способности – «сплав» интеллектуальных способностей и духовного состояния.

Духовное состояние характеризуется расширением сознания, активным включением в процесс постижения истины подсознания, установлением коммуникативной связи сознания и подсознания и, тем самым, резким расширением информационной базы понимания проблемы. Гармонизация личности, внутреннее равновесие обеспечивают переход к образному мышлению, к активизации информационного обмена с индивидуальным подсознанием (в нем информация хранится в образной и чувственной форме, складываясь из архаичных содержаний памяти, из генной информации предков, а также из прижизненно полученной информации). Образность помогает осмыслить ситуацию целостно, стимулируя воображение, расширяя информационную емкость сознания. Слова и понятия, переводясь в образы и чувства, способствуют воображению и запоминанию, органичному использованию в личностных потребностях.

Разумеется, антропоцентрический подход не должен затмить тот факт, что личное знание формируется в том социокультурном и этническом контексте, в котором развивается личность. Психологи видят в культуре и языке движущие силы формирования мышления. И, конечно же, в нынешнем мире «сокращенных расстояний», мгновенных и тесных глобальных связей и зависимостей огромную роль в обогащении личного и общественного опыта играет диалог с иными культурами, этносами, странами.

Как ранее отмечалось, очевидное, само собой напрашивающееся, самое простое и распространенное понимание прикладной науки – это использование знания на практике. Однако насколько сопрягается такое определение с толкованием прикладной лингвокультурологии как одного из разделов науки лингвокультурологии, наряду с теоретическим и сопоставительным. Акцентируем внимание читателей: *лингвокультурология*, т. е. лингвистическое знание, концепция, учение о языке – культуре, добавим, личности. Чисто функциональное определение прикладной лингвокультурологии, отождествление ее лишь с процессом использования знания, по сути, выводит ее за

рамки собственно научного пространства, и в таком случае нет никаких оснований рассматривать прикладную лингвокультурологию как составную часть науки лингвокультурологии. Само название данной области знания, а, точнее, содержащееся в ней определение «прикладная», ясно говорит о специфике этой части лингвокультурологии, о ее особой направленности, отличающей данный блок знания от других составляющих рассматриваемой науки, в частности от *лингвокультурологии теоретической* и *лингвокультурологии сопоставительной*.

В то же время очевидно, что без акцентировки этого функционального вектора, без выхода за пределы собственно научного процесса, ориентированного по своей сути не на применение, а на приращение знания, невозможно описать специфику прикладной науки. В сопоставлении с другими составляющими науки лингвокультурологии, эта специфика проявляется, очевидно, в пограничном характере прикладной лингвокультурологии, который, в свою очередь, связан с особенностями процесса порождения самого этого знания, а именно – с происходящей здесь трансформацией теоретико-концептуального лингвокультурологического знания в теоретико-технологическую модель.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Постовалова В. И.* Лингвокультурология в свете антропологической парадигмы (к проблеме оснований и границ современной фразеологии) // *Фразеология в контексте культуры* / под ред. В. Н. Телия – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 25–37.
2. *Клоков В. Т.* Основные направления лингвокультурологических исследований в рамках семиотического подхода // *Теоретическая и прикладная лингвистика*. – Вып. 2. Язык и социальная среда. – Воронеж: Изд-во ВГТУ, 2000. – С. 60–67.
3. *Снитко Т. Н.* Предельные понятия в Западной и Восточной лингвокультурах. – Пятигорск: ПГЛУ, 1999. – 157 с.

УДК 81.1

А. Н. Лощилин

профессор, доктор философских наук, профессор кафедры философии МГЛУ; e-mail: anl888@mail.ru

ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ КРЕАТИВНОСТЬ СУБЪЕКТНОСТИ

В статье рассматривается роль языка и лингвистической деятельности в процессе становления креативной субъективности человека. Основные парадигмальные концепции языка предлагается рассматривать как этапы становления и развития креативной субъективности.

Ключевые слова: сознание; мышление; субъективность; язык; лингвистическая деятельность; креативность; социализация; становление и развитие личностных качеств.

Loshchilin A. N.

Ph.D. (2 d). Prof., Professor at the Department of Philosophy MSLU;
e-mail: anl888@mail.ru

LINGUISTIC CREATIVITY OF SUBJECTIVITY

In article the role of language and linguistic activity in the course of formation of creative subjectivity of the person is considered. The main paradigmaly concepts of language are offered to be considered as stages of formation and development of creative subjectivity.

Key words: consciousness; thinking; subjectivity; language; linguistic activity; creativity; socialization; formation and development of personal qualities.

Прежде чем рассматривать основные аспекты выделенной темы, хотелось бы определиться с исходными теоретическими положениями. Прежде всего, несколько замечаний относительно термина «креативность». В современной литературе многими авторами данный термин используется как синоним понятия «творчество». Против подобного понимания данного термина выступал известный исследователь проблемы творчества Николай Александрович Венгеренко. Он отмечал, что термин «креативность» характеризует творческую субъекта творческой деятельности, его предрасположенность к творческой деятельности на основе имеющихся способностей, а также специфику развития субъективности в процессе социализации.

Термин «субъективность» характеризует внутренний мир человека, который формируется в процессе социализации на основе лингвистической деятельности. Предметы мира существуют объективно

сами по себе. Но становятся лингвистичными, если включены в процесс человеческой деятельности. Что можно считать лингвистическим, а что таковым не является? Окружающий нас мир состоит из предметов, их свойств, отношений и состояний. Многие из них нам известны и отражаются в виде образов и понятий. Каждому образу и понятию соответствует имя в языке. Мы о них думаем и обсуждаем с помощью языка. Поэтому их можно считать лингвистичными. Но многое нам еще не известно. Неизвестное не имеет имен, не выражено в языке и мышлении, поэтому является нелингвистичным. Но этим дело не заканчивается, поскольку человек не просто понимает что-то, но и понимает свое понимание. При этом, как мы уже отмечали, язык сознания связан с понятийным и образным мышлением.

Существующие основные парадигмальные концепции языка и лингвистической деятельности:

- а) знаково-репрезентативная;
- б) нерепрезентативная;
- в) информационная могут рассматриваться как взаимоисключающие и предполагающие нахождение более общей парадигмы, но могут рассматриваться как этапы становления и развития субъективности в лингвистической деятельности.

Три рассмотренные концепции не являются полными, поскольку не включают в себя такой важный элемент, как творческая субъективность. Это в какой-то степени еще более усложняет проблему нахождения их синтеза. Разумеется, можно идти в исследовании данной проблемы по пути поиска еще более общей концепции, что имеет немало примеров в развитии науки, когда более общая концепция сводила имеющиеся концепции в разряд частных своих разделов. Но полне правомерен и другой подход, который может быть выражен в предположении о том, что все выделенные концепции выступают своеобразными этапами развития субъективности.

Первый этап может быть охарактеризован как генезис субъективности, который выводится из биологической и языковой коммуникации. Биологическое состоит в том, что коммуникативные отношения родителей выступают причиной появления человека. Но не только само появление человека выражается в генезисе субъективности, но и в том, что именно родители генетически определяют наличие или отсутствие тех или иных задатков, которые во многом и будут определять специфику развития субъективности. Человек появляется в уже

готовой языковой среде. Язык существовал, существует и будет существовать как знаковая реальность. В данном случае можно полностью согласиться с Ф. де Соссюром, что язык не возникает, а развивается на основе уже существующего языка, а также с его ярким примером, который он неоднократно приводил, что французский и латинский языки – это один язык, но измененный во времени.

Именно сама данность, заданность языковой среды выступает в знаково-репрезентативной форме как достояние общества и выражение общественного сознания (в марксистской философии) или души общества (у Гегеля). Социальность языка состоит в том, что в нем зафиксированы все достижения культуры, дух народа [1]. В языке представлены все знания и заблуждения человечества в знаковой форме. И данный аспект языка, который выражен в знаково-репрезентативной форме, что оспаривать было бы просто бессмысленно. Но это общественный язык. Поэтому всякая критика в рассмотрении языка как знаково-репрезентативной системы была бы просто бессмысленной. Знаковая система языка существовала до появления каждого индивида. Но сам язык должен быть представлен новому члену общества и в этом также проявляется его социальная репрезентативность. Наличная языковая среда должна стать внутренней языковой средой нового члена общества. Субъективность не может быть априорной вне и независимо от общества и языка. Субъективность формируется и развивается в языковой среде.

Поэтому нерепрезентативная модель языка может рассматриваться как второй этап в развитии субъективности. Вполне приемлемо понимание данного этапа как становление субъективного мира или дома бытия, но на основе постепенного перехода предметов мира самих по себе к предметам мира субъективности. От нелингвистичности предметов мира и элементов общественного языка в лингвистический мир объектов субъективности. Можно полностью согласиться с утверждениями Ж. П. Сартра, что различные попытки избежать субъектно-объектных отношений в рассмотрении любой проблемы явно не состоятельны, поскольку сами все эти попытки могут быть сведены к ним. Поэтому субъективность в осознании осознания или в самомышлении всегда распадается на субъектно-объектные отношения, где субъектом является субъективное «Я», включенное в мир лингвистических объектов. Можно предположить, что на данном этапе господствует образное мышление индивида, на котором в первую

очередь фиксируется связь вещь – язык. Это можно проследить на примере становления ребенка до двух лет, когда активно усваивается предметный мир, и ребенок на то или иное слово часто просто показывает пальцем на названный предмет, отвечая на вопрос: где мячик? где кошка? и т. д. [3].

Но данный этап развития субъективности предполагает не просто включение всё новых и новых нелингвистических объектов в жизненный лингвистический мир субъективности, но и определение их смыслов, значения и значимости. И эта особенность развития субъективности осуществляется на основе получения, усвоения, переработки определенной информации. Поэтому данный этап развития субъективности может быть охарактеризован как информационный, на котором в большей мере формируются отношения: образ – слово и понятие – слово.

И, наконец, следующий этап может характеризоваться как креативный этап развития субъективности на основе лингвистической деятельности. В зачаточной форме креативность присутствует уже на ранних этапах развития человека. Это проявляется в том, что творческие задатки формируются и развиваются уже в дородовом периоде, когда деятельность матери влияет на развитие ребенка. Но и в самом раннем детском возрасте присвоение предметного мира и языка осуществляется не механически, не зеркально, а творчески в соответствии с наличием определенных задатков. Считается, что все дети обладают творческими задатками, которые затем либо развиваются, и вырастает творческая личность, либо гасятся.

В процессе развития субъективности приоритет отношения гарантирует, что наше формирование мира субъективности происходит в контакте с другими людьми. Это не просто повторение известного положения, что человек – это общественное животное. Оно содержит вполне определенные онтологические и эволюционистские утверждения. Некоторые психологи считают, что у младенца родовые генетические способности делают ребенка особенно восприимчивым к стимулам, которые исходят от людей, его окружающих. С самого начала ребенок склонен вести себя коммуникативно, что приближает его к товарищам и приводит к дружественным отношениям. Специальные наблюдения за младенцами убеждают нас в том, что к числу важнейших моделей поведения относятся те, которые служат главным образом установлению и поддержанию контакта, вокализации и работе глаз.

Дж. Стюарт утверждает, что построение мира субъективности выступает как межличностный и социальный процесс. Контакт – это обычно устно-слуховой контакт. При этом он подчеркивает, что не собирается обсуждать проблему, как глухим «дастся язык без звука». Но он верит, что язык является «домом бытия» и для глухих. Теоретики языка во многом недооценивали роль, которую играет в этом контакте звук. Этим частично объясняется то, что коммуникативные измерения живого языка были недостаточно представлены в теоретических объяснениях природы языка [4]. Подобный отказ от рассмотрения роли визуального практически приводит к сосюрровскому подходу к рассмотрению дихотомии в моделях языка – речи и слова – акустического образа. Но большая часть информации получается человеком с помощью зрения, где происходит формирование образного мира, образного мышления [2].

Роль визуального отмечается уже Платоном, который подчеркивал, что душа человека до его рождения путешествует в мире идей и созерцает их. Именно созерцает, а не слушает. Но нас в данном случае интересует прежде всего вопрос о строительстве «дома бытия», или «мира субъективности», в социальной среде. Почему одни люди в процессе развития субъективности способны создавать великолепные «дома бытия» (можно сказать «дворцы бытия»), а другие довольствуются жалкими «лачугами бытия»?

Ответ на данный вопрос попытался дать Эрих Фромм [7], в максимальной степени использовав методологический и эвристический арсенал психоанализа, экзистенциализма и марксизма. Он отмечает, что если мы определим человека экзистенциально, т. е. через способ его существования, то увидим, что человек не имеет своей ниши. Но это не признак человека, а противоречие его бытия. Всё, что в нем есть, отрицает самое себя. Человек, с одной стороны, принадлежит природе, но в то же время отвергнут ею. Он наделен различными инстинктами, но они не выполняют стимулирующей роли в его поведении. Человек властвует над природой, но в то же время является ее «дезертиром». Он обладает фиксированными признаками, но они двусмысленны и ускользают от окончательного определения.

Человек необычен не по форме своей природы, а в экзистенциальном способе субъективного бытия. Что, в конечном итоге, является для него не просто нагнетанием различных ужасов, а раскрытием его собственной субъективности. Поведение человека вообще крайне

трудно объяснять в терминах натуралистического мышления, как это делал З. Фрейд. Ведь австрийский исследователь, подчеркивает Фромм, пытался найти культурные феномены в драматургии инстинктов. Хотя человек обладает и духом, и телом, но мало что можно объяснить, сконцентрировав свое внимание лишь на велениях его плоти. Человеческую природу как таковую практически невозможно наблюдать. Но специфические ее проявления можно фиксировать в конкретных ситуациях. В человеке обнаруживается *огромный космос неповторимого – это мир его страстей*. Они понимаются как вожеления, как продукт инстинкта. Именно страсть отражает индивидуальность человеческого характера.

В работе «Человек для самого себя» Фромм подчеркивает удивительную интенсивность страстей и стремлений. Они продиктованы не инстинктами, как утверждает Фрейд [5], а отражают мир человеческой субъективности. Именно в неодолимых возгласах плоти и духа обнаруживается не животное-инстинктивное, а специфически человеческое. Возвышенное и низменное, являющиеся выражением человеческого духа, восходят не к плоти. Они вполне автономны, а потому человеческие страсти возобновляются в каждом поколении и сохраняют свою целостность на фоне другой эпохи. В своих работах «Человек для самого себя», «Искусство любить» он подчеркивает, что этими страстями являются любовь, страх, вера, властолюбие, фанатизм. Не они ли фактически правят миром? Не через них ли реализуется подлинное человеческое бытие? Многие проницательные мудрецы, писатели всех времен и народов стремились взглянуть в человека, захваченного сильнейшим порывом, распознать в нем тайны жизни. Потребности человека выходят далеко за рамки чисто животных начал. Кто-то стремится к успеху и престижу, а кто-то вынашивает и реализует аскетические идеалы. Одни одержимы желанием властвовать, другие всей своей душой преданы деспоту. Подобный набор ценностных установок Фромм называет *системой ориентации и поклонения*.

Человек слишком плохо адаптируется к наличным социальным условиям, так как он наделен различными страстями, вожелениями, побуждениями. Но, может быть, именно в том, что он неуправляем, стихийен, плох по самой своей природе и есть его спасение. Человек может приобрести себя, но может и потерять. Он способен существенно обогатить свое бытие, но в равной степени обладает способностью

следовать императивам самоутраты. Великие учителя жизни отводили в своих системах центральное место альтернативе «обладание или бытие» (иметь или быть). Обладание и бытие являются двумя основными способами существования человека. Преобладание одного из них определяет различия в индивидуальных характерах людей и типах социального характера.

Анализируя шопенгауэровские установки: 1) что есть индивид; 2) что имеет индивид; 3) чем индивид представляется, Фром [7] особо подчеркивает, что за душу человека борются два принципа – принцип обладания и принцип бытия. Потребности человека, ориентированные обладанием, деформируются или реализуются в виде противоположных влечений. Если потребности не могут быть полностью или частично удовлетворены, возникает дискомфортная ситуация. Например, если влечение к творчеству не получает реальной реализации, то возникает стремление к разрушению. Творчество и разрушение – это не инстинкты, а ответы на человеческую ситуацию в конкретном обществе. Альтернатива при этом достаточно четкая: или творить, или уничтожать. Ценности человека вырастают не из его разума и не из глубин бессознательного [6], их исток следует искать в человеческой субъективности. Ценности упорядочивают реальность, вносят в нее осмысленные оценочные моменты, отражают отличные от научных аспекты окружающей действительности. Они соотносятся вовсе не с истиной, а с представлениями об идеале, желаемом, нормативном. Человек свободен в выборе той или иной ориентации, но это происходит не в результате беспредельного своеволия. В рассмотрении развития субъективности Фромм исходит из признания первичности психических процессов по отношению к социальным. Но видит при этом, в отличие от Фрейда, не изолированного субъекта, а человека, который включен в реальный социальный контекст.

Человек, который плохо приспособился к социальной среде, вовсе не должен вести себя как невротик. Более приспособленного к социальной среде человека не следует относить к более высокому разряду по шкале человеческих ценностей. Хорошая приспособляемость очень часто достигается путем отказа от собственной индивидуальности. Поэтому невротик может быть охарактеризован как человек, который не сдался в борьбе за свою независимость. Его желание спасти индивидуальность побудило его вместо творческого развития личности искать удовлетворение в фантомах и фантазиях.

Поведение человека определяется рядом факторов. Один из них можно считать врожденным. Это относится к темпераменту. Другие качества приобретены. В отличие от Фрейда, который считал, что характер определяется различными формами организации либидо, Фромм видит истоки характера в том, как человек контактирует с другими людьми, с миром вещей. Характер определяется как относительно устойчивая психическая структура, которая определяет направленность конкретного человеческого поведения, мышления, чувств и поступков. Основная задача социального характера состоит в том, чтобы канонизировать энергию данного общества для непрерывного его развития. *Деструкция социальных отношений* во многом порождена невозможностью удовлетворения различных потребностей человека. В результате возникают *деформированные стремления и влечения*, которые создают различные проявления непродуктивной ориентации – мазохистского, садистского, деструктивистского и конформистского типов.

Фромм специально исследует особенности *авторитарного характера*. Бегство от свободы как специфическое явление современного общества присуще не только тоталитарному строю. В демократическом обществе обнаруживают себя и другие механизмы, которые уводят человека от вожделенной спонтанности и свободы. В книге «Бегство от свободы» он подробно описывает пример, встречающийся в обществе любого типа, формы мазохистских феноменов. Мазохист, чтобы спастись от одиночества, стремится подчиниться другому человеку, социальному институту, Богу и т. д. Ему присущи чувства собственной неполноценности, беспомощности, ничтожности. В авторитарном характере можно обнаружить и прямо противоположные наклонности, такие как садистские. Они проявляются сильнее или слабее, могут быть осознанными или полуосознанными. Фромм в ряде работ предлагает отличать садистско-мазохистские устремления человека от разрушительности, хотя они часто бывают и взаимосвязанными.

Деструктивность проявляется уже в том, что основная ее цель – уничтожение, устранение объекта. Но корни разрушительности те же – бессилие и изоляция индивида. Носитель деструктивного характера, только разрушая окружающий мир, может избавиться от чувства собственного бессилия перед его лицом. Разрушить мир – это последняя, отчаянная попытка не дать этому миру уничтожить меня

самого. Цель садизма – поглощение объекта, цель разрушительности – его устранение. Садизм стремится усилить одинокого человека за счет его господства над другими. Деструктивность реализуется за счет ликвидации любой внешней угрозы. Каждого трезвого наблюдателя современной общественной ситуации поражает колоссальный размах обнаруживающихся всюду разрушительных тенденций. По большей части они не осознаются как таковые, а реализуются в различных формах. Пожалуй, нет ничего на свете, что не использовалось бы как реализация деструктивности. Любовь, долг, честь, совесть, патриотизм, – всё находит свою утилизацию.

Деструктивному характеру противостоит другой тип характера – *конформистский*. Основные пути, по которым осуществляется бегство от свободы, ведут к подчинению вождю в тоталитарных режимах, или к вынужденной конформизации в условиях демократии. Что же заставляет индивида подстраиваться под общепринятые в обществе шаблоны поведения? В них индивид преодолевает чувство собственной ничтожности, по сравнению с мощью окружающего мира. Но вполне возможны и другие пути «бегства от свободы», которые могут вести к полному отречению от реальности, которая как бы лишается своих угрожающих черт, или психологическом возвеличивании себя до такой степени, что мир кажется уже не столь огромным. Для многих людей использование того или иного пути бегства от свободы оказывается единственным спасением. Человек на этом пути формирует в себе вполне определенный тип личности. Понятие «социальный характер» в работах Фромма имеет, таким образом, не столько психологический, сколько социально-философский смысл. Обращаясь к различным культурно-историческим эпохам (от Средневековья до современности), Фромм обнаруживает, что психологический склад личности подвергается «лепке», оформляется господствующими культурными стандартами.

В книге «Человек для самого себя» Фромм [7] выявил некоторые ориентации характера в процессе социализации и адаптации личности, показал социально-экономическую основу их возникновения и связь с характером общества, а также определил черты характера, присущие той или иной ориентации. Каковы же функции социального характера? Если характер индивида более или менее совпадает с социальным характером, то доминантные стремления индивида побуждают его делать именно то, что необходимо и желательно

в специфических социальных условиях его культуры. Если взять такие экономические черты индивида, как одержимость накоплением и отвращение к любому излишеству, то такой человек, скорее всего, станет лавочником, а не искусствоведом. Эти черты индивидуальности являются весьма полезными, поскольку и современное общество ориентировано именно в этом направлении. В другом социуме подобные ценности могут не совпадать с социально-экономическим строем, что должно порождать непредвиденные социальные коллизии.

Процесс человеческого саморазвития субъективности зависит не только от психологического самоощущения индивида. Существенные ориентиры задают человеку социум, культурные императивы. «Вти-скивая» себя в конкретный характер, личность утрачивает многие черты собственной субъективной неповторимости. Весь процесс социализации и адаптации начинается с того мгновения, когда индивид определяет себя и свое отношение к другим людям через названные способы или другие формы коммуникаций. Развитие той или иной формы общения приводит к формированию социального характера, т. е. к стабильной и четко выраженной системе социальных ориентаций. Соответственно, пяти формам социализации (*мазохизм, садизм, деструктивизм, конформизм и любовь*) соответствует пять способов адаптации к социуму: *рецептивный, эксплуатирующий, накопительный, рыночный и продуктивный* [7].

В каждом конкретном обществе вполне возможно существование нескольких способов социальной ориентации и адаптации. Однако конкретные условия жизни, ценности, как и вся социальная структура в целом, влияют на формы адаптации по-разному. Одно общество активно выявляет и культивирует конформизм, другое – эксплуатирующий тип поведения. Хотя человек свободен в выборе собственных жизненных установок, он рискует выбрать себе конкретную социальную роль, предложенную социальным укладом. Тогда его оригинальность, субъективность, необычность подвергнутся радикальной корректировке.

Все особенности и противоречия развития субъективности в формировании и развитии «мира жизни», или «дома бытия», осуществляются в языковой среде, на основе единого языка. Но пути социализации и адаптации, как мы увидели на примере концепции Э. Фромма, весьма далеки от какой-то абстрактной усредненности в виде некоего «дома бытия» вообще. И фактически из одного и того

же «строительного материала» в виде задатков и языковой среды получаются в одних случаях «дворцы бытия», а в других – «жалкие лачуги бытия», всё многообразие которых мы все-таки еще называем обобщенно «домом бытия».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – 450 с.
2. Кудрявцев Т. В. Психология технического мышления. – М.: Педагогика, 1975. – 303 с.
3. Лоцилин А. Н. Язык, сознание и мышление // Социодинамика взаимодействия философии и культуры в условиях глобальных изменений. – М.: ФГБОУ ВПО МГЛУ, 2014. – С. 50–60. – (Вестн. Моск. гос. лингвист. ун-та; вып. 11(697). Сер. Философия и культурология).
4. Стюарт Дж. Возвращаясь к символической модели: нерепрезентативная модель природы языка // Знаковые системы в социальных и когнитивных процессах / под ред. И. В. Полякова. – Новосибирск : Наука (Сибирское отделение), 1990. – С. 84–111.
5. Фрейд З. Психология бессознательного. – СПб.: Питер, 2010. – 192 с.
6. Фрейд З. Толкование сновидений. – М.: ЭКСМО, 2013. – 512 с.
7. Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: АСТ-ЛТД, 1998. – 568 с.

УДК 81-114

Т. В. Писанова

профессор, доктор филологических наук, профессор кафедры лингвистической прагматики и межкультурной коммуникации МГЛУ; e-mail: ptk@bk.ru

ПОЛИСУБЪЕКТНАЯ ГЕТЕРОГЕННОСТЬ И ПОЛИФОНИЧНОСТЬ ТЕЛЕВИЗИОННОГО НОВОСТНОГО ДИСКУРСА: ПЕРСПЕКТИВЫ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Настоящая статья посвящена анализу путей пересечения лингвистики и смежных дисциплин в исследовании телевизионного новостного дискурса, а также осмыслению перспектив изучения лингвопрагматических параметров, определяющих полисубъектную гетерогенность и полифоничность теленовостного дискурса.

Ключевые слова: телевизионный новостной дискурс; полисубъектная гетерогенность; полисубъектная полифония.

Pisanova T. V.

Ph. D. (Philology), MSLU; e-mail: ptk@bk.ru

POLYSUBJECT HETEROGENEITY AND POLYPHONY OF TELEVISION NEWS DISCOURSE: THE PROSPECTS OF INTERDISCIPLINARY RESEARCH

This article analyzes the ways of intersection of linguistics and related disciplines in the study of television news discourse, as well as understanding the perspectives of defining polysubject heterogeneity and polyphony of television news discourse.

Key words: television news discourse; polysubject heterogeneity, polysubject polyphony.

Современный постнеклассический тип научной рациональности расширяет поле рефлексии над деятельностью. В нем учитывается соотносительность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами. Эксплицируется связь внутринаучных целей с внешнеаучными, социальными ценностями и целями, решается задача их соотносительности с осмыслением ценностно-целевых ориентаций субъекта. В контекст научных исследований вводится понятие «полисубъективная среда». Среда включает в себя совокупность ценностей мирового культурного развития и рассматривается как саморазвивающаяся

система. Парадигма «субъект – полисубъектная среда» становится ключевой для теории управления в рамках постнеклассической науки. В соотнесении с этой парадигмой основным типом управления становится полисубъектное управление. Исходные посылки и рефлексивные модели полисубъектного управления были впервые сформулированы В. А. Лефевром в книге «Конфликтующие структуры».

Парадигма управления «субъект-полисубъектная среда» используется не только для управления развитием социальных систем, но и для разрушения способности к развитию. Показательным примером является концепция «управляемого хаоса» [4]. Новый открывающийся мир, существующий во множестве каналов реальности, как подчеркивают ученые, оказывается творимым и стремительно эволюционирующим. Развитие самого человека включает в работу всё новые реальности человека и общества. Для работы с ними необходимы языковые средства их осознания.

Современное телевидение представляет собой своего рода рефлексивную площадку, используемую субъектами для автокоммуникации и коммуникации с другими субъектами через согласование принимаемых ими реальностей. Оснащенная наукой рефлексия является важным достижением техногенной цивилизации, создавая необходимые человеку и обществу средства работы с каналами реальности. Телевизионный медиадискурс, как вид институционального дискурса с характерной для него поликодовостью – сочетанием визуальных и вербальных компонентов, обладает рядом свойств и функций, среди которых выделяются полисубъектная гетерогенность, полифоничность и полиинтенциональность. Обращение к новостному типу телевизионного медиадискурса приобретает особую значимость в аспекте междисциплинарного исследования, которое находится прежде всего на стыке традиционной лингвистики и лингвистической дискурсологии.

Новостной дискурс, наиболее устойчивый и универсальный, в полной мере выполняет не только информационную, но и коммуникативную, интерпретативно-полемическую, интегративную, функцию рефлексии и конструирования реальности. Важнейший для телевизионного новостного дискурса феномен полифонии, многоголосия, призван в совокупности с другими дискурсивными свойствами формировать целостное восприятие людьми друг друга и окружающей действительности при сохранении способности к субъективно-

личностной оценке событий, фактов и места индивида в единой системе человеческой цивилизации.

Целью статьи является анализ путей пересечения лингвистики и смежных дисциплин в исследовании телевизионного новостного дискурса, а также осмысление перспектив изучения лингвопрагматических параметров, определяющих полисубъектную гетерогенность и полифоничность новостного дискурса. Источниками материала служат новостные сообщения, представляющие ядро информационных программ, т. е. новостей с прочной фактологической основой, принадлежащих ведущим европейским телеканалам: TVE (Испания), France 2, TV5 Monde, France 24 (Франция) и другим.

Новости обладают уникальным форматом, отличным от прочих типов медиадискурса. В настоящее время отсутствует четкий ответ на вопрос, каким образом передача авторства «другому» голосу оказывает влияние на основные требования, предъявляемые к новостной информации, а именно: достоверности, конкретности и релевантности. Другими аспектами новостной ценности являются необычность и неожиданность. Кроме того, необходимо уточнить, способствует ли выражение прямой оценки события / факта реализации этих требований, относящихся к новостному телевизионному дискурсу. Известно, что интерес зрителей эффективно поддерживается за счет конфликтности и негативного характера информации. Необходимо прояснить следующий вопрос: как наличие полярных точек зрения относительно предмета дискуссии соотносится с субъектом знания и субъектом оценки.

В основу методологии исследования положены ведущие для современной лингвистики дискурсивный и коммуникативный подходы. В качестве основного метода исследования выступает дискурс-анализ, соответствующий многоаспектной природе дискурса, совмещающего лингвистические и экстралингвистические факторы. Вместе с тем при всей экстралингвистической направленности дискурс-анализа (текст в социальном контексте) реально дискурсивной лингвистике доступен только собственно текст. Знание об экстралингвистическом контексте она вынуждена заимствовать из смежных дисциплин либо в своих пограничных разделах, таких как лингвопрагматика, лингвополитология, лингвокультурология и других. Методы традиционного лингвистического анализа основываются на компонентной модели дискурса, включающей текст, контекст, экстралингвистику ситуации,

а также дискурсантов и их взаимодействие. Интегрированный анализ коммуникативно-прагматических, когнитивно-семантических, аксиологических и манипулятивных составляющих полифонии в новостном телевизионном дискурсе может быть предпринят на нескольких уровнях анализа – лексическом, грамматическом, гипертекстовом и риторико-стилистическом. Лингвистический анализ на лексическом уровне позволяет осуществить тематическое моделирование семантической структуры новостного дискурса, а анализ на грамматическом и текстовом уровне приводит к осмыслению интегративных характеристик телесообщения и идентификации видов, форм и механизмов полифонии.

В процессе исследования следует принимать во внимание важнейшие характеристики современного общества, проявляющиеся в социальной действительности разных стран и народов. Некоторые из них свидетельствуют о том, что нынешние обстоятельства способствуют формированию «усредненного сознания», влияя тем или иным образом на обесценивание индивидуальных особенностей личностного отношения к окружающей действительности. Ведущие российские и западные ученые-философы подчеркивают, что технократизация общественного бытия предполагает создание программ, ориентированных на организацию коллективных действий. Современная телевизионная новостная индустрия также подчинена этим задачам. Кроме того, нивелировке субъективных различий в общественном сознании способствуют современные средства массовой информации, которые используются для формирования «коллективного восприятия» событий, происходящих в мире. Одним из функциональных инструментов такого рода является телевизор, эффективно задающий стандартное для большинства людей отношение к предлагаемой информации. Изложение новостей в форме «клипов» – фрагментов реальности, отбираемых редактором и режиссером, которые руководствуются своими оценками и целями, их воспроизводство на протяжении суток в неизменном виде, разрушает подлинную систему причинно-следственных отношений, искажает реальность, заменяя ее нормативными рецептами, представляющими точку зрения не столько участников, сколько авторов данной передачи. Навязывание отстраненного отношения зрителя к действительности формирует привычку пассивно фиксировать происходящее без осмысления содержания передаваемых сообщений [1]. Новости предстают в качестве

сконструированной картинке, не встроенной в целостное понимание окружающей действительности. Как подчеркивает исследователь Г. Савчук в книге «Конверсия искусства» (2001), тотальность восприятия мира в данном случае подавляет активную жизненную позицию каждого отдельного человека.

Подобные черты современной социальной действительности приводят к пониманию того, что общественное сознание теряет внутреннюю дифференциацию, «откатываясь» к некоему «коллективному интеллекту» с его первобытными чертами. Растущая «бессубъектность» современной культуры, как отмечает С.С. Гусев и другие исследователи, является опосредованным результатом предшествующих процессов, связанных со становлением индивидуально-личностных форм сознания, выделения субъективного способа отношения человека к окружающей действительности. Период расцвета этих форм вызвал необходимость в их взаимной координации, которая, в свою очередь, обусловила возникновение нормативных правил, регулирующих стандартность социального поведения и способствующих становлению технологического мышления. Ученые надеются, что рано или поздно начнется обратный процесс.

Методологический синтез традиционной лингвистики с науками, генерирующими знание о среде, порождающей медиатекст, может базироваться, как полагают ученые, на перспективном объединении знания об институциональной среде, в которой формируется медиатекст, с анализом его полисубъектной и полифонической структуры. В новостном дискурсе полисубъектная полифония представлена «голосами» присутствующих на экране говорящих субъектов: ведущего в студии, репортера, а также свидетелей/участников события. Эти голоса идентифицируются как отдельные говорящие субъекты, выступающие в новостном дискурсе в различных дискурсивных статусах. Репортер в дискурсивном статусе субъекта восприятия и оценки одновременно наблюдает и оценивает происходящее событие от первого лица. В дискурсивном статусе субъекта знания он дает нейтральную информацию о событии от третьего лица. В репортажах с места события репортер может выступать в двух статусах: сначала как «голос», который адресат слышит за кадром, а затем как реально присутствующее на экране лицо, автор сообщения, ведущий рассказ от первого лица с микрофоном в руках. Белорусский исследователь О. В. Лапунова определяет дискурсивный статус репортера, который

в репортаже с места события информирует об известном событии от третьего лица и дает происходящему событию собственную оценку от первого лица, как субъект восприятия, знания и оценки [3]. Репортер в статусе субъекта знания и оценки выражает оценку события посредством закадрового комментария от третьего лица. Субъект восприятия, знания и оценки и субъект знания и оценки используют в своей речи языковые средства выражения оценки, а также стилистически маркированную лексику. Свидетели/участники события как правило выступают в дискурсивных статусах субъекта знания и субъекта знания и оценки (от третьего лица), субъекта восприятия и оценки и субъекта восприятия, знания и оценки (от первого лица), выражая с места события свое отношение к происходящему. Дискурсивный статус свидетелей/участников события обусловлен их общественным статусом (публичные люди и обыватели, производители и потребители), а также прямым или косвенным отношением к событию (непосредственные участники и свидетели).

Свидетели и участники события, являющиеся публичными людьми (деятели политики, науки, культуры и т. д.), а также свидетелями события как правило имеют дискурсивный статус субъекта знания или субъекта знания и оценки, так как ведут рассказ от третьего лица. Свидетели/участники события – обыватели и непосредственные участники события в дискурсивном статусе субъекта восприятия и оценки или субъекта восприятия, знания и оценки ведут рассказ от первого лица. Дискурсивный статус говорящих субъектов определяет специфику языковых средств, используемых для построения высказывания в новостном дискурсе.

О. В. Лапунова приводит следующие примеры в качестве иллюстрации функций и языковых средств создания полифонии во французском новостном телевизионном дискурсе. Так, ведущий в студии, повествующий о сельскохозяйственных реформах во Франции, выступает как субъект знания: *L'accord d'OMC prévoit pour la France la réduction des exportations agricoles subventionnées*. Репортер предстает в статусе субъекта восприятия, знания и оценки: *L'accord prévoit la réduction des exportations. Ces agriculteurs prennent part à la manifestation ruelle. Oh là-là! Je pense, oui!.. je pense que ceux qui m'entourent (указывает на фермеров, участвующих в акции протеста против обозначенной реформы) ne sont pas d'accord avec cette réforme. Jean-Paul...* Свидетель / участник события является субъектом восприятия и оценки:

(Jean-Paul Chevron, agriculteur de la Brie): **Je vois beaucoup de gens. Je ne me fais guère d'illusions sur mon avenir.** Репортер выступает в роли субъекта знания и оценки: *Il ne se fait guère d'illusions sur son avenir, parce que la réforme est un truc violent...*

Задача ведущего в студии (субъекта знания) состоит в кратком анонсировании сообщения в студийном дискурсе. Речь идет об информировании адресата о сокращении субсидируемого экспорта для субъектов сельского хозяйства во Франции. Основываясь на известном ему знании и восприятии, репортер – субъект восприятия, знания и оценки – выражает сдержанную негативную оценку последствий реформы посредством использования междометия *Oh là-là!* ‘Да-а-а!’ и предиката мнения *penser* – «думать» и передает слово участнику события – субъекту восприятия и оценки. Голос непосредственного участника события, который не согласен с реформой французского правительства, – это субъективное мнение, на которое считает возможным опереться репортер – субъект знания и оценки в контексте решаемой задачи (выражение негативной прямой оценки реформы) посредством использования оценочной лексики (*un truc violent* – «жестокая штука»), характеризующей действия инициаторов введения реформы.

Информирование о трагическом событии мирового масштаба осуществляется репортером в дискурсивном статусе субъекта восприятия и оценки или субъекта восприятия, знания и оценки. В данном случае он комментирует его в прямом эфире, ограничиваясь объективным высказыванием о происходящем: *C'est... Waouh! Ça s'ouvre... Je le vois. Les rescapés tentent d'aider les blessés. Sous les yeux de cette habitante la capitale Port-au-Prince n'est plus qu'un immense rideau de poussière.* Свидетель и участник события предстает в виде субъекта восприятия и оценки: (habitante de Port-au-Prince): *Ah!.. Il est là, l'incendie, il est là, voilà. Je pense aux conséquences...* Репортер, рассказывающий от первого лица историю реального события, участником которого он является, сообщает информацию о событии – хаосе и панике среди местного населения в связи с начавшимся землетрясением. Единственным средством выражения субъективного отношения репортера к описываемому событию является междометие *C'est... Waouh!* – «Это... **Bay!**». Отсутствие в речи репортера оценочных языковых средств обусловлено тем, что позволяет ему представить информацию как «правдоподобную», заслуживающую

доверия. Эмоциональная картина события дает возможность адресату ощутить ужас, который испытывали жители города, оценить масштаб катастрофы. С этой целью репортер передает слово свидетелю / участнику события – субъекту восприятия и оценки (жителю города и непосредственному участнику события), в высказывании которого преобладает эмоционально-оценочная составляющая – аксиологический предикат мнения *je pense* – я **думаю**, а также повторы и междометия *Ah!.. Il est là, l'incendie, il est là, voilà – Ah!..* **Вот оно**, пламя, **вон оно, вон**.

В следующем фрагменте дискурса позиция Франции относительно представленной проблемы является консолидированной, и репортер выражает не подлежащую сомнению оценку проблемы. Свидетель/участник события 1 – субъект знания (Н. Саркози, президент Франции) говорит «о возможности разоружения мирным путем», а свидетель/участник события 2 (Б. Обама, президент США) – «об удовлетворении правительством Афганистана всех предъявляемых к нему требований». В этом случае при условии, что государственная позиция Франции относительно представленной в репортажной вставке проблемы является однозначной, репортер в дискурсивном статусе субъекта знания и оценки выражает непосредственную оценку проблемы:

Свидетель/участник события 1 – субъект знания: (N. Sarkozy, président français): *Nous avons la possibilité de désarmer ce pauvre pays de manière pacifique.*

Свидетель/участник события 2 – субъект знания: (B. Obama, président américain): *L'Afghanistan doit satisfaire complètement et de manière active toutes les exigences internationales.*

Репортер – субъект знания и оценки: *Si les États-Unis sont pour la guerre en Afghanistan, la France est contre cette action **cruelle**.*

Репортер в своем высказывании эксплицирует позицию свидетелей/участников события по поводу начала военных действий в Афганистане посредством употребления наречий *pour* «за» и *contre* «против». Эксплицитно прагматическая установка репортера (отрицательная оценка позиции стран, выступающих за начало военных действий в Афганистане) выражается им посредством использования оценочного прилагательного *cruel* «жестокий», характеризующего действия стран – инициаторов начала войны.

Формулируя краткий анонс события, ведущий в студии часто делает это в вопросительной форме, указывая таким образом на наличие как минимум двух («за» и «против») подходов к рассматриваемой проблеме. В этом случае задача репортера – субъекта знания – заключается в изложении сути существующих подходов (позиций) посредством нейтрального изложения конкретных фактов:

Ведущий в студии – субъект знания: *La Guerre civile algérienne touche-t-elle les “intellectuelles”?*

Репортер – субъект знания: *Azzedine Medjoubi, assassiné à l'âge de 48 ans. Son crime: être un comédien populaire, promu directeur du théâtre national algérien. Ce lundi dans la seule ville d'Alger, 5 civils ont été tués dont un directeur d'école et un enseignant...*

Ведущий в студии – субъект знания в структуру общего вопроса вводит два видения анонсируемой проблемы: «за» (интеллигенция в Алжире страдает от последствий гражданской войны) и «против». Репортер – субъект знания в своей речи обосновывает правомерность подхода «за» (положительный ответ на вопрос), в нейтральной форме излагая факты (убийство актера и учителей).

Научные изыскания, направленные на осмысление полифонической структуры телевизионного новостного дискурса О.В. Лапуновой, И.С. Грибанова и других исследователей показывают, что полисубъектная полифония, направленная на создание многофокусной картины события, характеризуется одновременной реализацией функций передачи авторства сообщаемой информации/ выражаемой оценки другому «голосу» и выражения говорящим субъектом прямой оценки события/ факта. В полисубъектной полифонии задача автора сообщения в новостном выпуске, определяемая позицией телевизионного канала относительно того или события, проблемы или факта, диктует распределение ролей между субъектами речи и определяет специфику использованных ими языковых средств. В полисубъектной полифонии множественность говорящих субъектов обеспечивается присутствием нескольких субъектов речи на экране. Во внешней моносубъектной полифонии она создается исключительно языковыми средствами, такими как прямое цитирование и неопределенное местоимение в сочетании с языковым контекстом, указывающим на конкретного автора.

Моносубъектная внешняя полифония, предназначенная для объективизации информации посредством отсылки к авторитетному источнику (социально значимая фигура), создается с помощью

прямого цитирования и конструкции с собирательным субъектом. Во внешней моносубъектной полифонии говорящий субъект «захватывает» чужое слово на уровне содержания, не перерабатывая и не перестраивая чужое слово под себя.

Вышеприведенные фрагменты новостного телевизионного дискурса демонстрируют, что этот вид институционального дискурса имеет свои стандарты текстовой деятельности, определяющие как принципы порождения и восприятия текста, так и его структуру. Стандарты определяются в основном двумя видами дискурсивных параметров – институциональными, состав которых специфичен для типа дискурса, и имманентно-речевыми, общими для всех его институциональных типов. Первые определяют «рамочные условия» в виде «вертикального контекста» всей рече-текстовой деятельности в той или иной институциональной сфере, вторые задают способ реализации отношений внутри компонентов этой деятельности: субъект речи – текст – объект речи – предмет речи [5]. Институциональные параметры телевизионного новостного дискурса включают следующие группы: социальные – регуляция социальных отношений и представлений в виде формирования общественного мнения; культурно-мировоззренческие – сохранение либо изменение культурных норм, мировоззренческой парадигмы и картины мира; коммуникативные – установление и поддержание доверия к отправителю информации со стороны реципиента в целях обеспечения институциональной (репутационной) устойчивости СМИ; семиотические – подчинение планов выражения и содержания техническим и психологическим условиям «массовой» коммуникационной среды.

Имманентно-речевые параметры группируются вокруг интенциональных, референциальных и когнитивных аспектов речетекстовой деятельности. Макротекстовая структура телевизионного новостного дискурса представляет собой общую схему его формально-содержательной организации, определяемую дискурсом. Макроструктура телевизионного медиадискурса позволяет объединить структуру текста как непосредственную данность лингвистического анализа с теми параметрами дискурса, которые выявляются методами коммуникативистики, социальной психологии, лингвокультурологии и других дисциплин.

Междисциплинарная проблематика телевизионного новостного дискурса тесно связана с динамично развивающимися направлениями: когнитивной лингвистикой, теорией коммуникации,

лингвополитологией, лингвопрагматикой, а также с функционально-коммуникативным описанием языка. При этом новостной телевизионный дискурс уже не связывается с надежным источником объективной информации о последних событиях в мире. На первый план выходит вопрос о соотношении «объективного» (т. е. фактуальной информации) и «субъективного», под которым обычно понимаются особые мнения и оценки, связанные с намеренным воздействием на широкую аудиторию. Описание когнитивно-семантических и лингвопрагматических параметров новостного телевизионного дискурса предполагает выявление функционально-коммуникативных особенностей приема полифонии, а также специфики использования языковых средств в целях создания многоголосия. Основная оппозиция, значимая с точки зрения выявления степени выраженности полифонии, сводится к противопоставлению моносубъектности и полисубъектности.

Результаты ряда исследований показывают, что в теленовостном дискурсе говорящие субъекты при условии смены точки зрения на одно событие, противопоставляют разные способы восприятия, но при этом сохраняют связь, созданную дискурсом между идеями. Эта связь может быть логически и лингвистически верной, но она имеет лишь косвенное отношение к связи реальных явлений, представителями которых являются эти идеи. Новостные программы ведущих европейских телеканалов относятся к качественному телевидению и характеризуются аналитическим подходом к событиям, взвешенностью оценок, спокойным тоном изложения новостных заметок и репортажей, а также проверенными фактами и надежностью мнений. Вместе с тем, дискурсивная реальность телевизионного сообщения – это реальность, созданная деятельностью новостного медиадискурса, постулирующего семантику социальной ответственности в отношении истинности/ложности самих идей.

Композиционный полифонизм, предполагающий моносубъектную и полисубъектную организацию теленовостного дискурса, а также участвующие в создании полифонии языковые средства, оказывают значительное воздействие на телезрителей. Теленовостной медиадискурс как социальный интеллект, формирующий виртуальную реальность общества, оказывает влияние на материальную действительность через многоголосие как «способы данности», которые обеспечивают модификацию интеллектуальной заданности понимания

известных и новых фактов. Функционально-коммуникативное описание видов, форм и механизмов создания полифонии предполагает исследование языковых и внеязыковых факторов, влияющих на отбор и функционирование средств новостного дискурса как полифонической системы, существующей в виде социальной «игры» с характерным для нее набором правил разного уровня: тактического, стратегического, эвристического.

Комбинирование традиционных дескриптивных подходов к исследованию новостного медиадискурса (анализ содержательной стороны текстов, их грамматической структуры, функциональный и риторико-стилистический анализ речи говорящих субъектов) с интенциональным социально-ориентированным дискурс-анализом, способствует осмыслению ценностно-целевых структур и роли языка как средства социального контроля. Кроме того, изучение полифонической структуры дискурсивного пространства на прагматической и содержательной основе позволяет представить телевизионный медиадискурс как норму отношений людей и вещей, людей к друг к другу и т. д. Эта новая норма, как убедительно показано в ряде исследований, указывает на область соответствия между нормами языка и нормами жизни лингвокультурной общности. Выявление свойств, функций и механизмов создания полифонии способствует осмыслению семантической структуры новостного медиадискурса, идентификации способов дискурсивной интенсификации смыслов. Перспективным является изучение дискурсивных тактик и приемов коммуникативного взаимодействия, а также ряд аргументативно-манипулятивных особенностей речевого воздействия с учетом социокультурной специфики телевизионного новостного дискурса [2].

Социально-практическая ценность таких исследований обусловлена тем, что теоретические положения, результаты и выводы могут быть использованы в разработке исследовательских программ по описанию медиадискурса как мира информационных конструкторов, возникающих спонтанно в перенасыщенном информацией медийном пространстве. Экономическая значимость исследований присутствует в возможности использования результатов осмысления полифоничности новостного дискурса в специализированных тренингах для специалистов компаний масс-медиа.

Полифоничность как характеристика новостного дискурса предполагает привлечение, завоевание и удержание внимания зрителя

с использованием имеющихся в языке средств создания полифонии. В типологии полифонии применительно к новостному телевизионному дискурсу принимаются во внимание возможности эффективного воздействия на широкую аудиторию. Большие перспективы, на наш взгляд, имеет аргументированное обоснование того, каким образом полисубъектный новостной дискурс приобретает полифонический характер, и какие факторы способствуют полифоническому звучанию и объемному, многоплановому видению события, обеспечению связи между фактами и людьми, человеком и миром. Изучение полифоничности новостного дискурса, создаваемой в рамках моносубъектного дискурса, принадлежащего одному говорящему субъекту, важно с точки зрения разграничения внешней и внутренней полифонии. Выявление других характеристик дискурса необходимо для понимания того, что телевизионный новостной дискурс характеризуется определенным единством и целостностью, но в то же время располагает функционально-стилевой разнородностью, открытостью, подвижностью текстов масс-медиа в рамках взаимодействия с прочими сферами речеупотребления.

Междисциплинарное исследование полисубъектной гетерогенности и полифоничности телевизионного новостного дискурса способно расширить понимание информативной роли медиадискурса, а также способствовать осознанию требований, которые к нему предъявляются и определяют его универсальную структуру, содержание и языковые особенности. Систематизация функций полифонии в различных жанровых видах телевизионного дискурса с характерными для них целями, такими как описание действительности, критика, полемика, аргументация, рекламирование, воздействие, оценка и другие, подчеркивает их обусловленность типом новостного блока. Большое значение имеют обобщения относительно информативных блоков, так как информационно-новостные тексты представляют собой наиболее устойчивый жанр и принадлежат к основным теленовостным формам, базовым текстам массовой информации, отражающим главные характеристики и особенности данной сферы речеупотребления.

Телевизионный новостной дискурс как система трансформации сам конструирует предмет и действует в проблемном поле, которое является продуктом множества последовательных трансформаций. В перспективе необходимо выяснить и обобщить, в чем заключается отличие информационного фокуса, редакционной политики,

прагматической направленности новостного контента ведущих телеканалов, выделить языковые и экстралингвистические особенности информационного дискурса в рамках соответствия общим критериям новостной ценности.

Таким образом, в рамках междисциплинарного исследования выстраивается оригинальная концепция теленовостного дискурса, позволяющая составить объемное представление не только о лексических, грамматических, риторико-стилистических особенностях приема полифонии, способствующих созданию разноплановых медиасообщений, но и о творческих технологиях производства, культурной ценности, социальной значимости и идеологической маркированности медиадискурса.

Исследования новостных сообщений и журналистских сюжетов, совокупности параметров и признаков телевизионного новостного медиадискурса направлены на осмысление приоритетных задач современного телевидения в парадигме полисубъектной среды. Расширение представлений о состоянии современного языка телевидения, прагматической стороне бытования медийного дискурса, определяющего использование языковых и других средств создания полифонии, позволяет переосмыслить понимание информационной функции телевизионного медиадискурса в русле междисциплинарных исследований.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гусев С. С. Размывание границы между субъектом и объектом // Грани познания: наука, философия, культура в XXI веке: в 2 кн. ; отв. ред. Н. К. Удумян / Ин-т истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН; Ин-т философии РАН. – М. : Наука, 2007. – Кн. 1. – 383 с.
2. Грибанов И. С. Критерии новостийности в телевизионном медиадискурсе современного испанского языка // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Лингвистика». – 2013. – № 2. – С. 29–36.
3. Лапунова О. В. Полифоничность французского новостного телевизионного дискурса в функциональном аспекте: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Минск, 2014. – 25 с.
4. Лепский В. Е. Трансдисциплинарные основания становления «средовой парадигмы» // Философия науки. – Вып. 16. Философия науки и техники / Рос. Акад. Наук. Ин-т философии; отв. ред. В. И. Аршинов, В. Г. Горюхов. – М. : ИФ РАН, 2011. – С. 107–108.

5. *Негрышев А. А.* Дискурс-анализ и стилистика текста: точки пересечения в методологии исследования (на материале новостного медиадискурса) // *Дискурс и стиль: теоретические и прикладные аспекты : Колл. монография / под ред. Г. Я. Солганика, Н. И. Клушиной, Н. В. Смирновой. – М. : ФЛИНТА : Наука, 2014. – С. 171.*

УДК 378

И. А. Гусейнова

доцент, доктор филологических наук, профессор кафедры немецкого языка переводческого факультета МГЛУ; e-mail: ginnap@mail.ru

ИНТЕРАКТИВНЫЕ ПРАКТИКИ В СОВРЕМЕННЫХ РУССКОЯЗЫЧНЫХ СМИ (на материале литературных блиц-рецензий)

В статье рассматриваются интерактивные практики, направленные на установление контакта с массовым реципиентом – читателем современных текстов, публикуемых в новых средствах массовой информации. Автор анализирует литературные блиц-рецензии, опубликованные в Интернете, в которых применяются интерактивные практики, ориентированные на создание диалогичности при помощи прецедентных феноменов, «новояза», стиля «гламур» и стереотипов.

Ключевые слова: интерактивная практика; блиц-рецензия; прецедентные имена; прецедентные феномены; стиль «гламур»; «новояз».

Guseynova I. A.

Ph. D., Doctor of Philology, Professor at the Faculty of Translation and Interpreting, MSLU; e-mail: ginnap@mail.ru

INTERACTIVE COMMUNICATION PRACTICES IN CONTEMPORARY RUSSIAN MASS MEDIA (an Analysis of Literary Blitz Reviews)

The article discusses interactive communication practices used to establish contact with the audience – readers of new media texts. The author analyzes literary blitz reviews that are published on the Internet and reveal interactive communication practices used for creating dialogue with the reader through reference to precedent phenomena, 'newspeak', 'glamour' style and stereotypes.

Key words: interactive communication practice; blitz review; precedent names; precedent phenomena; 'glamour' style; 'newspeak'.

Разнообразие жанров массовой коммуникации и развитие информационно-коммуникационных технологий требуют изучения и осмысления материалов, публикуемых одновременно, как в традиционных, так и в новых СМИ. На наш взгляд, целесообразно проанализировать интерактивные практики, которые обеспечивают устойчивый интерес читателя к тем или иным периодическим изданиям, размещаемым в виртуальном пространстве Интернета.

Под интерактивной практикой применительно к средствам массовой коммуникации мы понимаем интенсивное употребление «диалогических, репликативных жанров» [2, с. 325]. К ним относится, прежде всего, интервью, однако мы учитываем то обстоятельство, что диалог формируется сегодня как в нарративных, так и аргументативных жанрах. В статье мы сосредоточимся на анализе языковых средств, которые способствуют созданию диалогичности в виртуальной среде.

Для нашего анализа мы решили выбрать жанр рецензии, отражающий культурную жизнь России и россиян, с одной стороны, и повествующий о литературных книжных новинках – с другой. В качестве эмпирического материала нами были выбраны рецензии, опубликованные в «Литературной газете» за период 2007–2015 гг., посвященные книгам отечественных и зарубежных авторов (<http://lgz.ru/article/-21-6510-27-05-2015/strana-nevozmozhnostey/>; http://lgz.ru/article/N41--6193--2008-10-08-/Blits-retsenzii6054/?Sphrase_id=82342/).

Отметим, в ходе обработки эмпирического материала нами было установлено, что в электронной версии «Литературной газеты» популярностью у читателей пользуются «блиц-рецензии», суть которых заключается в кратком представлении того или иного издания в аннотированном формате. Определение этой жанровой разновидности рецензии пока не выработано, однако можно утверждать, что композиционно блиц-рецензия состоит из следующих структурных элементов:

1) **библиографической справки**, в которой представлена фамилия и инициалы автора произведения, название издания, место издания, издательство, год издания и количество страниц, ср.: «В. Ф. Ложко, Л. В. Храмкова. Серебряная память Коктебеля. – Симферополь : МСП «Ната», 2008. – 384 с.» [3];

2) **зачина**, призванного ввести читателя в культурно-исторический контекст, например: «Когда говорят о Серебряном веке, имеют в виду чаще всего именно русскую поэзию конца XIX – начала XX в. Однако вся культура того периода была вовлечена в единый процесс духовного и нравственного обновления. Хотя, конечно же, главным содержанием Серебряного века стала литература» [3];

3) **основного информационного блока**, раскрывающего суть или содержание издания, ср.: «Самые талантливые представители ее ощущали “и тяжкий груз безвременья 80-х годов, и смутный гул

приближающихся непонятных событий, которые витали в воздухе”, – отмечают авторы книги. Цветом Серебряного века в русской литературе стали А. Блок, Н. Гумилёв, М. Цветаева, В. Иванов, М. Волошин, М. Кузмин, И. Северянин, С. Соловьёв, Б. Пастернак, А. Грин. А культурным центром, колыбелью Серебряного века стал в эту эпоху Коктебель. Сюда стремились писатели, художники, вообще творческие люди, где они искали и отдохновения, и вдохновения. Навсегда останутся в памяти Коктебеля прошлого, нынешнего и будущего имена Максимилиана Волошина, Андрея Белого, Осипа Мандельштама, Алексея Толстого, Викентия Вересаева, Михаила Булгакова, Валерия Брюсова, Максима Горького и многих, многих других» [3];

4) *эхо-фразы*, или *резюмирующего элемента*, призванного привлечь внимание читателя к изданию, например: «Об этом легендарном месте и этих удивительных людях – книга, в которую вошли и биографические справки писателей, работавших и отдыхавших в доме Волошина в Коктебеле. Сборник иллюстрирован редкими фотографиями» [3].

Неотъемлемой частью блиц-рецензии является *фотография* суперобложки издания, а также броский заголовок, служащий привлечению внимания читателя, например: «Средь тяжкого груза и смутного гула» [3]. Подчеркнем, что данная цитата отсылает читателя к известному стихотворению А.К.Толстого «Средь шумного бала, случайно...» (http://music.lib.ru/d/domnin_1/alb9.shtml/), а также апеллирует к фоновым знаниям читателя, связанным с поэзией Серебряного века.

Таким образом, блиц-рецензия обладает устоявшимися признаками жанра критики, проявляющимися, прежде всего, в риторическом построении текста и его супер- и макроструктурной организации. Иными словами, блиц-рецензия строится по определенной текстовой модели, которая широко используется при составлении подобных сообщений. Однако композиционная устойчивость данного типа текста – блиц-рецензии – не является стабильной: она может варьировать в зависимости от специфики художественно-публицистической литературы, представляемой в виртуальном пространстве. При представлении молодежной литературы, научной фантастики, политической литературы и других, используются различные интерактивные практики, способствующие установлению контакта с читательской аудиторией. Таким образом, интерактивные практики зависят не только от

специфики канала распространения информации, но и от социокультурных параметров реципиента. Рассмотрим ниже специфику реализации интерактивных практик в блиц-рецензиях.

Напомним, что «важным средством употребления “мягкой силы” в области языка является использование выгодных для нее источников номинаций» [1, с. 27]. Применительно к блиц-рецензиям можно утверждать, что при установлении контакта с интеллектуальной публикой, черпающей информацию из различных источников, нередко применяются прецедентные имена, шире, *прецедентные феномены*. Отметим, что «прецедентные имена – это широко известные имена собственные, которые используются в тексте не столько для обозначения конкретного человека (ситуации, города, организации и др.), сколько в качестве своего рода культурного знака, символа определенных качеств, событий, судеб» [4, с. 4]. Принято считать, что они способствуют созданию интертекстуальности, но, по нашему мнению, они также представляют собой одну из интерактивных практик, широко представленных в блиц-рецензиях, например: «Цветом Серебряного века в русской литературе стали А. Блок, Н. Гумилёв, М. Цветаева, В. Иванов, М. Волошин, М. Кузмин, И. Северянин, С. Соловьёв, Б. Пастернак, А. Грин» [3; 8]. Данный прием представлен и в других блиц-рецензиях, ср.: «Генерал Новиков погиб от пули чекиста в марте 1930 года. Его супруге, Ольге Алмазовой из рода Трубецких ...» [7]; «В сборнике собраны письма писателей, которые высоко ценили работы критика. Среди них Константин Симонов и Василий Белов, Сергей Крутилин и Николай Кочин, Иван Мележ и Ирина Ракша» [7].

Весьма распространенным является также использование в качестве прецедентных имен и *географических реалий*, имеющих существенное значение для определенной читательской аудитории, ср.: «Имеется в виду генерал Вячеслав Митрофанович Новиков, встретивший Первую мировую войну на австро-венгерском фронте в составе 25-го *Смоленского* полка, сформированного в *Воронеже*. А впоследствии отказавшийся покинуть своих солдат, не имевших возможности эвакуироваться из *Крыма*» [3]. Другой пример: «Он состоялся в прошлом году под эгидой правительства *Москвы* по инициативе Международного сообщества писательских союзов при активном содействии *Московских* городской и областной писательских организаций» [5]; «А культурным центром, колыбелью Серебряного века стал в эту эпоху *Коктебель*» [3]. Географические реалии выступают в данном

случае также в роли слов-стимулов, призванных вызвать определенные ассоциации у читателя, погрузить его в иной пространственный и/или временной контекст, вызвать потребность в дискуссии и к знакомству с дополнительным материалом по данной проблематике, что побуждает читателя к приобретению данного издания.

Для установления контакта с иной целевой группой и привлечения ее интереса к рецензируемому изданию в качестве интерактивной практики нередко используется «новояз» [2, с. 322]. На наш взгляд, использование «новояза» связано с решением определенных коммуникативных задач, прежде всего, с созданием коннотаций, важных для представителей определенного социума. В качестве примера можно привести *стиль гламур*, представленный в современной тривиальной литературе и связанный с интенсивным использованием в тексте произведения модных торговых марок, фирм, брендов, производителей и т. п., широко рекламируемых в СМИ. Данное явление нередко встречается и в блиц-рецензиях, однако носит завуалированный характер. В качестве лексических единиц стиля «гламур» нередко выступают имена собственные, которые престижно знать в литературных кругах, например: «Цветом Серебряного века в русской литературе стали А. Блок, Н. Гумилёв, М. Цветаева, В. Иванов, М. Волошин, М. Кузмин, И. Северянин, С. Соловьёв, Б. Пастернак, А. Грин» [3]; «Навсегда останутся в памяти Коктебеля прошлого, нынешнего и будущего имена Максимилиана Волошина, Андрея Белого, Осипа Мандельштама, Алексея Толстого, Викентия Вересаева, Михаила Булгакова, Валерия Брюсова, Максима Горького и многих, многих других» [3]; литературные направления и течения, ср.: «Серебряный век», а также исторические периоды, важные для данной целевой аудитории, ср.: «безвременье 80-х годов» [3].

Отметим нагромождение имен собственных в приведенных выше примерах. На наш взгляд, их обилие призвано вызвать у данной читательской аудитории своего рода эмоциональное потрясение, обеспечивающее в дальнейшем прагматический эффект: если читатель причисляет себя к интеллектуальной аудитории, то ему рекомендуется обратиться к творчеству упомянутых личностей, что можно сделать, приобретая указанное в блиц-рецензии издание. Кроме того, данные имена являются своего рода «индексами элитарности» [2, с. 274], поскольку способствует конструированию имиджа интеллектуального читателя. Таким образом, данная интерактивная

практика способствует одновременной реализации нескольких прагматических задач – продаже и распространению литературы, а также повышению собственной значимости в социуме.

Нередко для привлечения интереса читательской аудитории к проблеме в блиц-рецензиях в качестве интерактивной практики используется обращение к различным стереотипам с целью их подтверждения или, наоборот, опровержения. Рассмотрим следующий пример: «Америка – больше не страна возможностей», – объявляет профессор Колумбийского университета лауреат Нобелевской премии по экономике Джозеф Стиглиц, последовательный противник монетаризма и популярной либеральной теории, что рынок всё отрегулирует сам, государству следует только не вмешиваться» [6], другой пример: «представление о США как о сияющем граде на холме, богатейшей и сильнейшей стране мира» [6]. Нагромождение стереотипов, ср. Америка – больше (не) страна возможностей; рынок всё отрегулирует сам; государству следует только не вмешиваться или сияющий, богатейший, сильнейший способствует созданию психологического напряжения у читателя, стимулирующего его к дальнейшему прочтению блиц-рецензии и приобретению издания. Отметим, однако, что подобное нагромождение вызывает у читателя двоякое чувство – согласие или отторжение, что в обоих случаях служит поддержанию читательского интереса к блиц-рецензии.

Нагромождение проявляется также и в стилистических приемах, например, гиперболах, интенсивно используемых в блиц-рецензии, ср.: «катастрофический разрыв», «опаснейшие перспективы», «страна несчастных, неудовлетворенных людей» [6].

В заключение подчеркнем, что для блиц-рецензии, посвященной книжным и литературным новинкам характерно прагматическое использование языковых средств. Возможность их варьирования приводит к разнообразию интерактивных практик, модифицируемых в зависимости от социокультурных параметров читательской аудитории. Гибкое использование интерактивных практик обеспечивают в результате решение практических задач, связанных с распространением различных книжных изданий.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алтатов В. М. «Идеология, выраженная в языке», и политологическая лингвистика / Профили языка: социолингвистика, национальное

- варьирование, переводоведение, контрастивная стилистика: сб. тр. к 90-летию со дня рождения А. Д. Швейцера / отв. ред. Н. С. Бабенко, В. А. Нуриев. – М.: Буки Веди, 2015. – С. 21–29.
2. *Киклевич А. К.* Динамическая лингвистика: между кодом и дискурсом. – Харьков: Гуманитарный центр, 2014. – 444 с.
 3. *Ложко В. Ф., Храмкова Л. В.* Серебряная память Коктебеля. – Симферополь: Ната, 2008. – 384 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lgz.ru/article/N41--6193--2008-10-08-/Blits-retsenzii6054/?sphrase_id=82342/
 4. *Нахимова Е. А.* Прецедентные имена в массовой коммуникации: Монография. – Екатеринбург: Урал. гос. пед. ун-т ; Ин-т социального образования, 2007. – 207 с.
 5. Русское литературное зарубежье сегодня: литератур. сб. / рук. проекта М. А. Замшев, ред.-сост. И. Ю. Голубничий. – М.: ИПО «У Никитских ворот», 2008. – 216 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lgz.ru/article/N41--6193--2008-10-08-/Blits-retsenzii6054/?sphrase_id=82342/
 6. *Стиглиц Дж.* Цена неравенства. – М.: Эксмо, 2015. – 512 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lgz.ru/article/N41--6193--2008-10-08-/Blits-retsenzii6054/?sphrase_id=82342/
 7. *Фёдоров М. Ольга Алмазова.* – Воронеж: Из-во им. Е. А. Болховитинова, 2008. – 798 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lgz.ru/article/N41--6193--2008-10-08-/Blits-retsenzii6054/?sphrase_id=82342/

УДК 81'42

И. К. Сескутова

кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры стилистики английского языка ФГПН МГЛУ; e-mail: seskutova@bk.ru

КОММУНИКАТИВНАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ МЕДИАДИСКУРСА В КОНТЕКСТЕ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

В статье рассматриваются вопросы медиологической и лингвостилистической специфики материалов медиадискурса в условиях предпочтения «текстового режима» режиму интернет-коммуникации. Показано, что при трансформации коммуникативной среды растет спрос на формирование и развитие компетенций, способствующих адекватному пониманию современных медиаформатов.

Ключевые слова: межкультурная коммуникация; медиакоммуникация; медиадискурс; медиатекст.

Seskutova I. K.

Ph. D. Professor, Chair of English Stylistics Department of Humanities and Applied Sciences; e-mail: seskutova@bk.ru

THE COMMUNICATIVE PURPORT OF MEDIA DISCOURSE IN INTERCULTURAL COOPERATION

The contributor expresses a viewpoint on complexity of contemporary internet-mediated communication. Convergence of computer-mediated discourse and cultural intellectual tradition calls for a necessity to develop adequate comprehension skills to ensure the smoothness of human interaction.

Key words: intercultural communication; media communication; media discourse; media text.

Сегодня, в ситуации повсеместного межкультурного взаимодействия и массового производства высказываний, тот или иной естественный язык способен к неограниченному производству смыслов, конденсируя коллективную память социума, увековечивая некую систему значений, что позволяет определенной группе людей почувствовать общность сопринадлежности.

Следует признать, что современный компьютеризованный мир с мультимедийными глобальными коммуникационными каналами ведет к изменению базовых принципов организации жизнедеятельности в современном обществе, к трансформации человеческого поведения.

По образному выражению Мануэля Кастельса, сегодня можно наблюдать появление новых инструментов и практик, когда мы ощущаем феномен, который одновременно раскрывает веер новых способов создания информационных сообщений в сетевую цифровую эпоху [4].

Как известно, освоение информационно-телекоммуникационных технологий – это освоение новой коммуникативной среды со специфическими средствами деятельности в ней. Что, в свою очередь, требует от индивида усвоения новых систем знаний, норм, ценностей и образцов поведения, а также умения естественно и непринужденно реализовать их в современной коммуникативной среде. Поскольку в цифровом окружении новые факты возникают ежедневно или даже ежеминутно, реакция аудитории интегрируется в медиакommunikацию. Как результат, всё больше голосов общества становятся слышимыми, все большее количество вариантов освещения тех или иных событий становится доступным публике. И, как следствие, все большее количество людей вовлекается в перемены мирового масштаба [4].

Динамичная картинка непрерывного и разнообразного «свидетельства» и документирования реальности с увеличивающимся разнообразием форм и контента постоянно предъявляет новые вызовы и системе образования. Так, например, в сфере межкультурного взаимодействия непрерывно растет потребность в получивших хорошее образование выпускниках, в привитии им практических навыков культурной восприимчивости, адекватной интерпретации вербального и невербального поведения людей в межкультурной среде. Система образования в этой сфере обязана быстро реагировать на изменяющийся технологический ландшафт, адаптироваться к потребностям рынка труда, внедряя в образовательные стандарты соответствующие дидактические единицы.

По наблюдениям многих ученых, смена модели генерации энергии, систем передачи информации, виртуализация коммуникации и производимой ею продукции может иметь огромные последствия [2; 9]. Доминирующий способ запоминания и распространения следов информации (письменность, электроника или цифровые технологии) усиливает и усложняет многие процессы, изменяя модель массовой коммуникации. А фактор наличия Интернета часто оказывает решающее воздействие и ведет к возникновению дополнительной мощной коммуникативной динамики, и, как следствие, переосмыслению

и трансформации коммуникативных отношений между людьми. В целом, следует признать, что в век мультимедийного восприятия, с уходом функции физической репрезентации текстового продукта, например, появляются новые тенденции и явления, заслуживающие внимательного изучения.

В публикациях последних лет растет понимание коммуникации не только как процесса передачи информации от одного социального субъекта к другому, а также как механизма создания новых норм и правил жизнедеятельности [9].

Анализируя основные принципы организации коммуникации, как интересубъективного социального отношения, П. Г. Щедровицкий, например, считает необходимым особо выделить следующие моменты. Одним из основных принципов теории П. Г. Щедровицкого является технологический характер проблемы образования, изменение институционального ядра сферы образования. По мнению ученого, ранее, «начиная с Коменского и до последней четверти XX века этим институциональным ядром было образовательное учреждение» [9, с. 15]. Сейчас, в век Интернета, в качестве нового институционального ядра все чаще выступает индивидуальная образовательная программа и при этом массовая подготовка кадров. Ученый приводит пример заявления администрации Массачусетского технологического института, из которого следует, что МТИ готов подготовить миллиард студентов он-лайн. Представляется, что подобные заявления в корне меняют не только ситуацию в образовании и старые форматы передачи информации, но и в широком смысле – образ жизни. Эти изменения, логично предположить, приведут к формированию новых требований к качествам отдельного человека, групп специалистов и команд, результатам обучения и подготовки, к более многостороннему рассмотрению отношений между людьми, более глубокому осознанию личности в контексте широко понимаемых социальных связей.

Наконец, следующий базисный принцип ученый определяет как онтологический. Эта проблематика касается пересмотра бытийных оснований человеческого существования, принципов мышления, определяющих организацию жизни и деятельности. Исходя из теории П. Г. Щедровицкого, наука (прежде всего астрофизика), социально-гуманитарные дисциплины кардинально меняют контекст нашего онтологического самоопределения, помогая реконструировать логические связи между явлениями.

Как показано в изложенном материале, теория П. Г. Щедровицкого представляет собой попытку сформулировать «онтологический синтез следующего шага» [9, с. 18]. Автор делает ставку на более плотную коммуникацию, гибридизацию информации, за счет технологических возможностей, которые дают глобальная система информации, социальные сети. Поскольку технологические изменения среды обитания происходят крупными пакетами, современные вызовы и задачи, которые должны быть решены в практической плоскости, представляют собой вызов мышлению, формируют и оттачивают интеллектуальные подходы и категории. Таким образом, по мнению ученого, коммуникация становится важнейшим институциональным условием развития [9, с. 20].

Опираясь на методологические установки современного научного знания, в данной статье мы попытаемся обратиться к проблеме смыслоформирования и эффективной регуляции речевого общения на материале современных медиаформатов, что на данный момент является одной из наиболее актуальных тем для лингвофилософии, социолингвистики, лингвостилистики и других областей знания [1; 2; 3; 6; 10; 13].

Важность обращения к медиадискурсу и его роли в формировании и транслировании знания в условиях новой медиологической конфигурации передачи знания также определяется возросшим интересом лингвистов к изучению прагматического аспекта речевого общения. Умение ориентироваться в плотном информационном потоке, грамотно оперировать социально-экологическими контекстами, коммуникативными сферами возможно лишь в результате пристального изучения социокультурной динамики определенного языкового коллектива и специфики его речевой деятельности [11].

Сегодня, в век мультимедийного восприятия, следует ли нам рассматривать явления гибридизации, гетерогенности, например англоязычного медиадискурса, как семиотический ресурс формирования смысла? Насколько закономерным видится данное явление в контексте межкультурного общения? И в развитие данной темы: просматриваются ли тенденции дальнейшего взаимовлияния различных модулей порождения высказываний при формировании смысла, например медиатекстов современного английского языка?

По-видимому, идея интеграции, синтеза, комбинирования имеет огромное практическое, культурное и научное значение. Принцип

совмещения, конвергенции информации в коммуникативном пространстве современного медиадискурса находит отражение в выделении общей схемы формально-содержательной организации текста, или макроструктуры.

Попытаемся внести некоторое уточнение в этот сложный и еще не получивший окончательного решения вопрос. На многоаспектность этого понятия указывает, в частности, А. А. Негрышев, который отмечает, что макроструктура – это связующий элемент, который позволяет объединить лингвостилистическую структуру текста с параметрами дискурса, выявляемыми методами социальной психологии, социологии, коммуникативистики и других дисциплин, не имеющих «прямого выхода» в лингвистику [8, с. 172]. Макроструктура как абстрактная модель позволяет проследить способы преобразования экстралингвистической событийной информации в конкретный текст с лингвостилистическим оформлением. Отсюда следует, что макроструктура текста есть инвариант для каждого типа дискурса, обусловленный его институциональными и имманентно-речевыми характеристиками, и лингвостилистическое оформление – вариант актуализации языкового и предметно-событийного тезауруса субъекта дискурсивной деятельности в конкретной ситуации [8, с. 172].

Нельзя не согласиться с тем, что медиатекст как многослойное, многоуровневое явление, объединяющее и новостные материалы, и информационную аналитику, а также публицистику и рекламу, реализуется в диалектическом единстве языковых и медийных признаков. Интеграция разных областей знания, связанных с изучением языка как «когнитивного механизма, играющего роль в кодировании и трансформировании информации» [7, с. 53], помогает шире увидеть значимость языка во взаимоотношениях человека и общества, а также в межличностном общении, при взаимодействии людей в процессе межкультурной коммуникации, в частности. Так, например, тексты, построенные по прототипической модели, как правило, максимально соответствуют стандартам краткости, беспристрастности, объективности, в то время как отклонения от стандартов свидетельствуют о субъективизме, экспрессивности.

Особый интерес для данной статьи представляет постоянно расширяющаяся синкретичность медиатекстов, многообразие форм и глубина смыслов синоптической картины мира. Модель мира,

детерминированная социокультурными контекстами и нормами построения текстов того или иного типа, позволяет, таким образом, представить фрагмент действительности во многих ракурсах.

По-видимому, здесь следует остановиться на понятии дискурсивной доминанты текста. Термин «доминанта», введенный в научный обиход физиологом А. А. Ухтомским в 1923 г., получил распространение и в других областях знания, в том числе в лингвистике [1; 8]. Так, для А. А. Негрышева дискурсивная доминанта текста – это преобладающая структурно-смысловая акцентуация текста, обеспечивающая его коммуникативную уместность и прагматическую эффективность в соответствующем типе дискурса [8, с. 174].

Тексты медиадискурса могут характеризоваться разным набором дискурсивных доминант в зависимости от преобладания референциальной, интенциональной или когнитивной составляющей. Интересную иллюстрацию преобладающей акцентуации текста находим у В. И. Шаховского в исследовании, посвященном глобальной экспрессивизации и эмоционализации современного общения человека. Автор обнаруживает, что в названии книги М. А. Кронгауза «Русский язык на грани нервного срыва» четко обозначена прямая взаимозависимость между психоэмоциональным состоянием коммуникантов и используемым ими языком. Подобное состояние В. И. Шаховский объясняет все увеличивающейся социальной и индивидуальной агрессией во всех сферах человеческого общения – межличностного, группового, институционального, социального, проявляющегося в интонации, лексике, фразеологии и даже в невербалике [12].

Рассматривая различные формы воздействия социокультурных факторов на структуру языка, нельзя не отметить, что за последние годы претерпела изменения модель заголовочного комплекса. Современная медийная практика показывает, что заголовок обычно представлен не как единичная структура, а как структура многоплановая. Элементами заголовочного комплекса выступают тематическое название полосы, рубрика, надзаголовок, заголовок, подзаголовок, внутренние заголовки, а также разного рода предтексты – лиды, эпиграфы, посвящения. Составляя единую структуру, элементы заголовочного комплекса обладают определенной спецификой и большими воздействующими возможностями, как вербальными, так и невербальными.

Рассмотрим следующий контекст из статьи одного из последних номеров журнала The New Yorker [14], начало которой предстает перед читателями в следующем виде:

Daily Comment



Today 10:29 am

«Cristina Kirchner's Misadventure in China» By Evan Osnos



Argentinian President Cristina Fernández de Kirchner and Chinese President Xi Jinping, in Beijing. Credit Photograph by Rolex Dela Pena/AFP/Getty

Данный пример наглядно демонстрирует многомерность структуры коммуникативного пространства современного медиадискурса. Отличительной чертой техники подачи материала общего экономико-политического содержания является то, что текст подается с разных

перспектив и предстает перед читателем в виде монтажа, инкорпорирующего вербальные и невербальные носители информации. В статье описывается визит президента Аргентины Кристины Киршнер в Китай, в ходе которого аргентинский лидер опубликовала в своем официальном «Твиттере» сообщение, в котором попыталась подражать китайскому акценту. Издание назвало поступок аргентинского президента оскорбительным, тем более, что Киршнер прибыла в КНР для обсуждения иностранных инвестиций в Аргентину [14].

По-видимому, дискурсивное пространство статьи осложнено взаимовлиянием семантических отношений между собственно текстом и визуальным компонентом информационного материала. Какими отношениями связаны эти элементы – атрибущии, включения, пересечения, гиперогипонимическими? К сожалению, формат статьи не позволяет подробно провести дискурсивный анализ данного текста. Хотелось бы подчеркнуть, что коммуникативное пространство современного медиадискурса представляет собой сложную иерархическую систему с большими смысловыми возможностями, и рисунок, изобразительная форма воплощения информации выступает значимым атрибутом коммуникативной фактуры сообщения, часто фокусирующим его смысл.

Таким образом, акцент на процессах смыслоформирования с позиций семиотической полимодальности позволяет выявить и описать целый спектр особенностей и функций современного текстового продукта в контексте повсеместного межкультурного взаимодействия.

Проблема эффективного диалога культур и этносов приобретает особую значимость в условиях трансформации коммуникативной среды, роста числа средств коммуникации и существенного расширения сферы коммуникации. Влияние массмедиа на качество воспроизводимых в межкультурной среде коммуникативных связей неоспоримо. При этом растет спрос на людей с другим, современным, «набором» навыков, в том числе, формирование и развитие компетенций, способствующих адекватному пониманию современных медиаформатов. Именно поэтому для специалистов в области межкультурного взаимодействия важно компетентное владение методами организации эффективной межкультурной коммуникации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Борботько В. Г.* Принципы формирования дискурса. От психолингвистики к лингвосинергетике. – М.: ЛИБРОКОМ, 2009. – 288 с.
2. *Дебре Р.* Введение в медиологию. – М.: Праксис, 2009. – 368 с.
3. Дискурс и стиль: Теоретические и прикладные аспекты: Колл. монография / под ред. Г. Я. Солганика, Н. И. Клушиной, Н. В. Смирновой. – М.: Флинта, 2014. – 268 с.
4. *Кастельс М.* Мы хотим создать пул знаний // Опубликовано sovmedia–18.06.2014. – URL: <http://www.sovmedia.ru/journalist/category/medialogy/>
5. *Константинов А.* Жизнь – это компьютер. Почему лауреаты Нобелевской премии занялись информатикой // Русский репортер. – 2014. – № 24. – С. 46–49.
6. *Костомаров В. Г.* Наш язык в действии: Очерки современной русской стилистики. – М.: Гардарики, 2005. – 288 с.
7. *Кубрякова Е. С., Демьянков В. З.* и др. Краткий словарь когнитивных терминов. – М.: ИПО «Лев Толстой», 1996. – 245 с.
8. *Негрышев А. А.* Дискурс-анализ и стилистика текста: точки пересечения в методологии исследования (на материале новостного медиадискурса) // Дискурс и стиль: Теоретические и прикладные аспекты: Колл. монография / под ред. Г. Я. Солганика, Н. И. Клушиной, Н. В. Смирновой. – М.: Флинта, 2014. – С. 169–176.
9. *Семеляк М.* Советодатель. Интервью с П. Щедровицким – философом, президентом Некоммерческого научного фонда «Институт развития им. Г. П. Щедровицкого», зам. директора Института философии РАН // The Prime Russian Magazine. – 2013. – № 4 (19). – С. 16–20.
10. *Сескутова И. К.* Многомерность коммуникативного пространства современного медиадискурса // Стилистика и проблемы контекста. – М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2009. – С. 70–81. – (Вестн. Моск. гос. лингвист. ун-та; вып. 573. Сер. Языкознание).
11. *Сескутова И. К.* Социокультурная динамика в коммуникативном пространстве публицистического текста // Философские проблемы межкультурного диалога: теория, история и практика. – М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2011. – С. 185–194. – (Вестн. Моск. гос. лингвист. ун-та; вып. 617. Сер. Философия и культурология).
12. *Шаховский В. И.* Экология эмотивного языка: теоретические и практические аспекты // Экология языка и коммуникативная практика. – 2013. – № 1. – С. 233–245.
13. *Scollon R.* Mediated Discourse as Social Interaction: A Study of News Discourse. – L.: Longman, 1998. – 336 p.
14. The New Yorker. – URL: <http://www.newyorker.com/news/daily-comment/cristina-kirchner-misadventure-china>.

Сетевое электронное научное издание

Вестник МГЛУ. Выпуск 13 (724)
ЯЗЫКОЗНАНИЕ И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Редактор Е. М. Евдокимова
Компьютерная верстка Г. П. Лопатиной
Дизайн обложки А. Г. Проскурякова

ФГБОУ ВПО МГЛУ

Подписано в печать 14.10.2015 г.
Объем 16,4 п. л. Формат 60х90/16
Заказ № 1289

Адрес редакции:
119034, Москва, ул. Остоженка, 38
Тел.: (499) 245 33 23
E-mail: ipk-mglu@rambler.ru